

***Вестник***

***Московского государственного  
областного университета***

**Серия**  
**“Философские науки”**

**№ 3-4**

Москва  
Издательство МГОУ  
2007

*Вестник*

*Московского государственного  
областного университета*

**Серия  
“Философские науки”**

**№ 3-4**

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. - доктор 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». - №3-4. - 2007. Выпуск  
в серии №8-9. - М.: Изд-во МГОУ. - 180 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» и правилах для авторов статей представлена 17.07.2007 г. и будет находиться там постоянно.

Подписной индекс серии «Философские науки» Вестника МГОУ - 36759 (см. Дополнение №1 к Каталогу «Газеты. Журналы», 2007, второе полугодие; 2008, первое полугодие; Агентство «Роспечать» - С. 166).

ISBN 987-5-7017-1188-2

© 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. В 2007 году осуществлено издание шестого-девятого номеров 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 (210x297) 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, организующего 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: Dyrin@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,  
ФИЛОСОФИИ КАК УЧЕНИЯ О ВСЕОБЩЕМ

**Ромашкин К. И.,**  
доцент кафедры философии РГАУ-МСХА им. К.А. Тимирязева,  
кандидат философских наук

Абстракция как концептуальное средство отображения реальности

Эффективность используемых концептуальных средств отображения реальности, методов решения гносеологических проблем должна коррелировать с уровнем развития современной науки и техники, с тенденциями их развития. Поскольку идеальных (оптимальных в любых условиях, на любых этапах развития) концептуальных средств отображения реальности существовать не может, на разных этапах роль исходного фундаментального гносеологического элемента могли выполнять различные из доступных человеку средств познания. Такую роль фундаментального гносеологического средства выполняет в познании и абстракция.

Построение понятийной базы любой научной дисциплины невозможно без специального инструментария - совокупности исходных аксиом, законов логики, правил формирования исходных абстракций. Даже такая простейшая операция, как установление равенства двух геометрических фигур при их совмещении, требует для своего обоснования целый ряд допущений (например, изоморфизм теоретической фигуры и реально воспроизведенной, неизменность обеих фигур во времени и пространстве, тождественности визуально зафиксированного равенства и реального и т.д. и т.п.). Как отмечал Г. Фреге: «Все зависит от установления смысла равенства»(1). Исходными являются не аксиомы или законы, на основе которых возводится здание научной дисциплины, а абстракции, на основании которых вводятся в теоретический оборот аксиомы и законы.

Аксиомы, исходные постулаты обычно формулируются в рамках самой отрасли научного знания, законы логики открываются в рамках логики, поэтому целесообразно заострить внимание на те абстракции, посредством которых вводятся в оборот все остальные.

Абстракция постоянства. Современная наука вынуждена лавировать между двумя взаимоисключающими максимами, сформулированными в античности, одна из которых утверждает, что в реальном мире «все течет, все изменяется», другая, напротив, считает, что движение (изменение) возможно лишь во мнении.

Для любого явления (природы или нашего сознания) найдется период времени, в течение которого это явление можно считать постоянным. Считать переменную постоянной приходится, в частности, при решении «вычислительных задач, соответствующих отдельным этапам моделирования действий в среде, которая считается неизменной в течение некоторого интервала времени»(2). Фреге в математических работах также проводил мысль о необходимости постоянства: «Если бы все находилось в состоянии постоянного изменения и ничто не сохранялось бы постоянным во времени, то не было бы никакой возможности получить знания о мире»(3). В соответствии с максимой «все течет» мы принимаем идею преобразования, порождающего последовательность образов, неотличимых в малом временном промежутке, но существенно различных в произвольном интервале.

В том же смысле эволюционный ряд — цепь суперпозиций таких преобразований, которые не являются автоморфизмами «в себе», но на определенных участках кажутся такими автоморфизмами. Эволюционный ряд — транзитивное замыкание преобразований, в которой последний член произвольной  $n$ -й суперпозиции существенно неотличим от первого члена  $(n+1)$ -й суперпозиции. Нарушение транзитивности в этом процессе означает разрыв непрерывности, возможную смену направления развития. Следовательно, можно полагать, что повседневный взгляд на мир сопровождается абстракция постоянства. В частности, абстракция состоит в том, что любое явления, даже сам процесс изменения, мы мыслим как устойчивую во времени функцию.

Когда какая-либо абстракция с успехом применяется в познании, разумно поискать объективные основания этого успеха. Субъективным основанием для абстракции постоянства служит освобождение от информационной перегрузки организма, которая неизбежна при произвольных изменениях в любой промежуток времени. Но адаптация была бы невозможна, если бы постоянство явления было химерой. Законы природы не только выражают инвариантность как абстракцию от изменяющихся явлений, но и предполагают инвариантность как условие самих явлений. Таким образом, само суждение о непрерывной переменности также является абстракцией постоянства.

Частным проявлением абстракции постоянства является закон тождества в логике — закон постоянства высказываний (или принцип сохранности)(4); любая законченная мысль, представленная в форме высказывания и имеющая определенное истинностное значение, должна сохранять свою первоначальную форму и свое значение в явном или подразумеваемом контексте на протяжении всего процесса рассуждения.

Абстракция индивидуации. С первых же шагов опыт приучает нас к множественности явлений. И если говорить о мире явлений в целом, то даже приближенную величину этой множественности назвать невозможно. Имеются ли в данной множественности объектов и явлений универсума хотя бы два совершенно одинаковых (тождественных в логическом смысле), или же все объекты и явления в ней объективно различны? И если речь идет не менее чем о двух объектах любой данной множественности, то всегда ли можно указать на их качественное различие? Оба эти вопроса и составляют проблему индивидуации.

Индивидуация как принцип была введена стоиками по философским соображениям, близким к номинализму(5). Затем этот принцип в разных вариантах повторялся вплоть до Лейбница. Общепринятой формулировки этого принципа в источниках прошлого нет. Есть сравнения, наводящие примеры толкования, которые едва ли могут удовлетворить претензии на строгое определение. Складывается впечатление, что идею индивидуации нужно не определять, а разъяснять, исходя из интуитивных представлений. «Есть очень большая трудность в определении ... индивидуальности. Тут невозможно дать строгого научного определения»(6).

Теоретическую постановку проблеме индивидуации, по-видимому, первым придал Аристотель(7). Для ее решения в качестве индивидуализирующего начала он ввел особую субстанцию, названную им материей, и свел общую проблему к ответу на вопрос: каким образом неопределенная материя становится единичной вещью (индивидом)? И хотя, по Аристотелю, «сущность — то, чем материя становится» (а это «образ или форма»), все же основание для индивидуации он видел не в форме, а в материи, ибо вид (форма), в отличие от материи, неделим, и, следовательно, не

---

---

способен к разнообразию. Индивидуальное как таковое неопределимо и непознаваемо, и его нельзя приписать чему-либо другому. Форма создает различия видов, материя – различия индивидов. Своей индивидуальностью вещи обязаны материи, которая в каждой из них неповторима. Поскольку индивидуальное неопределимо, индивидуацию необходимо принимать как эмпирический факт и не распространять на абстрактные объекты.

Фома Аквинский изменяет концепцию Аристотеля, индивидуальное предстает как соединение материи и формы в акте творения. Он делает важное утверждение о роли проблемы индивидуации для науки и для теории познания: познаваемо лишь прошедшее индивидуацию(8). У Д.Скота индивиды и их субстанциональные формы вовсе неразличимы. И хотя материя признается субъектом возникновения вещи, сама по себе она познаваема только по аналогии с формой. Последнюю точку в схоластической трактовке проблемы индивидуации поставил У.Оккам. Индивидуальную и универсальную природу вещи нельзя разделить. И хотя индивидуальное (особенное) не может быть универсалией, единичное познается только через общее(10).

По мнению Лейбница, понятие индивида должно включать в свое содержание все предикаты этого индивида. В связи с этим Лейбниц говорит о «безграничной тонкости вещей, заключающей в себе всегда и повсюду актуальную бесконечность»(11). Индивидуальная субстанция структурно однородна, она не состоит из частей, хотя и может подвергаться превращениям. Каждая индивидуальная субстанция мыслится Лейбницем как монада, замкнутый мир, в который нельзя проникнуть, но который заключает в себе все. Внешние отношения монад не могут повлиять на их внутренние свойства, по которым они «отделены» друг от друга.

Признание существования индивидов правомерно поставить в зависимость от способов доказательства этого существования или, игнорируя эти способы, утверждать существование как следствие априорной гипотезы. Закономерным результатом позиции Лейбница является агностицизм: «мы не можем ... найти способ точного определения индивидуальности... индивидуальность заключает в себе бесконечность, и только тот, кто в состоянии охватить ее, может обладать знанием принципа индивидуации»(12). При этом он толкует индивидуацию как предопределение, сочетая этот теологический аргумент с принципами тождества неразличимых и достаточного основания.

Когда говорится, что существует объект с требуемыми свойствами, подразумевается, что такой объект не единственный. Доказательство единственности следует поставить в связь с реальной возможностью различения. Именно в такой связи индивидуация предстает как абстракция. Все классические гипотезы об основах индивидуации относятся к онтологии. Между тем то, что индивидуализировано «в себе», не обязательно определено как индивидуальное и для познания. Для индивидуации как абстракции должна быть известна энтропия индивидуального объекта (минимальное количество информации)(13). Определения и дескрипции являются естественной формой индивидуации. В частности, под понятие множество подпадает далеко не любая совокупность объектов, а только такая, объекты которой можно было считать индивидуально определенными в смысле абстракции онтологической индивидуации. Кантор писал: «Я считаю, что метафизика и математика по праву должны находиться во взаимосвязи и что в периоды их решающих успехов они входят в братском соединении»(14).

Например, совокупность электронов в классической физике можно рассмат-

ривать как множество. Но эта совокупность не является множеством по Кантору в квантовой механике, так как утрачивается возможность координатной индивидуации. Точечный электрон заменяется волной-частицей, локализованной в некоторой области пространства. Волновые функции совокупности электронов перекрываются и в любой точке пространства есть отличная от нуля вероятность обнаружить в данный момент времени любой из электронов. Пространственно-временная индивидуация должна быть заменена на индивидуацию на основе квантовых состояний (квантовых чисел). Только в таком случае мы сможем однозначно и непротиворечиво описывать (изучать) систему из электронов.

Абстракция отождествления. Любой процесс познания неотделим: а) от различения, поскольку эта способность нашего ума есть самое необходимое «из всего, что только может вести к истинному познанию»(15); и б) от отождествления, поскольку «в основе всякой абстракции лежит акт отождествления, идентификации»(16). Мы отождествляем вещи или явления, если не находим оснований для их различения. Говоря иначе, мы отождествляем тогда, когда мы заведомо отвлекаемся от различий, независимо от того, делаем ли мы это по своей воле или в силу каких-либо объективных причин. При этом существенны по крайней мере два случая: один, когда вопрос об отождествлении сводится к вопросу об эмпирических возможностях отвлечения от различий в рамках каких-либо гносеологических ограничений на различимость (например, по результатам «сенсорной диагностики» измеримых свойств объектов); другой, когда вопрос об измеримых свойствах игнорируется, и возможность отвлечения мыслится теоретически, в рамках абстракции. В первом случае два достаточно близких объекта отождествляются, если не превышает пороговая точность различения (измерения). Как заметил Боэций, о «познаваемом составляет суждение не согласно его собственной силе, а согласно способности познающего»(17). Во втором случае обычно без оговорок устраняют «неточности» эмпирического опыта. Отождествление — не констатация отношения тождества, а некоторое его порождение, исходя из установок познания.

Абстракция отождествления — абстракция, с помощью которой из каких-либо объектов одного рода посредством отвлечения от посторонних различий (несущественных для данного отношения одинаковости) порождается объект, единственный в своем роде — абстрактный объект. Абстракция отождествления не связана с неразличимостью, если последняя понимается как эмпирический факт. Одинаковость в систему понятий вводится с помощью трех аксиом — рефлексивности, транзитивности и симметрии.

Абстракция неразличимости. Представление о неразличимостях основывается на идее их независимости от информационной техники. К таким средствам, в первую очередь, относятся органы чувств и приборы. Во вторую очередь, к информационной технике относятся чистая логика и математика, с помощью которых не столько непосредственно отображается, сколько путем абстракции конструируется мир. Строгость логики и математики требует, чтобы погрешности в решении вопроса о неразличимости объектов всегда были равны нулю. С чисто теоретической точки зрения философия предельного перехода заключена в абстракции бесконечности. С точки зрения эмпирической она заключена в идее границы. На практике граница неразличимости мыслится как интервал, в который укладываются почти все значения измеряемой переменной (члены последовательности результатов измерений). Поскольку речь идет о бесконечном множестве значений одной и той же величины, мы можем мыслить ее истинное значение как единственное значение, выражаемое

---

---

определенным числом (с теоретической точки зрения – пределом последовательности). Но поскольку мы не можем обойтись без реального наблюдателя, производящего измерения, мы должны учесть, что он занят различением с присущим ему порогом различения. Порог различения выражается сравнительно малым произвольным положительным числом  $\epsilon$ . Значения переменной, превышающие  $\epsilon$ , различаются между собой. Значения, меньшие  $\epsilon$ , для наблюдателя будут неразличимы.

Традиционно тождество рассматривается как теоретическая идеализация реальных отношений. Тождество – предел, к которому стремится переменная неразличимость. И хотя на практике такое тождество недостижимо, теоретически предполагают, что предельный переход завершен. Так, процедура измерения сочетает и чувственный, и рациональный аспекты познания, поскольку она основана, во-первых, на нашей естественной способности сравнивать, наблюдаемые объекты (их признаки) и различать или же не различать их и, во-вторых, на теоретико-числовых понятиях, необходимых для оценки измеряемых величин. Как отметил Кассирер, «самое простое измерение опирается на известные теоретические предпосылки, на определенные «принципы», «гипотезы», «аксиомы», которые вовсе не берутся из мира ощущений, но привносятся в него в качестве постулатов мышления» (18).

Существующих в логике абстракций постоянства, индивидуации, отождествления, неразличимости достаточно для формирования научных понятий, теоретических конструкторов. Их использование гарантирует неизменность, однозначность отображения и теоретического описания предметов и явлений внешнего мира.

Операция отвлечения от некоторых свойств объекта, его изоляция от других объектов является необходимым шагом в процессе познания. Но практическое использование вещи связано с отношениями, в которые вступает предмет, и сопровождается исчезновением его индивидуальности. На первый план выходят связи, зависимости. Объект «вещи в себе» преобразуется в «вещь для нас» и фигурирует уже в этом качестве. Статус индивида приобретает система взаимодействующих тел, а отвлечение от существенных свойств и отношений производится по ракурсу выполняемой функции. При этом тождественные по форме и физическим свойствам предметы выполняют различные функции и не могут быть тождественны друг другу. Однако одну функцию выполняют совершенно различные детали.

Помимо свойства быть одинаковыми, объекты обладают свойством быть различными. Если при анализе абстракции отождествления упор делается на нивелирование различий, сведению их к минимуму, то рассмотрение значения различий для познания раскрывает новую сторону бытия объекта. Само различие начинает функционировать как абстрактный объект. И любая наука должна генерировать абстракции, отображающие не только тождество, но и различие.

Все виды человеческой деятельности связаны с использованием тех или иных средств решения практических задач. Успех решения поставленных задач зависит от используемых способов и материальных агентов, от взаимного соответствия уровня практической проблемы и функциональных возможностей технических средств. Например, в большинстве случаев бессмысленно и совершенно неэффективно измерять многокилометровые расстояния прибором, обеспечивающим микронную точность. Более того, если мы в процессе экспериментального исследования квантово-механических объектов используем технические средства для определения волновых характеристик объекта, то мы получаем свойства волны, если же приборы предназначены для фиксации корпускулярных свойств, то выяснится, что квантово-механический объект является частицей. Налицо полная, в какой-то степени даже

парадоксальная, зависимость полученных результатов от принятой исследователем концепции и использованного научного оборудован. Поэтому соответствие между предполагаемыми результатами и использованными при решении задачи экспериментальными средствами имеет значение не только с точки зрения эффективности получения информации, но и общеметодологическое, общепhilософское значение.

Сегодня традиционная теория абстракции все меньше удовлетворяет исследователей, так как все чаще ее положения и выводы противоречат повседневной научной практике. Необходимость замены или существенной модернизации теории абстракции обусловлена глубокими изменениями объекта исследования современной физики.

Однако прежде чем осуществить назревшую задачу замены теории, необходимо учесть, что в течении длительного времени она удовлетворяла научный мир. Последнее возможно только в том случае, если идеи традиционной теории абстракции коррелировали с взглядами на природу естествоиспытателей. История науки изобилует случаями, когда теории, базирующиеся на представлениях, которые были в дальнейшем отброшены, давали выводы и результаты, прекрасно удовлетворяющие исследователей и после замены исходных фундаментальных представлений. Например, физика давно отказалась от теории идеальных жидкостей, однако полученные на их основе законы теплопроводности великолепно отображают процессы теплопередачи и в настоящее время. В рамках интервальной ситуации, связанной с передачей тепловой энергии, теплород как идеальная жидкость адекватно отображал происходящие физические процессы. Мир един, и закономерности движения реальных жидкостей должны коррелировать с закономерностями перемещения электрических зарядов или тепловой энергии, которую можно рассматривать как особую жидкостно-подобную субстанцию. Проблемы с адекватностью отображения в теории идеальных жидкостей возникает при выходе за рамки исходных интервальных ситуаций, где свойства жидкости уже не могут репрезентировать реальные физические процессы. В итоге возникает необходимость их замены на новые абстракции, перехода к новым понятиям и представлениям.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Фреге Г. Основоположения арифметики. Томск, 2000.
2. Тыугу З.Х. Концептуальное программирование. М., 1984. С. 15.
3. Frege G. The Foundations of Arithmetic // Цит. по кн. Тулмин Ст. Человеческое понимание. М., 1984. С. 70.
4. Драгалин А.Г. Математический интуиционизм. Введение в теорию доказательств. М., 1979. С. 18.
5. Sedley D. Le critere d'identite chez les stoiciens // Revue metaphysique et de Morale. №4. 1989.
6. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 43.
7. Lloyd AC Aristotele's Principle of Individuation.// Mind Vol. LXXIX, 316. P. 515 - 529.
8. Aquinas T. Contra Gentiles, II, 50.
9. Scotus D. Opus Oxoniense, Commentarium..., ХП.
10. Ockham W. Quodlibeta.
11. Лейбинц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936. С. 53.
12. Лейбинц Г.В. Соч. Т.2. М., 1983. С. 290 – 291.
13. Математическая энциклопедия. Т. 1. М., 1977. С. 219.

14. Кантор Г. Труды по теории множеств. М., 1985. С. 246.
15. Локк Дж. Соч. Т. 2. М., 1985. С. 252.
16. Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1912. С. 26.
17. Уколова В.И. «Последний римлянин» Боэций. М., 1987. С. 99.
18. Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. Пг., 1922. С. 13.

*Аннотация:* В статье абстракция рассматривается как концептуальное средство отображения реальности. На примере абстракции показывается, что эффективность используемых концептуальных средств отображения реальности, методов решения гносеологических проблем должна коррелировать с уровнем развития современной науки и техники. Идеальных (оптимальных в любых условиях, на любых этапах развития) концептуальных средств отображения реальности существовать не может, поэтому на разных этапах роль исходного фундаментального гносеологического элемента могут выполнять различные из доступных человеку средств познания.

*Annotation:* In article abstraction is considered as conceptual facility of the image to realities. On example of the abstractions appears that efficiency used conceptual facilities of the image to realities, methods of the decision gnoseological problems must correlate with level of the development of the modern science and technology. The ideal conceptual facilities of the image to realities does not exists; the different facilities of the cognition can execute the role source fundamental gnoseological element on miscellaneous stage developments of the science.

РАЗДЕЛ 2.  
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И  
ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК

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

Формирование системы ценностей менеджмента школами управления:  
классика и современность

Феномен управления в социальной сфере имеет место с момента появления первых общностей людей. Ценностные, этические и ритуально-технические аспекты социального управления обсуждались и пропагандировались уже в Древнем мире. Человеколюбие, почтительность, честность, искренность, вежливость, сочетаемые со строгим соблюдением ритуала — все эти ценности, по мнению Конфуция, важны для управляющего, «благородного мужа».

В Древней Греции проблема управления остро встает в связи с необходимостью решения не только социальных, но и социотехнических задач. Так в процессе кораблевождения характер организации совместной работы на корабле заставлял людей учиться повелевать и повиноваться. Развиваемые при этом единоначалие, централизм, иерархия и субординация становились ценными для моряков и определяли образцы социального взаимодействия.

Кризисные процессы в древнегреческом обществе, к которым следует отнести, прежде всего, разрушение полисной демократии, обострили проблемы социального управления. На их разрешение была нацелена концепция «идеального государства» Платона, основу которого составляла жесткая сословная структура. Мысль об организации общества и его составляющих в соответствии с идеальными образцами, развитая в философии Платона, стала основой, в русле которой происходило и становление классического научного менеджмента. Однако практическая эффективность для древних греков «оставалась неподвластной и немислимой — даже если к ней и проявляли какой-то интерес и придавали ей какое-то значение». [1]

Предпосылками формирования классического научного управления стали:

- трансформация социальных структур, в результате которой господствующими становятся структуры целерационального действия, пронизанные «капиталистическим духом»;
- промышленный переворот, заменивший ремесленный труд на массовое индустриальное производство с особым типом организации труда;
- высокий авторитет науки, привлекавшей не только несомненной интеллектуальной значимостью, но и все более проявлявшейся практической эффективностью;
- классический идеал научности, в безусловном следовании которому видели свою задачу большинство философов и ученых того времени фактически во всех областях науки.

Главная ценность «капиталистического духа» — *стремление к эффективному достижению целей посредством рационализации деятельности (ценность эффективности)*, стала ведущей ценностью управленческой деятельности. Она приводит

---

---

к упрочению и распространению в качестве господствующих целерациональных структур социального действия, которое основано на рассмотрении ожидаемой ситуации в качестве условий или средств достижения рационально поставленной, продуманной цели. Целерационально, подчеркивает М. Вебер, действует тот индивид, чье поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты его действий, кто рационально рассматривает отношение средств к цели и побочным результатам и, наконец, отношение различных возможных целей друг к другу, т.е. действует не аффективно (не эмоционально) и не традиционно. [2] Выбор между конкурирующими, сталкивающимися целями и следствиями может быть, в свою очередь, ориентирован ценностно-рационально, т.е. основан на вере в безусловную ценность определенного поведения как такового, независимо от того, к чему оно приведет. Тогда поведение человека целерационально только по средствам. С целерациональной точки зрения ценностная рациональность всегда иррациональна и тем иррациональнее, чем больше она абсолютизирует ценность, на которую ориентируется поведение, ибо она тем в меньшей степени принимает во внимание последствия совершаемых действий, тем безусловнее для нее самодовлеющая ценность поведения как такового.

Таким образом, основная идея классического менеджмента - достижение эффективности путем рационализации действий. Под эффективностью при этом понимается максимальное приближение к заранее поставленной цели путем минимальных затрат. Главное средство обеспечения эффективности классический менеджмент видит в науке, завоевавшей к моменту его появления значительный авторитет во многих областях человеческой жизни.

Рационализация действий приводит руководителя и к осознанию *ценности времени*, которое по сути своей становится главным измерителем социальных качеств людей и вещей. Любые усилия работников и их способности сводятся к средним или необходимым затратам времени. Тем самым образуется некое однородное социальное пространство, выраженное в формах времени.

Ценность эффективного достижения целей посредством рационализации деятельности определила принципы классического научного управления, составляющие его философско-методологическую основу. К данным принципам относятся: фундаментализм; универсализм; деперсонализм.

Принцип *фундаментализма* предусматривает, что существует единственный, наилучший способ решения любой организационной задачи, который устанавливается с помощью научного подхода. Поэтому менеджмент должен пониматься как «подлинная наука», основанная на строго определенных законах, правилах и принципах.

*Универсализм* (редукционизм) предполагает, что основные законы, правила и принципы менеджмента универсальны, они действуют по отношению ко всякой организации, большой или малой, в любой сфере деятельности.

*Деперсонализм* означает, что люди, входящие в состав организации, рассматриваются лишь с точки зрения их ролевой функции. По сути дела, они представляют собой детали единого организационного механизма. Личностные качества, не входящие в состав ролевой функции, считаются внешними и несущественными факторами, которыми можно пренебречь. При этом сам менеджер определяется как своеобразный «мыслящий калькулятор». Высшую стадию деперсонализации представляет собой бюрократия. При этом типе управления используются средства, которые наилучшим образом приводят к намеченной цели, поскольку они не подвержены

влиянию настроения руководителя или забытых традиций.

С точки зрения Ф.Тейлора, среди различных методов и орудий, употребляемых для каждого отдельного элемента любой отрасли производства, всегда существует один метод и один вид орудий, который лучше и быстрее всех остальных. [3] И этот единственный наилучший метод и наилучшая разновидность орудий могут быть открыты и развиты только путем научного анализа всех различных методов и орудий, употребляемых в производстве, в соединении с точным, детальным изучением рабочих движений и рабочего времени. Тем самым классический научный менеджмент признает как базовые *ценности научного знания и ответственности руководителей организации за применение этого знания* в целях достижения наивысшей эффективности труда. Ответственность руководителей предусматривает появление у них новых обязанностей, которые, по мнению Ф.Тейлора объединяются в четыре основные группы:

- обязанности по выработке научного фундамента для каждого отдельного действия во всех разновидностях труда, применяемых на предприятии;
- отбор, обучение и развитие каждого работника;
- сотрудничество с работниками в направлении достижения соответствия их деятельности научным принципам;
- почти равномерное распределение труда и ответственности между администрацией предприятия и его работниками, тогда как в прошлом почти весь труд целиком и большая часть ответственности за него были возложены на рабочих. [4]

Развивая идеи научного менеджмента, А.Файоль сформулировал положение о том, что управленческая деятельность универсальна для любой организации. Исходя из этого, он дал определение менеджмента, которое включает пять элементов:

- *предвидение и планирование* (оценка будущего и составление плана деятельности);
- *организация* (построение структуры деятельности);
- *распоряжение* (поддержка активности персонала);
- *координация* (обеспечение взаимосвязи всех сотрудников);
- *контроль* (наблюдение за тем, чтобы работа осуществлялась в соответствии с правилами и планами). [5]

Признавая *ценность понимания будущего* руководителем, без прогноза которого невозможно обеспечить выживаемость и развитие организации, А.Файоля, считал процесс предвидения центральным в управленческой деятельности. Для успешного функционирования организация обязательно нуждается в плане, который должен обеспечить оптимальное использование имеющихся у нее ресурсов. При этом полнота понимания будущего становится все более зависимой от понимания возможностей: нереализованных; существующих сегодня и порождающих перспективы; несуществующих или отсутствующих, но детерминирующих потребность в планировании. Вместе с тем, если ближайшее будущее, которое всегда есть в наличных возможностях, концептуально относится к настоящему времени, то будущее как таковое небытийственно в принципе в отличие от событийности прошлого и бытийственности настоящего.

Утверждение эффективности как ценности управления предполагает построение организации, которая даст возможность реализовывать ее основные цели оптимальным образом. Центральным моментом здесь является наличие структуры, в которой планы эффективно разрабатываются и выполняются, обеспечивается единство распоряжений, ясное определение ответственности, точные решения.

---

---

Организационная структура обеспечивает достижение целей организации путем отработки распоряжений, поддерживающих направляемую руководителем активность персонала. Такая *управляемая активность работников* представляет собой одну из ценностей управленца. Она обеспечивается благодаря наличию у руководителя возможности не только отдавать распоряжения, но и демонстрировать личный пример, знания дела и подчиненных, непрерывно контактировать с персоналом. Управляемая активность представляет собой и способ преодоления узких, рационально понимаемых личных интересов работников, которые рассматривались как ведущие мотивы их трудовой деятельности.

Определяя характер взаимоотношений между руководителем и подчиненными, между различными подразделениями организации, менеджмент выявил проблему необходимости координации усилий различных субъектов, выполняющих совместную деятельность. Решить ее невозможно без *принятия всеми работающими целей организации как значимых для них ценностей*, так как главная задача научного управления - «максимальное обеспечение максимального процветания нанимателя вместе с максимальным процветанием каждого нанятого работника». [6] Для нанимателя «максимальное процветание» включает не просто максимальную прибыль за короткое время, а развитие всех сфер деятельности предприятия до состояния постоянного процветания. Для сотрудников «максимальное процветание» означает не просто непосредственно более высокую зарплату, но также и возможности их роста, с тем, чтобы они могли эффективно работать на самых высоких ступенях работы, соответствующих их личным возможностям. Однако анализ классических научных теорий управления показывает, что оно не признавало значимость принятия всеми работающими целей организации как ведущей ценности, поскольку концентрировали свое внимание на ценностных различиях руководителей и работников.

Вместе с тем взаимная зависимость руководителей и рабочих и необходимость их совместной работы в направлении общей цели увеличения процветания всех были достаточно очевидны для теоретиков классического научного управления. Однако чаще всего они оценивали практику современного для их времени управления как неэффективную. Причинами неэффективности они считали:

- ошибочное убеждение рабочих, что любое увеличение производительности труда неизбежно приведет к безработице;
- несовершенные системы управления, которые заставляют рабочих ограничивать производительность с целью защиты своих интересов («систематическое увивливание от работы»);
- неэффективные, требующие больших затрат усилий кустарные методы работы, основанные на «здравом смысле». [7]

Выделение этих причин является констатацией факта *непризнания* руководителями и работниками *ценности взаимного доверия*, что показывает декларативный характер утверждений теоретиков школы классического научного управления о значимости принятия всеми работающими целей организации как важных для них ценностей. Это породило значительное внимание к осуществлению контрольных функций менеджера.

Таким образом, контроль признавался в научном менеджменте как логически конечный элемент системы управления, состоящий в «наблюдении за тем, чтобы все происходило в соответствии с установленными правилами и точными распоряжениями». [8] Для того, чтобы быть эффективным, контроль должен осуществляться быстро, а по его итогам должна быть предусмотрена система штрафных санкций.

Самым эффективным способом обеспечения указанных требований считалось отделение функций, связанных с проверкой, от функций производственных отделов организации, работу которых необходимо контролировать, что усиливало взаимное недоверие между руководителями и работниками, непосредственно занятыми производственными функциями.

На основании анализа теорий классической научной школы управления к ценностям руководителя ее теории относили:

- ценности научного знания и ответственности руководителей организации за применение этого знания в целях достижения наивысшей эффективности труда;
- ценность понимания будущего руководителем;
- ценность обеспечения управляемой активности работников;
- ценность стабильности, которая является ведущей в бюрократической системе управления.

Ведущей же ценностью работников теории классической научной школы управления считали рационально понимаемый, свой собственный интерес. По их мнению, осознание интересов происходит в процессе постоянного сравнения, сопоставления жизненного положения работающих между собой. Это сужает представление о работающем до уровня рационально-экономической личности, для которой экономические стимулы являются основными мотиваторами трудовой деятельности. Поскольку ведущие ценности руководителей и работников различны, то классическая научная школа менеджмента основное внимание уделила разработке принципов управления с опорой на администрирование и осуществление контрольной функции. Данные принципы описаны А.Файолем в книге «Общее и промышленное управление». К их числу относятся:

- разделение труда – специализация, позволяющая работнику быть более квалифицированным и продуктивным;
- власть - право отдавать распоряжения, с помощью которых осуществляется распределение ответственности;
- дисциплина - соблюдение соглашений, имеющих предметом послушание, усердие, деятельность и внешние знаки уважения;
- единоначалие, предусматривающее, что подчиненному может давать приказание относительно какого-либо действия только один начальник;
- единство руководства, означающее, что существует один руководитель и одна программа для осуществления совокупности операций, преследующих одну и ту же цель;
- подчинение частных интересов общим, предполагающее, что руководство должно обеспечивать первостепенность целей организации по сравнению с целями работников;
- сочетание вознаграждения за труд с мерами взыскания за провинности и ошибки;
- иерархия, которая предполагает наличие нескольких уровней управления;
- централизация управления, предусматривающая принятие стратегических управленческих решений на высшем уровне управления организацией;
- порядок, обеспечивающий минимизацию потерь рабочего времени и обеспечивающий рациональное использование материалов;
- справедливость распределения оплаты труда и вознаграждений;
- постоянство кадрового состава, позволяющее исключить затраты на частую подготовку кадров;

- инициатива, предусматривающая проявление самостоятельной активности руководителей и работников;
- дух корпорации, предполагающий единые правила поведения членов организации в процессе труда. [9]

В наивысшей степени данные принципы реализуются при бюрократическом типе управления, ведущей ценностью которого выступает *стабильность, которая в той или иной мере сочетается с указанными выше ценностями классического научного управления*. Бюрократический тип управления характеризуется тем, что деятельность, требуемая для целей бюрократически управляемой структуры, распределяется фиксированным образом в виде официальных обязанностей. Право отдавать команды, необходимые для выполнения этих обязанностей, распределяется на стабильной основе, и строго регулируются правилами, включающими методы принуждения. При этом осуществляется методичное обеспечение регулярного выполнения данных обязанностей и реализации соответствующих прав; на работу принимаются только лица, имеющие соответствующую квалификацию.

Бюрократическая иерархия подразумевает систему с твердым порядком субординации, при которой высшие органы контролируют низшие на основе письменно зафиксированных документов. Бюрократическое управление следует основным правилам, которые относительно стабильны и отличаются большей или меньшей полнотой.

Рациональность бюрократической организации проявляется в способности «просчитать» последствия собственных действий, что возможно только в достаточно стабильной ситуации. Благодаря иерархии власти и системе правил обеспечивается контроль за действиями сотрудников, в чем и проявляется деперсонализация. Благодаря найму специалистов, отвечающих за определенные области деятельности, и использованию соответствующих письменных документов, достигается соединение передовых научных знаний и фиксированного прошлого опыта, обеспечивающего стабильность и воспроизводимость различного социального опыта. Наряду с ними, ведущей ценностью для руководителя бюрократической организации и ее сотрудников выступает *лояльность*, которая представляет собой преданность не персональным, а функциональным целям.

Бюрократия имеет следующие преимущества:

- поведение сотрудников предсказуемо, поскольку каждый включен в иерархию управления;
- конфликты между работниками редки, так как сфера деятельности каждого регламентирована;
- назначение сотрудников на должности и их служебный рост зависят от их заслуг и профессиональной квалификации;
- работники становятся высококвалифицированными специалистами в своей работе, поскольку именно в ней специализируются;
- в организации приоритетны должности, а не личности, что обеспечивает устойчивость организации при замещении должностей и перестановке кадров. [10]

С точки зрения М.Вебера, бюрократическая организация — технически наиболее эффективная форма из всех возможных организаций. «Точность, скорость, однозначность, знание дела, последовательность, такт, единство, строгая субординация, уменьшение трений, затрат материальных и людских ресурсов — все это достигает максимального развития в бюрократической, системе». [11] Опираясь на эти преимущества, можно сделать вывод, что бюрократическая организация наиболее

лее целесообразна при больших размерах производства и большом количестве персонала.

Недостатки бюрократической организации также являются следствиями исповедуемых в ней принципов управления, базирующихся на ценностях классической научной школы менеджмента. К ним относятся:

- большое внимание сотрудников формальной стороне деятельности организации в ущерб развитию неформальных отношений, взаимодействию;
- слабая заинтересованность работников в успехе организации в целом;
- конформизм в поведении сотрудников, который является следствием жесткой регламентации их обязанностей;
- сдерживание возможностей для продвижения сотрудников на более высокие должности ввиду наличия многочисленных формальных требований к кандидатам.

*Альтернативу классическому научному менеджменту, ориентированному на натурализм и даже механицизм, представляют концепции, разработанные в рамках школы «человеческих отношений» и «организационного гуманизма». В противоположность классическому менеджменту в центре внимания представителей школ человеческих отношений и организационного гуманизма находится субъективный аспект организационного поведения работников. Если в рамках натуралистического подхода социальная реальность объективируется, рассматривается по аналогии с природными объектами, то в рамках противоположного, антинатуралистического подхода социальная реальность субъективируется, принципиально рассматривается как продукт деятельности субъектов. Субъективные аспекты выступают здесь в качестве основополагающего фактора социальной жизни. Однако субъективный план рассмотрения является в развитых ими концепциях фактически единственным, так что концепции оказываются почти такими же односторонними, «одномерными», как и концепции классического менеджмента. [12]*

Сторонники школы «человеческих отношений» настаивают на более широкой трактовке субъекта действия и познания. В рамках натурализма и классического идеализма субъект «суживался» до носителя только «разума» или узко практически ориентированного индивида («экономического человека» А. Смита). Представители школы «человеческих отношений» хотели бы понимать человека, работника во всем богатстве его способностей и потенций, человека «во всей его жизненной полноте» [13], человека со всеми его чувствами, желаниями и интересами.

Основным положениями школы человеческих отношений являются утверждения о том, что:

- организация — это социальная, а не только технико-экономическая система;
- человека мотивируют не только деньги, но и множество разнообразных потребностей;
- работники зависят друг от друга; поведение человека часто определяется социальным контекстом (взаимоотношения в группе, психологический климат);
- групповые нормы и установки, формирующиеся в неформальной рабочей группе, являются важнейшим фактором, определяющим производительность труда отдельных работников;
- управление — это лишь один из факторов, оказывающих влияние на поведение и результаты деятельности работников, неформальная рабочая группа оказывает часто гораздо более сильное воздействие;
- требования к рабочему поведению являются гораздо более сложными, чем записано в должностных инструкциях;

- распространение информации в организации затрагивает не только производственно-экономические аспекты работы, но и чувства людей;
- для достижения высоких результатов и принятия взвешенных технических или экономических решений важна командная работа;
- удовлетворенность работников своим трудом ведет к возрастанию его производительности;
- руководство людьми требует обладания эффективными социальными навыками, а не только знаниями и навыками в конкретной профессиональной области.

Роль этой школы состоит в демонстрации руководителям ценности психологических знаний. Теория управления постепенно и во все большей мере начинает отходить от жесткорационалистических подходов и переходит к разработке так называемых «мягких» схем управления, учитывающих психологические особенности человека.

Хоторнские исследования Э.Мэйо, доказали, что для работающих одним из ведущих результатов труда является *удовлетворение от процесса работы*, которая воспринимается ими как ценность. Достижение работниками удовлетворения от процесса работы возможно благодаря признанию руководителями ценностей *свободы, доверия и взаимодействия*. Работники экспериментальной группы Э.Мэйо испытывали его, так как имели большую свободу действий в их рабочем окружении и контроле над планированием собственного рабочего времени, чем работники контрольной группы. В результате работники, участвовавшие в эксперименте, стали социальной группой со своими собственными стандартами деятельности и ожиданиями. За счет их обособления от остальных работающих и путем интенсификации взаимодействия и кооперации внутри группы, в ней возникли неформальные нормы поведения. Группа стала единым, сплоченным коллективом. При этом руководитель группы испытывал личный интерес к каждой работнице и демонстрировал гордость успехами коллектива. В результате у работников и у руководителей развилась потребность в соучастии и сложилась совершенно новая модель работы.

Но проблемы взаимодействия и сотрудничества рабочих и менеджеров возникли из-за эмоционального отношения рабочих к текущим проблемам, при игнорировании ими аргументов, основанных на объективном анализе трудностей и задач производства. Рабочие, как выяснил Э.Мэйо, были активизированы «логикой настроения», вытекающей из принятия ими как доминирующей ценности удовлетворенности от процесса труда, в то время как менеджеры - «логикой стоимости и эффективности», которая является следствием доминирования ценностей классического менеджмента. Э.Мэйо показал, что если это противоречие не учитывается руководством, и не принимаются меры для его сглаживания, конфликт неизбежен. Однако такой конфликт может возникать периодически вследствие конфликта ценностей руководителей, принимающих ценности классической школы научного менеджмента, и работниками, ориентированными на ценности школы «человеческих отношений».

Хоторнские исследования позволили Э.Мэйо сделать обобщение, согласно которому прежние представления о том, что каждый работник в своем организационном поведении преследует только узкий, рационально понимаемый, свой собственный интерес, который может рассматриваться как ведущая ценность трудовой деятельности, не соответствуют действительности. Заслугой Э.Мэйо можно считать то, что он по сути дела впервые признал ценность взаимного доверия руководителя и работников, утверждая что «управление добывается успехов или терпит неудачу

в той пропорции, в которой оно безоговорочно принимается группой как власть и лидер». [14]

Однако исследования, проведенные в рамках школы «человеческих отношений» практически не учитывали влияние формальной структуры организации на ее членов и рационально-экономические стимулы, не признавая тем самым ценность стремления к эффективному достижению целей посредством рационализации деятельности. В последующих исследованиях обнаружилось, что в противоположность точке зрения последователей Э.Мэйно, для части рабочих, занятых на производстве, экономические стимулы служили гораздо более эффективными мотиваторами, чем внеэкономические. Другие исследования позволили сделать аналогичные выводы по поводу денежных вознаграждений, значимость которых зависела от разницы по сравнению с заработной платой или окладом.

Школа «организационного гуманизма» в менеджменте, представители которой проводили свои исследования в 40-е – 50-е гг. двадцатого века, также акцентировала внимание на значимости для управления социально-психологических факторов, которые являются следствием признания ценностей свободы, доверия и взаимодействия. Однако в центре исследований этой школы оказывалось не отношение «рабочий-начальник», а *отношение рабочих к работе как таковой*, которое расценивалось как главный ценностный фактор в поддержке мотиваций и получении удовлетворения от работы.

С точки зрения последователей теории «организационного гуманизма» работа является основным интересом в жизни рабочего, а не просто тем, чем занимаются по необходимости, а значит, она является ведущей ценностью для него (А.Маслоу). Ей присущ некоторый изначальный интерес, который сам по себе может служить стимулом для работника выполнять ее хорошо. Кроме того, люди работают для того, чтобы *удовлетворять потребности и желания*, как связанные с работой, так и независимо от нее. Достижение этого удовлетворения является ценностью, связанной с самыми фундаментальными причинами, побуждающими заниматься трудовой деятельностью.

Одно из самых важных исследований в области «организационного гуманизма» выполнил А. Маслоу. Он писал о «самореализующемся» работнике, который достигает самого высокого уровня вовлеченности в работу посредством максимального использования своих творческих способностей и личной независимости. Согласно А. Маслоу, работник обладает иерархией потребностей, каждый уровень которой надо удовлетворить, прежде чем человек сможет перейти на следующий. [15] Высший уровень иерархии потребностей по Маслоу — это самоактуализация, ощущение личной реализации, которое возникает благодаря независимому, творческому и ответственному выполнению работы. Отсюда можно сделать вывод о *ценности самоактуализирующегося человека и его творческого труда* для управления организацией.

Таким образом, первые научные школы менеджмента: школа классического научного управления, школа «человеческих отношений» и «организационного гуманизма» положили основу формирования системы его ценностей, определяющей содержание и формы управленческой деятельности.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Жюльен Ф. Трактат об эффективности. - М., 1999. – С. 12.
2. Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990. - С. 86 – 87.

3. Тейлор Ф. У. Принципы научного менеджмента. - М., 1991. – С. 18.
4. Там же. – С. 27.
5. Файоль А. Общее и промышленное управление. - М., 1992. – С. 14.
6. Тейлор Ф. У. Принципы научного менеджмента. - М., 1991. – С. 31.
7. Файоль А. Общее и промышленное управление. - М., 1992. – С. 87.
8. Там же. – С. 73.
9. Там же. – С. 15 – 16.
10. Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990. - С. 97 – 98.
11. Там же. – С. 111.
12. Виханский О.С., Наумов А.И. Менеджмент: человек, стратегия, организация, процесс. - М., 1995. – С. 35.
13. Dilthey W. Gesammelte Schriften. Leipzig; Berlin, 1925. – P. 123.
14. Mayo E. The Social Problems of an Industrial Civilization. - New York, Longmans, 1945. – P. 237.
15. Maslow A. Motivation and Personality. -New York, 1954. – P. 24.

*Аннотация:* В статье рассматриваются системы ценностей, лежащие в основе классической школы научного управления, представленной известными учеными Ф.Тейлором, А.Файолем, М.Вебером; школа «человеческих отношений» и «организационного гуманизма» в менеджменте, основателями которой являются Э.Мэйо и А.Маслоу. Автор обосновано положение, согласно которому основной ценностью классической школы научного управления является стремление к эффективному достижению целей посредством рационализации деятельности, в то время как школа «человеческих отношений» и «организационного гуманизма» доминирующими ценностями признает ценности свободы, доверия и взаимодействия. Эти ценностные отличия определяют особенности содержания теорий управления, разработанных основателями данных научных школ и их последователями.

*Annotation:* The systems of values which are in the base of classical school of scientific management, presented by well-known scientists F.W.Taylor, H.Fayol, M.Weber and also «human relations» or «organization humanism» school founded by E.Mayo and A.Maslow are analyzed in the paper. The author has grounded the statement that the main value of classical school is the effective achievement of aims by means of rationalization of work, while «human relations» or «organization humanism» school considers freedom, confidence and co-operation as dominating values. These differences define the peculiarities of management theories made by the founders of these schools and by their followers.

### Национальная политическая культура в условиях глобализации

В середине 20 века для политической науки отчетливо проявилась ограниченность институционального подхода и необходимость выйти за рамки нормативного, формально-юридического описания политических режимов и политической системы общества, так как одни и те же политические институты функционировали по-разному в различных странах. В данном случае можно было предположить, что именно политическая культура влияет на процессы адаптации политических институтов в инокультурной среде. Действительно, характер политической культуры оказывает существенное влияние на политические процессы в том или ином государстве, повышая или, напротив, снижая политическую стабильность политической системы, и оказывает влияние на особенности функционирования одних и тех же политических институтов в разных странах.

Более того, в зависимости от особенностей политической культуры различаются воззрения и представления населения отдельных регионов и стран о том, как должны действовать институты политической системы, каковы права и обязанности гражданина перед обществом, каким должно быть политическое поведение граждан. Именно поэтому политическая культура влияет на политическую жизнь общества, на особенности политической системы общества, её институциональные особенности, а также на все аспекты управления, политического участия, национальные особенности взаимодействия политики, права и экономики, взаимоотношение государства и институтов гражданского общества. Поэтому уже в середине 20 века появилась необходимость в обращении к социокультурным условиям функционирования политических институтов.

Рассмотрим данную проблему на основе анализа англо- и русскоязычной научной литературы. Весомый вклад в изучение феномена политической культуры внесли Г. Алмонд, С. Верба, Л. Пай. Среди современных известных российских исследователей политической культуры можно выделить К.С. Гаджиева, А.С. Панарина, А.И. Соловьева и других не менее известных исследователей. Синтезируя подходы зарубежных классиков и отечественных корифеев политической науки, *политическую культуру* можно определить как систему политических верований, символов и ценностей, определяющих ситуацию, в которой происходит политическое действие. Так, Л. Пай под политической культурой понимал сочетание политической идеологии, национального характера и духа, национальной политической психологии и фундаментальных ценностей народа. Он утверждал, что «охватывая политические ориентации, как лидеров, так и простых граждан, политическая культура шире таких понятий, как политический стиль или действующий кодекс, которые концентрируют внимание на поведении элиты» [19].

Психологический подход (школа Г. Алмонда) рассматривает политическую культуру как некий набор психологических символов, с помощью которых люди передают и выражают свои чувства и ценности в политике. Каждая общность людей устанавливает более или менее постоянные правила использования символов для обеспечения быстроты и верности коммуникации. Сторонники данного подхода утверждают, что политический символизм, эмоциональные и нормативные взаимосвязи между государством и гражданами и исторический опыт, а не политическая структура, влияют на национальную специфику функционирования политических

---

---

институтов и политическую практику.

Таким образом, Г. Альмонд, отвечая на вопрос: «почему политические системы с внешне одинаковым политическими институтами функционируют с различной эффективностью?» утверждал, что политическая культура определяет не только качество политической системы, но и своеобразие внешне схожих политических систем. Как утверждают сторонники данного подхода, каждая политическая система окружена особым типом политической ориентации на политические действия, а именно, политической культурой. В связи с этим Г. Альмонд и С. Верба определили политическую культуру как «особую модель ориентаций на политические объекты» [12, Р. 17]. Политические ориентации рассматривались ими как предрасположенность к определенным моделям политического поведения и как готовность действовать и реагировать определенным образом на те или иные объекты, под влиянием традиций, исторической памяти, мотивов, норм, чувств и символов.

В той или иной политической культуре существенную роль играют эмоционально окрашенные «установки» (attitudes), в соответствии с которыми производится оценка внешней реальности и выбор поведения. Изменение «познавательной карты» (cognitive map), столь разнообразной у различных людей и групп, представляет собой долгосрочный исторический процесс, эмоциональные аспекты установок непосредственно воздействуют на поведения, а различные комбинации того и другого определяют политическую ориентацию индивида. По мнению Г. Альмонда, все указанные выше факторы и составляют исторически сложившуюся политическую культуру [13; 1; 2].

Не отрицая значимости воззрений Г. Альмонда, К.С. Гаджиев отмечает, что политические культуры неоднородны и по своей структуре они бывают гомогенными и интегрированными. К гомогенным относятся те политические культуры, в которых преобладают однородные элементы и представления, устоявшиеся и укоренившиеся. Интегрированные политические культуры включают в себя элементы субкультуры и периферии. Применительно к политической культуре мы можем говорить о ее «ядре» и «периферии». Ядро политической культуры составляют наиболее типичные, глубоко укоренившиеся, характерные для большинства членов общества ценности, представления, модели поведения, нормы. Периферию составляют начинающие утрачивать прежнее значение элементы, а также нарождающиеся новые. В зависимости от содержания и структуры ориентаций осуществляется дифференциация общества на группы и «субкультуры». Политическая субкультура представляет отдельный фрагмент в общей политической культуре. Особенно характерно данное явление для полиэтнических, федеративных и многоконфессиональных стран, а также для государств, процесс формирования которых был растянут во времени [6, С. 23-25]. Итак, классические исследования утверждают, что политическая культура общества или региона складывается под влиянием событий истории и развитием культурных процессов.

В настоящее время на трансформацию политической культуры национального государства влияют не только эндогенные факторы, такие как национальная история, традиции, религия, специфические коды поведения населения той или иной территории, но и социальные, политические и экономические аспекты процессов глобализации. Термин «глобализация» относится к тем политическим, социальным и экономическим процессам, а также к технологическим нововведениям в области СМИ и информационных технологий, под воздействием которых социальные отношения приобретают относительно лишённые расстояния и границ качества, а

мир рассматривается как единое место. Глобализация приводит к интенсификации экономических, политических, социальных и культурных отношений через границы регионов и национальных государств, интернационализации социальных, экономических, политических, культурных процессов. Главной характеристикой этих трансграничных взаимодействий индивидов и организаций является то, что они не инициируются национальными правительствами. В результате интенсификации связей между национальными владениями сегодня резко возросла взаимосвязь и взаимозависимость стран и регионов.

В силу действия указанных выше факторов, в настоящее время национальные и региональные органы управления вынуждены решать не только локальные проблемы, но и проблемы глобального характера. Несмотря на то, что процессы глобализации являются одними из ключевых факторов современной международной политики, глобализация - не единственная движущая сила международных политических и экономических процессов. Более того, глобализация не является процессом, направленным на гомогенизацию экономической и социальной среды и не является панацеей от экономических, социальных, политических и культурных проблем, с которыми сталкиваются отдельные страны и регионы. Несмотря на концепцию мира как единого пространства и снижение значения географических преград, процессы глобализации не могут устранить значимость территории суверенных государств и их культурных различий.

В контексте доминирования «неолиберальной» модели глобализации активными акторами международной политики являются не только государства, политические лидеры, международные и наднациональные политические институты, но и отдельные творческие личности, неправительственные организации, а также социальные общности, объединенные по корпоративному признаку и ряд неполитических институтов (ТНК, СМИ, финансовые институты). Идеи «постсуверенного правительства» (postsovereign governance), «глобального правительства» (global governance), «глобальной демократии», «глобального гражданского участия» (global civic activism), «глобальных социальных движений» (global social movements) и «глобального гражданского общества», а также усиливающееся вмешательство мегакорпораций, транснациональных и мультинациональных корпораций и других акторов международных отношений в политическую жизнь национального государства, казалось бы, превращают политическую культуру национального суверенного государства в провинциальную и «местечковую».

Однако, политическая действительность несколько сложнее «описанного» выше утверждения. Так, создавая новую технологическую, информационную, социально-экономическую и социокультурную среду, процессы глобализации не только унифицируют образ жизни и моделей социального поведения в крупных мегаполисах, но и обостряют проблемы культурного и цивилизационного развития. Экономические, социальные и политические последствия процессов глобализации посредством унификации политической и управленческой практики угрожают существующим политическим культурам, традициям, институтам. Единственное позитивное событие, о котором вряд ли можно сожалеть – это практически полное исчезновение тоталитарной культуры, ныне представленной только на Кубе и в КНДР. В других случаях, политическая культура национальных государств вынуждена трансформироваться к нормам постсуверенной глобальной политической культуры.

При построении долгосрочных политических прогнозов развития такого феномена как политическая культура в глобализирующемся и изменяющемся мире,

---

---

современные исследователи практически не способны использовать теоретико-методологические наработки предшественников. Возможно, этим и можно объяснить то, что проблема трансформации политической культуры современного национального государства под влиянием процессов глобализации является одним из самых интригующих и одновременно малоизученных вопросов в научной литературе. Несмотря на многочисленные публикации в англо- и русскоязычной литературе, в которых изучался вопрос влияния глобализации на национальную культуру, в последние годы было издано сравнительно мало англо – и русскоязычных монографий и статей, посвященных влиянию процессов глобализации на национальную или региональную политическую культуру.

Тем не менее, следует выделить отдельные монографии и статьи ведущих русскоязычных авторов, в которых рассмотрены некоторые из проблем влияния процессов глобализации на политическую культуру. Почти классическим примером исследования данной проблемы является вышедшая более девяти лет назад коллективная монография В.О. Рукавишниковой, Л. Халмана и П. Эстер, посвященная сравнительному анализу политических культур в странах Запада и России в контексте изучения влияния глобальных ценностей на социальную динамику и национально-государственные идентичности. Авторы монографии также обсуждают ключевое для данного исследования понятие «политическая культура» в контексте социальных изменений в постиндустриальном западном обществе, а также реалий посткоммунистической Восточной Европы [8].

Новое тысячелетие обусловило поиск исследователями новаторских подходов к исследованию влияния процессов глобализации на политическую культуру современного государства. В монографии «Политические институты на рубеже тысячелетий» дан анализ воздействия процессов глобализации и информатизации на эволюцию политических институтов и политической культуры в странах Запада и Российской Федерации в контексте западного опыта и перспектив российской политической институционализации. Также выявлена роль влияния политической культуры на становление отдельных институтов политической системы партий, групп корпоративного представительства, некоммерческих организаций гражданского общества на рубеже XX-XXI веков [7]. В монографии С.М. Шахрая «Глобализация в современном мире: политико-правовые аспекты» рассматривается воздействие глобализации на всю совокупность общественных процессов в целом, и политическую культуру в частности, как на уровне регионов мира, так и отдельных государств [11]. Сравнительно недавно была издана монография профессора МВШСЭН В.С. Малаховой «Государство в условиях глобализации», в которой представлен краткий обзор современных концепций анализа политической культуры в области политической философии, компаративистики и политического анализа [3].

Невозможно не упомянуть некоторые из наиболее известных статей современных российских исследователей, в которых рассматриваются взаимодействие глобальных процессов и политической культуры. Статья В.И. Пантина и В.В. Лапкина «Эволюционное усложнение политических систем: проблемы методологии и исследования» посвящена методологическим проблемам изучения эволюционной динамики политических систем и политической культуры, а также роли глобализации как фактора ускорения политического развития отдельных политических систем и международной политической системы в целом. Авторы также обращают внимание на «неравномерность» воздействия социально-политических процессов глобализации на политическую культуру [5]. Н.Н. Федотова в статье «Кризис идентичности

в условиях глобализации» отмечает, что «процесс глобализации обостряет проблемы идентичности национальной политической культуры», поскольку политическая культура не является изолированным явлением, однако большая часть статьи рассматривает вопросы воздействия глобализации на национальную культуру как подсистему в области глобальной культуры, находящейся «в различных зависимостях с другими составными ее частями: экономической, правовой, моральной, управленческой, религиозной и т.д.» [9, С.56.] В статье Т.В. Мусиенко «Социокультурные и политические проблемы глобального развития» рассматривается взаимосвязь обеспечения глобальной безопасности и политической культуры на основе кросс-культурного сравнения и исследования политических культур различных стран мира, а также процесса изменения ценностей в условиях модернизации и глобализации за последние десятилетия. В статье подчеркивается функциональное значение политической культуры как фактора обеспечения безопасности и выживания политической системы [4].

Несмотря на огромное количество публикаций, посвященных социокультурным аспектам глобализации, лишь немногие англоязычные монографии посвящены проблеме влияния глобальных процессов на политическую культуру в глобальном, региональном и локальном масштабе. Так, профессор экономики Парижского университета Дэниэль Коэн в монографии «Глобализация и её враги» предложил критический подход к современным процессам «глобализации как вестернизации» и их влияния на политическую культуру стран «третьего» мира. По его мнению, глобализация как вестернизация продолжает колониальную политику западных держав по выкачиванию ресурсов, в том числе и культурных, из слаборазвитых стран [15]. Его немецкий коллега О. Хоффе в монографии «Демократия в эпоху глобализации» анализирует влияние глобализации на политические структуры и политическую культуру общества и утверждает, что политическая культура классического национального государства в скором времени претерпит существенные изменения под влиянием космополитических ценностей «глобального общества» [17].

Немногочисленные англоязычные статьи не могут компенсировать недостаток монографий, посвященных влиянию глобализации на национальную культуру. Статья известного американского политолога Дэниэля Элазара, посвященная взаимосвязи феномена глобализации и политической культуры стран и регионов, утверждает, что наблюдается прямое влияние экономических, технологических, социальных новшеств на изменение политической культуры, так как, по мнению автора, политическая культура, как и культура вообще, имеет тенденцию к медленным изменениям. Отвечая на вопрос, каков вклад глобализации в изменения, происходящие в политических культурах, Элазар уклончиво утверждает, что социокультурные и политические процессы глобализации, которые распространяют нормы рынка и гражданские ценности прав человека, являются главной движущей силой изменений в современной политической культуре, но данные изменения имеют различную динамику в различных регионах земного шара. При этом Элазар выделяет девять таких регионов: англо-саксонские страны, Северо-Западную (протестантскую) Европу, Южную (католическую) Европу, Восточную Европу (Евразия), Латинскую Америку, Ближний Восток и Северную Африку, Средний Восток, Юго-Восточную Азию и «черную» Африку, не проясняя в дальнейшем свою точку зрения о влиянии процессов глобализации на политическую культуру данных регионов [16].

В статье Дэвида Кэмерона и Дженис Стейн из университета Торонто отмечается, что влияние глобализации на социальные и политические структуры обуслов-

---

---

лено восприимчивостью политической культуры той или иной страны к ценностям «глобальной политической культуры», то есть к тем ценностям, которые стимулируют индивидуальное и коллективное политическое участие в рамках гражданского общества [14]. Однако, следует отметить, что индивидуальное и коллективное действие, как и гражданские инициативы, не являются позитивными *per se* и способны привести как к позитивным, так и дисфункциональным явлениям в политической жизни общества. При этом авторы также не указывают, каким образом глобальная политическая культура влияет на политическую культуру отдельной страны или региона.

В статье Келечи Кэйлу, профессора политической науки университета Северного Колорадо, глобализация рассматривается как универсальный проект, распространяющий демократические и капиталистические ценности, нацеленный на гомогенизацию практики управления на основе либеральной демократии, особенно в международных организациях и в не-западных государствах. По мнению Кэйлу, внедрение в политическую культуру не-западных стран ценностей западного мира позволит правительствам стран Африки и Юго-Восточной Азии решить внутренние расовые, родовые, религиозные и этнические противоречия в рамках идеологии политического либерализма [18].

Однако, суровая действительность, как политической жизни, так и политической культуры стран Юго-Восточной Азии и «черной» Африки показывает абсурдность данного подхода, так как в политической системе с традиционной политической культурой существуют глубокие противоречия между вестернизированной политической элитой и традиционно настроенными массами. В этих странах многочисленные социальные группы прилагают различные социокультурные нормы к политическому действию, часто принимающему форму непредсказуемого спонтанного насильственного действия. Более того, западные рациональные ценности в традиционной политической культуре часто открывают простор для политического насилия. Результатом такого рода структурных особенностей политической культуры традиционных обществ оказывается нестабильность политических режимов, постоянные колебания между демократией и авторитаризмом.

Подводя итог анализу литературы, посвященной рассмотрению влияния глобализации на региональную и локальную политическую культуру, можно констатировать тот факт, что данная проблема недостаточно полно представлена в научных публикациях. Поэтому из-за недостаточной разработанности данной проблемы многим исследователям приходится повторять классические или постмодернистские доводы и аргументы, что несколько снижает как качество исследований, так и новизну идей. Тем не менее, классические работы европейских и американских ученых, посвященных проблемам политической культуры, способны предоставить современным исследователям глобализационных процессов не только методологический, но и концептуальный аппарат для дальнейших разработок проблемы влияния глобализации на политическую культуру.

Если воспользоваться классической типологией, данной Г. Альмондом [13] для изучения влияния экономических и социальных процессов «неолиберальной» глобализации на политическую культуру, то можно отметить следующие особенности: В странах «третьего» и «четвертого» миров, в которых доминирует традиционная политическая культура, процессы глобализации создают причудливую смесь из доиндустриальных, индустриальных и постсовременных ценностей и ориентаций на политические институты. Такая амальгама различных политических убеждений

в традиционной политической культуре способна привести к доминирующей роли одной партии или охлократии, политической нестабильности и традиционализму как стремлению вернуть гармонию «золотого века» доиндустриального или индустриального состояния. В таких странах «третьего» и «четвертого» миров характерна политическая система с низкой степенью структурной дифференциации (отсутствием стабильного разделение политического труда) и высокой степенью смещения (подмены) ролей, когда бюрократия исполняет законодательные функции и то же самое может делать армия.

В континентально-европейской политической культуре социальные и экономические издержки процессов глобализации (массовая миграция из стран Азии и Африки, конкуренция европейского среднего класса, фермеров и пролетариата с более «дешевыми» тружениками и производителями стран «третьего мира») порождают у граждан «старой Европы» недоверие к наднациональным политическим институтам и ориентацию на харизматического лидера. Также распространение рыночно-ориентированных и космополитически-либеральных ценностей глобальной культуры в фрагментированной и формально рационализированной континентально-европейской политической культуре приводит к общей деморализации политической жизни, политической апатии и политическому конформизму, что чревато цезаристскими переворотами.

Можно также утверждать, что политическая культура в континентально-европейских странах не адаптирована к ценностям глобализации по англо-американским моделям буржуазно-либеральной демократии, основой которой является рациональный «политический рынок» и «политическая игра», с ясными правилами при относительно невысоких «ставках». Поэтому автор склоняется к мысли, что внедрение в континентально-европейскую политическую культуру образцов политического поведения, политических и социальных технологий, характерных для англо-саксонских стран и основанных на осуществлении политики как конкуренции между различными профессиональными или этническими заинтересованными группами повлечет за собой дальнейшую фрагментацию на уровне идеологии и политических организаций в «старой Европе».

Рассматривая влияние глобальных процессов на политическую культуру, можно также отметить, что в современном мире экономические и социальные последствия процессов глобализации приводят к конкуренции между универсальностью и региональными социокультурными различиями, влияющими на функционирование политических институтов. В современном мире большинство политических систем являются демократиями или претендуют на статус демократий. Однако, не только функционирование политических институтов, но и политический дискурс и политическая активность населения обусловлены культурными различиями и региональными предпочтениями. Было бы неверным утверждать, что демократические политические институты имеют для японцев точно такое же значение, как для французов или итальянцев. Также следует отметить, что на примере вторжения СССР в Афганистан и вторжения США в Ирак можно утверждать, что экспорт политических институтов и социальных технологий в страны с иной культурой фактически приводит к ослаблению и деградации общества-реципиента.

Словом, вызовы глобализации угрожают не только суверенитету стран «третьего мира», но и суверенному национальному государству как таковому. По мнению Ф. Фукуямы, «в эпоху глобализации происходит ослабление роли нации-государства и замена национальных интересов интересами международного бизнеса в лице

---

---

транснациональных корпораций» [10]. Но глобализация как процесс международных отношений, несмотря на ее недостатки и издержки, продолжает Фукуяма, является прогрессивным процессом, способствующим расширению и гомогенизации «рыночно-демократического» пространства. Однако невозможно согласиться с его утверждением, согласно которому, те факторы и акторы, которые способствуют глобализации, являются позитивными по своей сути; все, что противодействует глобализации — реакционное; а главным конфликтом современности является борьба сил интеграции («добра») и дезинтеграции («зла»)[10].

Не согласны с данным утверждением не только европейские ультраправые (Ж.-М. Ле Пен, Й. Хайдер, Дж. Фини), но и традиционно консервативные политики (британские тори, американские республиканцы).

Национальные и культурные различия в подходах к демократическим институтам и поведению государства как актора на международной арене представителей разных стран в действительности демонстрируют противоречия глобализации между регионализмом и культурными особенностями с одной стороны, и универсальным дискурсом, с другой стороны, между национальными государствами и наднациональными государствами, традиционными сообществами и транснациональными корпорациями. Так, одни государства (например, Соединенные Штаты, Великобритания, Израиль), в своем стремлении противостоять вызовам глобализации как угрозе национальному суверенитету осуществляют политику унитаризма (самостоятельных действий), пересмотра границ и сложившейся после второй мировой войны системы и практики международных отношений, а другие (например, государства-члены ЕС-15) осуществляют политику создания нового типа наднационального государства.

Подводя итоги изучению литературы о влиянии социальных, экономических и политических процессов глобализации на политическую культуру, надо отметить, что глобализация оказывает противоречивое и неравномерное воздействие на региональную, национальную и локальную политическую культуру. С одной стороны, построение глобального гражданского общества и развитие глобального политического активизма способствуют становлению демократических ценностей и навыков у граждан национального государства, участию личности в функционировании политической системы и в формировании национальной политики, а также становлению и развитию институтов правового государства и гражданского общества в странах «третьего» и «четвертого» миров.

С другой стороны, социальные и экономические издержки глобализации, неравенство доходов между «глобальным Югом» и «глобальным Севером» оказывают дестабилизирующее воздействие не только на слабые государства «третьего» и «четвертого» миров, но и на страны Запада, приводя к нестабильности политических систем, порождая время от времени повторяющиеся варианты авторитарных или квазидемократических систем, в которых преобладает политическая культура «верноподданных», отрицающая правомерность «культуры участия». В данных политических режимах многие слои населения лишены возможности выступать как уверенные в себе и обладающие опытом субъекты политики, они оказываются в ситуации политического отчуждения. В данной ситуации авторитарно ориентированные группы могут создавать впечатление «демократической игры» на основе популистских установок, что мы наблюдаем на примере некоторых государств региона Южной Америки, а также Восточной Европы.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Алмонд Г. Гражданская культура. Политические установки и демократии пяти наций // Политология: хрестоматия / Сост. М.А. Василик, М.С. Вершинин. М.: Гардарики, 1999. 843 с.
2. Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Политические исследования. 1992. №4. С. 122–134.
3. Малахова В.С. Государство в условиях глобализации. М.: КДУ, 2007.
4. Мусиенко Т.В. Социокультурные и политические проблемы глобального развития // CREDO NEW: теоретический журнал. 2004. № 3. [http://credo-new.narod.ru/credonew/03\\_04/9.htm](http://credo-new.narod.ru/credonew/03_04/9.htm)
5. Пантин В.И., Лапкин В.В. Эволюционное усложнение политических систем: проблемы методологии и исследования // Полис. 2002. № 2. С. 6-19.
6. Политическая культура: теория и национальные модели / Отв. ред. К. С. Гаджиев. Сост. Д. В. Гудименко. М., 1994.
7. Политические институты на рубеже тысячелетий / Отв. ред. К.Г.Холодковский. Дубна: «Феникс+», 2000.
8. Рукавишников В.О., Халман Л., Эстер П. Политические культуры и социальные изменения. Международные сравнения. М.: СОВПАДЕНИЕ, 1998. 368 с.
9. Федотова Н.Н. Кризис идентичности в условиях глобализации // Человек. 2003. № 6. С. 50-58.
10. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134-148.
11. Шахрай С.М. Глобализация в современном мире: политико-правовые аспекты. Санкт-Петербургский университет МВД России; Академия права, экономики и безопасности жизнедеятельности. СПб.: Фонд поддержки науки и образования в области правоохранительной деятельности «Университет», 2004. 168 с.
12. Almond G.A., and S. Verba. The civic culture: Political attitudes in five nations. Princeton: Princeton univ. Press, 1963.
13. Almond G. A., and S. Verba. The civic culture revisited: An analytic study. Boston; Toronto, 1980.
14. Cameron D., J. G. Stein. Globalization, Culture and Society: The State as Place Amidst Shifting Spaces // Canadian public policy – Analyse de politiques, Vol. XXVI. Supplement/Numero special. 2000. No. 2. P 16-32.
15. Cohen D. Globalization and Its Enemies. The MIT Press, 2007. 208 p.
16. Elazar D.J. Globalization Meets the World's Political Cultures. Jerusalem: JCPA, 1999. <http://www.jcpa.org/dje/articles3/polcult.htm>
17. Hуffe O. Democracy in an Age of Globalisation. Berlin: Springer, 2007. 354 p.
18. Kalu K.A. Globalization and its impact on Indigenous Governance Structures // South-western Journal of International Studies. March 2004. P. 29-60.
19. Pye L. Political Communication // The Blackwell Encyclopedia of Political Institutions. Oxford; New York, 1987.

*Аннотация:* В данной статье предоставлен философский и политологический анализ влияния глобализации как феномена современных международных отношений на региональную, национальную и локальную политическую культуру. В статье рассмотрены существующие подходы к глобализации как фактору изменения политической культуры, а также предложены концептуальные схемы анализа изменений политической культуры в странах Европы и «третьего» мира в начале XXI в.

*Ключевые слова:* политическая культура, политическая система, глобализация, система международных отношений, внешняя политика.

*Annotation:* Political culture at the age of globalization: The objective of this article is to examine the globalization as key factor of political culture transformation. The article deals with different approaches to contemporary studies of political culture phenomenon. The main purpose of the thesis - comprehensive analysis of the contemporary European and third world states political culture at the age of globalization. *Key words:* political culture, political system, globalization, actor, state, political relations, intergovernmental relations, foreign policy.

**Ерофеев И.В.,**  
Московский кооперативный институт,  
соискатель кафедры философии

### Анализ концепций доиндустриального, индустриального, постиндустриального общества

В исследовании «Естественный капитализм: грядущая промышленная революция» П.Хокен, Э.Ловинс и Х.Ловинс предприняли попытку преодолеть методологическую децентрализованность решения проблем, связанных с индустриальным и постиндустриальным обществом. «Целью должно стать решение каждой проблемы (или её устранение), которое обеспечивает одновременное решение других и не создаёт новых. Системный подход не только учитывает скрытые причинные связи, но и предлагает способы превращения вызовов в возможности. ... Интегральный подход поможет людям защитить не только естественный капитал, от которого они зависят, но также и свою социальную ткань, свой собственный человеческий капитал».(1) Выделяется четыре типа капитала, необходимых для нормального функционирования экономики постиндустриального общества (далее ПО): человеческий, финансовый, промышленный и естественный (природные ресурсы, живые системы и экосистемы). Условием устойчивого развития экономики, является рациональное использование имеющихся у человечества ресурсов - электроэнергии, воды, топлива, плодородных земель.

В используемом словосочетании «естественный капитализм» слово «natural» понимается широко: это не только природные ресурсы в общепринятом смысле (нефть, газ, уголь, металлы, воздух и вода), но и все живые системы (животный и растительный мир, в том числе и необходимые для плодородия почвы микроорганизмы), что и называли естественным капиталом. Авторы полагают, что: «во всех отношениях «Естественный капитализм» - книга об интеграции и реконструкции, о системе взглядов нашего общества и его связях с окружающей средой, которая не поддаётся описанию в рамках отдельных дисциплин».(2)

«Три автора собрали 50 конкретных примеров, показывающих, как можно повысить производительность ресурсов по меньшей мере в 4 раза, чтобы в масштабах экономической системы люди могли бы жить в 2 раза лучше, но использовать вдвое меньше материалов и энергии». (3) Тем не менее авторы оставили без внимания философско-научные аспекты разбираемой темы: для них ПО является проблемой лишь в связи с неэффективной своей организацией, нерациональной системой управления.

У «грядущего общества» много названий: у Маркузе это «развитое индустриальное общество», у Тоффлера - «супериндустриальное», Ленк назвал его «системно-технологическим», а Фукуяма - «постисторическим»; однако, его наиболее ключевые терминологические обозначения принадлежат другим двум авторам: изначально оно было обозначено Лиотаром как «постмодерное» и позже переименовано Беллом в «постиндустриальное». Вольфганг Вельш (4) показал значение соотношения последних двух терминов: Лиотар в своих книгах «Ситуация постмодерна» и «Спор» придавал термину «постмодерн» скорее больше культурно-философский смысловой оттенок, чем парадигмально-естественнонаучный или социологический, который как раз имел в виду Д. Белл - именно этим и оправдывается применение двух разных терминов к единому понятию («постиндустриальным» и «постмодерным»

---

---

оба философа называли, прежде всего, согласно Вельшу, общество и эпоху).

Однако сам Д. Белл различал понятия постиндустриального общества и постиндустриальной культуры: ведь любое общество - в том числе и постиндустриальное - всегда настроено конструктивно (функциональная рациональность и эффективность), а культура постмодерна утверждает самореализацию и наслаждение, а, следовательно, деструкцию и эклектизм. Но, все же, как отмечает Д. Белл, общими и объединяющими для общества и культуры постмодерна являются такие принципиально важные качества как плюралистичность и децентрализованность.

Впрочем, для рассмотрения и анализа сформировавшейся структуры и концепции технологического общества, а так же для прогнозирования еще только намечающейся социально-технологической парадигмы, важен взгляд Д. Белла, представленный как «опыт социального прогнозирования»: ведь сегодня теория постиндустриального общества уже не просто одна из социально-философских теорий, но и наименование современной «парадигмы» всех процессов современного общества.

Выделим «критерии» доиндустриального, индустриального и постиндустриального обществ. К первым Д. Белл относит Азию, Африку и Латинскую Америку, где главенствует так называемый «первичный» экономический сектор (сельское хозяйство, рыболовство, горное дело) и сырьевые технологии. Ко второй группе относятся Западная Европа, СССР и Япония. Базовый принцип общества - экономический рост: инженеры и полуквалифицированные рабочие через энергетические технологии взаимодействуют с преобразованной природой, разрабатывая так называемый «вторичный» экономический сектор, к которому относится обрабатывающая промышленность (производство, переработка).

К постиндустриальному обществу Д. Белл причислил только Соединенные Штаты Америки, где экономический сектор - «третичный» (транспорт, коммунальное хозяйство), «четвертичный» (торговля, финансы, страхование, недвижимость), «пятеричный» (здравоохранение, образование, исследования, государственное управление, отдых); основные профессии - ученые, профессиональные и технические работники; технология - информационная; природа общества - игра между людьми; методология - абстрактные теории (модели, теория решений, системный анализ); временные горизонты - ориентация на будущее, научное предвидение; базовый принцип - центральное значение теоретических знаний и их кодификация. Таким образом, доиндустриальное общество ориентировано на прошлое, на традиционализм; индустриальное общество - на настоящее, на экономический рост; а постиндустриальное общество целиком устремлено в будущее.

Д. Белл дает далее более развернутый анализ структур и проблем «грядущего» общества: осевой принцип - центральная роль теоретических знаний и их кодификация; следовательно, основные институты - университеты, исследовательские организации, академические институты; экономическая база - наукоемкие отрасли промышленности; основной ресурс - человеческий капитал; политические проблемы - организация науки, научная политика, политика в области образования; структурная проблема - соотношение между частными и общественными секторами; основа стратификации - способности и навыки; доступ к стратификации - образование; теоретическая проблема - сплоченность так называемого «нового класса» (к ним относятся высшие управленцы-технократы, осуществляющие высшую власть); социальные движения - противостояние бюрократии, альтернативная культура.

Словом, стратегия постиндустриального общества заключается в акценте на господство теоретических знаний, на основании которых развиваются новые тех-

нологии, экономический рост и социальная стратификация. Данную стратегию, по его мысли, уже можно увидеть во всех развитых индустриальных обществах, к числу которых принадлежит как Советский Союз, так и Западная Европа и Япония (то есть общества диаметрально противоположной идеологически-политической направленности). И дело здесь главным образом в том, что в постиндустриальном обществе главная проблема состоит в качественной организации науки. Например, в конце XIX - начале XX веков могущество, сила государств определялась их производственной мощностью, основным показателем которой был выпуск стали. После второй Мировой войны решающим показателем потенциала государства стали научные возможности страны: в качестве критерия мощи государства на смену производству пришли исследования и разработки. И, как следствие, среди политических проблем постиндустриального общества центральное место заняли государственная поддержка науки, ее политизация, социологические проблемы организации научных исследований. «Наука как квазиавтономная сила будет развиваться и после капитализма. Исходя из этого, можно сказать, что научное сословие - его форма и содержание - является монадой, содержащей в себе прообраз будущего общества». (5)

Тоффлер в работе «Третья волна» делает обоснование трех формаций развития человечества - «первой волны», «второй волны» и «третьей волны». Применение самого термина «волна» объясняет тем, что развитие науки и техники осуществляется не равномерно, а рывками - волнами. Существование первой «волны» - сельскохозяйственной («общество прошлого») - Тоффлер датирует следующим образом: нижняя временная граница уходит в далекое прошлое, а верхняя доходит примерно до XVI века н. э. Вторая — индустриальная - «волна» (которая есть «общество настоящего»), соответственно, начала свое существование около трехсот лет тому назад и окончила его примерно 50 лет назад. Сейчас мы находимся в стадии пришествия (наступления) третьей - информационной или супериндустриальной - «волны», являющейся «обществом будущего».

Как и Д. Белл, Тоффлер указывает на занимаемое информацией особое место в постиндустриальном обществе. Основное же отличие позиций двух философов состоит в том, что Тоффлер сводит всю историческую картину мира к направленной на постиндустриальное состояние общества научно-технической эволюции (а, следовательно, трактует понятие постиндустриальной формации как конечное, глобальное и единственно верное состояние всего человечества), в то время как Д. Белл допускает онтологичность параллельного сосуществования всех трех формаций одновременно, не возводя их к единственно возможному «светлому будущему». Но в целом и Д. Белл все же считает «грядущее постиндустриальное общество» наилучшим в истории и практически идеальным.

Ортега-и-Гассет в «Размышления о технике» разделил всю научно-техническую историю человечества на три основных этапа и обозначил: «техника случая», «техника ремесла», «техника человека-техника». Ортега-и-Гассет дает характеристику каждой эпохе. Первобытный (доиндустриальный) человек не является творцом изобретений, поскольку силы природы направлены на человека, а не наоборот; поэтому технические открытия и изобретения носят чрезвычайно случайный характер. Существование ремесленной техники, согласно теории Ортеги-и-Гассета, следует датировать временами эпох Древней Греции, доимператорского Рима и Средневековья. По существу эпоха «ремесленной техники» Ортеги-и-Гассета не совпадает с понятием «индустриального общества» Белла, а так же с понятием «второй волны» Тоффлера. Он выступает против того, чтобы отслеживать развитие тех-

---

---

ники хронологически, по «значимым» (знаковым) техническим изобретениям — т.е. границы каждой из трех парадигм следует определять исходя из соответствующего отношения человека к технике.

В соответствии с рядом положений Тоффлера напомним две концепции, объясняющие стратегию развития человечества, - цивилизационную и формационную: первая (представители А.Тойнби и Н.Я.Данилевский), кладет в основу развития человеческого общества социокультурные типы, вторая - производственно-хозяйственные отношения (К.Маркс). Проецируя классификацию на компаративистику парадигмальной периодизации Белла, Тоффлера и Ортеги-и-Гассета, можно сказать, что их основное отличие заключается в том, что Белл и Тоффлер относятся, скорее к «представителям» формационной концепции, а Ортега-и-Гассет - к цивилизационной. Вернемся, однако, к рассмотрению классификации Ортеги-и-Гассета: а) период существования ремесленной техники: техника развивается быстрее, чем в первобытную эпоху, но жизнь от нее еще по-прежнему не зависит. Однако возникает класс ремесленников и, таким образом, техника на этом этапе уже обособилась в отдельную сферу.

Ортега-и-Гассет полагает, что древнегреческое слово «*techne*» означает «искусство» и главным действующим лицом является человек, а техника выполняет роль его придатка. Все меняется в эпоху техники человека-техника: теперь уже человек является придатком машины. Поскольку любая техника, по Ортеге-и-Гассету, содержит в себе две тенденции - создание проекта деятельности и реализацию проекта - то техникой в собственном смысле слова является лишь первый род деятельности. В эпоху техники человека-техника произошло окончательное разделение класса ремесленников на людей-техников, из которых потом выкристаллизовались инженеры как живое воплощение техники, и рабочих. Но техника — считает Ортега-и-Гассет - всего лишь средство (форма) и не может быть смыслом жизни.

Далее Ортега-и-Гассет констатирует экспоненциальный рост населения на конкретных исторических примерах: с V века н. э. и до 1800 года население Европы составляет не более 180 миллионов человек, а с 1800 года и до наших дней оноросло более чем до 500 миллионов человек. Поэтому, полагает Ортега-и-Гассет, если бы сейчас техника в Европе резко пришла в упадок, то так же резко сократилось бы и население. Современная техника настолько мощна, что является уже по сути сверхприродой, и современный человек жестко вписан в данную техническую среду.

Для Г.Маркузе главный недостаток развитого индустриального (послевоенного) общества в том, что оно лишает человека силы сделать личностный, индивидуально-уникальный этический и эстетический выбор и модель жизни: в условиях инвариантной модели общества - одномерного общества - отдельно взятый человек лишен такой возможности. Следовательно, современное общество - аморально. Д.Белл, напротив, утверждает, что, подобно научному сообществу, постиндустриальное общество имеет, или, в крайнем случае, будет иметь, высокую мораль, так как само научное сообщество - прототип грядущего общества - морально: «... моральная сила науки заключена в этосе саморегулирующегося научного сообщества ...». (6)

По Д.Беллу моральные достоинства научного сообщества суть следующие: недогматичность и неидеологичность, и при этом — устойчивая нравственность; членство не на выборной основе, а на основе таланта и высоконравственных убеждений; борьба за мирное сосуществование народов; поиск объективной истины при безусловном признании всей относительности знания и его вечно изменяющегося характера; «Это не церковь, где элемент веры базируется на догме и уходит в таинс-

тво, однако вера, страсть и таинство присутствуют, хотя они направлены на поиск объективных знаний, предназначение которых состоит в том, чтобы проверять и ниспровергать старые верования». (7) То есть одухотворенность и прогрессивность в отношении роста знания; и, наконец, последнее:

Наличие моральных авторитетов, выполняющих регулируемую этическую роль: «Как почти каждое человеческое учреждение, оно имеет свою иерархию и систему привилегий, но этот порядок уникальным образом базируется исключительно на результатах и их одобрении научными авторитетами, а не на наследовании, возрастном цензе, грубой силе или изощренных манипуляциях». (8) «В общем, оно представляет собой разновидность социального контракта, но в форме, которую не предвидели Т.Гоббс или Ж.-Ж.Руссо, так как, хотя и существует добровольное подчинение сообществу и возникающее на этой основе моральное единение, суверенитет не возникает насильственным путем, а совесть остается индивидуальным делом каждого». (9)

Д.Белл не считает, таким образом, постиндустриальное общество идеальным, но лучшим из когда-либо существовавших. Расхождение оценок грядущего общества в том, что Д.Белл оценивает только узкую статусную институциональную группу, в то время как Г.Маркузе исходит из анализа многих процессов второй половины XX века. Теория Белла крайне деполитизирована, что позволяет рассматривать проблемы и перспективы перехода от индустриального общества к постиндустриальному «в чистом виде», минимально соотнося ее с социально-политическими реалиями.

Разумеется, в противовес такому взгляду существует сильная оппозиция «левоориентированной» и «социально отягощенной» Франкфуртской школы в лице Г. Маркузе с его «Одномерным Человеком». Основное различие заключается в том, что два мыслителя, находясь в одном проблемном поле, ставили разные вопросы: Д.Белл указал на определенное поле для перспективного исследования, рассматривал и исследовал особенности перехода от одной области к следующей. Его работа более историческая. У Г.Маркузе всё наоборот: в переходе от одной парадигмы к другой он видит именно проблему. Белл наоборот - с некоторой обидой и непониманием говорит об интеллектуалах, проявляющим все большую враждебность к капитализму, в результате чего растет социальная оппозиция капитализму. Белл вообще не ставит проблем - он не видит их в новой, грядущей парадигме: он просто создает описание ее истоков и зарождения.

Поэтому заостряет внимание на «второстепенных» классовых и экономических вопросах, вследствие чего его волнуют, например, такие проблемы как «а не превратится ли мир будущего в мир бюрократии по причине увеличения числа служащих?», «как будет взаимодействовать средний класс с остальными классами?», «как образ жизни влияет на превращение группы в сословие?», и тому подобное. К тому же Белл утверждает, что техногенные осложнения постиндустриального общества - это всего лишь проблема расширившейся и обнаглевшей технократической прослойки общества, в то время как технология как таковая - это чистый инструмент, настолько нейтральный, что его сущность не позволяет ему самостоятельно определить свой онтологический статус. Таким образом у Белла проблемы постиндустриального общества - проблемы какие угодно - социальные, классовые, сословные, экономические, - но только не технологические.

Но нельзя забывать, что новая постиндустриальная парадигма впервые широко заявила о себе именно как технологический вопрос и экологически-технологическая проблема, в подтверждение чего может быть приведена работа Медоуза

«Пределы роста». Единственный уже сбывающийся прогноз Белла, с которым можно согласиться, относительно роли технэ в грядущей парадигме: «Очевидно, что в обществе будущего, какую бы характеристику ему не давали, ученый, профессионал, технический специалист и технократ призваны играть доминирующую роль в политической жизни общества». (10) Таким образом, Белл не делает непосредственного анализа политической роли технологии как таковой, но, хотя и опосредованно, он признает за ней возможность и действительность этой роли в принципе. Словом, по его мысли, можно все-таки сказать, что технологии имманентна политическая власть через посредство технократии, выступающей фактически ее социально-политическим проводником.

Точка зрения Г.Маркузе сильно отличается от этой. Следует начать с того, что Маркузе вообще отводит главную операциональную роль наступившей эпохи всему, что связано с технологией: науке, технике, философии науки. По Маркузе, именно разрастание технического ансамбля вещей и отношений, включая техническое использование людей, обеспечивало самовоспроизводство общества, а борьба за существование и эксплуатация человека и природы становились все более «научными» и «рациональными». «Научно-техническая рациональность и манипулирование слились в новую форму социального управления. Можно ли удовлетвориться предположением, что этот ненаучный результат является результатом специфического общественного применения науки? Я думаю, что общее направление этого применения присуще чистой науке даже там, где она не преследует никаких практических целей, и что вполне можно определить точку, в которой теоретический Разум превращается в социальную практику». (11)

Примечательно, что и в работе Медоуза «Пределы роста» критикуется факт подавления человека технологиями, но в «Пределах роста» это делается из потребительских соображений, в соответствии с которыми технологическая загрязненность окружающей человека среды мешает дальнейшему - только уже более расчетливому - воспроизводству и потреблению. Или, говоря коротко, для такого рода мыслителей как Медоуз, определяющей ценностью всякого человеческого существования так или иначе является комфорт и качество материальной стороны жизни; для Маркузе же, наоборот, главным фактором социального бытия является возможность и способность каждого человека, вопреки законам одномерного общества и тому, что Ортега-и-Гассет назвал «восстанием масс», сделать свой моральный (а значит и социально-экономический, и философский) выбор.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Хокен П., Ловинс Э., Ловинс Х. Естественный капитализм: грядущая промышленная революция. М., 2002. С. 379.
2. Там же, С. 14.
3. Там же, С.10.
4. Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия //Путь. 1992, №1.
5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999. С. 505.
6. Там же, С. 507.
7. Там же, С.507.
8. Там же, С. 507-508.
9. Там же, С.508.
10. Там же, С.105.

11. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М., 1994. С. 192.

*Аннотация:* В статье представлена попытка сравнительного анализа концепций доиндустриального, индустриального и постиндустриального обществ в рамках современной западной социально-философской традиции. (Западная литература, вторая половина XX века).

**Зайцев И.Д.,**  
сектор социальной философии  
Института философии РАН, аспирант

### Социально-философские аспекты смыслоформирования

Современное общество можно с полной уверенностью без дополнительных обоснований характеризовать как информационное. Труд в современном обществе все более и более оказывается ориентированным «не на изменения физического состояния мира и не на деятельность посредством физических актов, а на изменение состояния знания — на деятельность посредством символов и знаков, которая в определенном смысле оказывается лишь виртуальной деятельностью, только в потенции предполагающей изменения в физическом мире. Многие виды деятельности не только сами состоят в манипулировании знаками и символами, но и целью их оказывается воздействие на знаки и символы; так что она вообще не выходит за пределы знания» ([4]).

Все это ведет к тому, что общество в целом стало менее познаваемым со стороны своих законов и регулярностей, управляющих его развитием и функционированием. Когда-то Макс Вебер главной чертой эпохи модерна считал освобождение человека от магических и религиозных суеверий, достижение им духовного суверенитета и принципиальной познаваемости мира, веры в то, что любое явление может быть познано и рационально объяснено. Это состояние социального познания М. Вебер обозначил метафорой «расколдованность мира». Однако, как отмечает Хабермас, этот оптимистический прогноз не оправдался, наступила пора «новой непрозрачности» ([4]). По мнению Л.Г. Ионина, «непрозрачность» — это еще довольно мягкая характеристика состояния современного социального познания, на самом же деле «можно говорить о новой «заколдованности», о новой магической эпохе» ([4]). Под магической эпохой подразумевается «не повсеместное распространение знахарей, колдунов и народных целителей и не скудные суеверия основной массы народов, и даже не отношение простых (и непростых) людей к техническим артефактам: при нынешнем уровне развития техника непостижима для нормального человека, вскрытие аппарата не обнаруживает постижимой в нормальном опыте системы тяг и рычагов, связь между нажатием кнопки и результатом обнаруживает черты магического действия» Но еще важнее «магический характер мышления и действия самых «продвинутых» представителей современного общества — ученых и менеджеров, создающих и контролирующих системы, природа которых часто неясна им самим и не поддается управлению» ([4]).

Таким образом, общество приобретает новые специфические черты, что заставляет социальных философов все чаще обращаться к проблеме коммуникаций. В частности, «в наступающем столетии решающее значение для экономической и социальной жизни, для способов производства знания, а также для характера трудовой деятельности человека приобретет становление нового социального уклада, зиждущегося на телекоммуникациях» ([2], с. 45). В общем можно констатировать всецелое повышение значения различных видов коммуникаций. Различным образом организованные коммуникативные процессы становятся постоянным фоном социального познания как на уровне повседневного познания, так и на уровне научной и философской рефлексии. При этом сама коммуникация как социальный феномен, выражающий в концентрированном виде сущность общественных отношений в современном обществе, становится центральным объектом познания.

В современных науках, изучающих различные аспекты коммуникации, – социологии, психологии, коммуникативистике, теории рекламы и PR и др. – понятие коммуникации используется в разных значениях. С одной стороны, его нередко трактуют как синоним понятия «общение», подчеркивая двусторонний характер взаимодействий между участниками коммуникации, с другой стороны, под коммуникацией понимают один из аспектов общения, а именно, передачу информации. Так, Г.М.Андреева в структуре социального познания выделяет три составляющие: коммуникативную, перцептивную и эмотивную, а в структуре общения – также три: коммуникативную, перцептивную и интерактивную. При этом коммуникативную сторону общения она связывает исключительно с передачей информации, перцептивную – с восприятием друг друга участниками общения, а интерактивную – с их взаимодействием в ходе совместной деятельности.

С другой стороны, в социологии и социальной философии понятию коммуникации, как правило, придается более широкое значение. Так, Ф.И.Шарков указывает, что «под коммуникацией в широком смысле понимаются система, в которой осуществляется взаимодействие, процесс взаимодействия, способы общения, позволяющие создать, передавать и принимать разнообразную информацию» ([7], с. 5). Как видим, здесь подчеркивается момент двустороннего взаимодействия в процессе коммуникации, и фактически коммуникация определяется как синоним общения. В.П.Конецкая также включает коммуникацию в контекст общения, определяя ее как «социально обусловленный процесс передачи и восприятия информации в условиях межличностного и массового общения по разным каналам при помощи различных коммуникационных средств (вербальных, невербальных и др.)» ([5], с. 9). При этом, однако, отмечается, что содержанием и целью коммуникации является передача информации. В социологическом энциклопедическом словаре акцент сделан на вербальной стороне коммуникации, коммуникацию прямо отождествляют с общением «между людьми посредством передачи символов, целью которого является взаимопонимание». Впрочем, как думается, цель коммуникации не ограничивается передачей информации, поскольку взаимопонимание – более сложное понятие, порождающее весь комплекс аллюзий, связанных с разработкой проблематики понимания в философской и социологической теории социального познания.

Наиболее полным представляется определение коммуникации, предложенное в 1994 Джозефом А. Де Вито: «Коммуникация – это деятельность, имеющая цель (необязательно осознаваемую), предполагающая одного или более участников и заключающаяся в посылке и получении разного рода сообщений, которые используют различные каналы, могут искажаться под воздействием шума, существуют в некотором контексте, оказывают определенный эффект на адресата и оставляют возможности для обратной связи» ([1], с. 241). Данное определение отражает двусторонний характер коммуникации. В то же время оно, в методологическом плане, не исключает возможности рассматривать коммуникацию как воздействие на партнера, то есть как односторонний процесс. В качестве цели такого одностороннего воздействия может выступать либо манипуляция, либо донесение смысла своего сообщения до партнера (достижение понимания со стороны партнера), либо достижение субъектом коммуникации понимания сообщения партнера.

Определение Дж.А. Де Вито констатирует знаковый характер коммуникации, причем допускает неоднозначность входящих в состав сообщения знаков, возможность различной их трактовки в зависимости от контекста. Это определение также содержит указание на существующую проблему искажения информации при

---

---

коммуникации. Еще один важный аспект коммуникации, получивший отражение в определении Дж.А. Де Вито, – это возможность социального влияния посредством коммуникации. Передаваемое сообщение не только изменяет концептуальную систему партнера по коммуникации, добавляя ему некоторую информацию, но может произвести существенные изменения в его ценностных установках, системе его целей, и в конечном счете – повлиять на его поведение. При этом такое влияние может носить двусторонний характер, принимая форму полноценного и глубокого взаимодействия между двумя социальными субъектами.

Согласно известной схеме коммуникативного акта, предложенной К. Шенноном и модифицированной Романом Якобсоном информация проходит по следующей цепи: адресант (отправитель) кодирование сообщения движение по каналам расшифровка (декодирование) адресат (получатель). В качестве кода в коммуникации используется язык, которым владеют участники данного коммуникативного акта, кодирование можно интерпретировать как формулирование сообщения на языке, понятном партнеру. Язык это социальное явление, средство коммуникации и условие существования общества, как объединения коммуницирующих субъектов. Феномен языка состоит в том, что, будучи условием коммуникации, он одновременно является и ее порождением. Таким образом, правомерно говорить о соизначности и взаимообусловленности языка и социальности.

В современной логике при анализе языка превалирует традиция, идущая от Ч.С.Пирса и Г.Фреге, согласно которой знаком языка считается любой материальный предмет, выполняющий репрезентирующую функцию, то есть, замещающий другой предмет. При этом любой знак обладает двумя характеристиками. Во-первых, поскольку, будучи знаком, он служит заместителем какого-то предмета, знак обладает значением (референцией). Во-вторых, всякому знаку приписывается смысл. Смысл знака можно трактовать как информацию о предмете, который знак замещает. Г. Фреге рассматривал смысл знак как способ указания на предмет. Знаковая ситуация возникает, когда интерпретатор (человек, социальная группа и т.п.) воспринимает знаки, поступающие к нему на анализаторы (органы чувств). Благодаря тому, что интерпретатор знает смысл этих знаков, он понимает знаки и может указать на их значение.

Приведенное выше описание в несколько упрощенном виде характеризует логико-семантический подход к анализу языка. Классическая логика является экстенциональной (то есть, значение сложного выражения полностью определяется значениями входящих в него простых), поэтому в качестве основы берется четкое различие возможных типов значений разных выражений языка. Этого оказывается достаточно для построения даже весьма сложных логических теорий. При этом смысловая характеристика терминов в современной классической логике практически игнорируется. В то же время есть целый комплекс логических и пограничных проблем, разрешение которых без формализации смысловой характеристики языковых выражений представляется невозможным. Анализ контекстов веры, мнения, построение эпистемических теорий, развитие проблематики искусственного интеллекта, – все это требует разработки специальных разделов неклассической логики, получивших название интенциональной логики. Несмотря на полученные за последние десятилетия результаты, сегодня нельзя сказать, что имеется один детально разработанный, признаваемый большинством исследователей подход к логическому анализу смысла.

Таким образом, можно отметить, что, во-первых, принятая в современной

логике трактовка смысла и значения языковых выражений является достаточно простой и учитывает только непосредственный смысл и значение, во-вторых, единой общепринятой логической теории смысла на данный момент не существует, в-третьих, из логико-семантического рассмотрения смысла зачастую исключается субъект как «носитель» этих смыслов. Идеальные, объективные смыслы, не получая когнитивного и социально-философского обоснования, оказываются некими идеальными конструктами, оторванными от познающего субъекта. При этом природа смыслов остается неясной. Поэтому, исследуя природу смысла, надо обнаруживать его интерсубъективный характер, лежащий в основе понимания, в сфере языкового общения. Опираясь на знаки, социальные субъекты передают друг другу смыслы, закодированные в них. Язык как средство коммуникации оказывается непосредственно связан с общностью опыта участников коммуникации.

Вопрос об интерсубъективности смысла можно сформулировать следующим образом: каким образом совершенно разные люди одинаково понимают смысл какого-либо знака или сообщения? Как и на любой подлинно философский вопрос, на вопрос об интерсубъективности смысла существует множество ответов. Как мне представляется, особый интерес представляет концепция Гуссерля, поскольку именно Гуссерлю удалось не только построить логико-семантическую теорию смысла, но и предложить ее когнитивное обоснование. При построении своей теории смысла Гуссерль не просто учитывает субъекта как носителя когнитивных актов, но и трактует его исторически (с учетом его опыта, убеждений, культурной принадлежности и т.п.) как социального субъекта.

По Гуссерлю, любое лингвистическое выражение существует в коммуникативном контексте, и следовательно, должно содержать в себе нечто, обеспечивающее возможность и успешность коммуникации. Суть этого похода кратко может быть изложена следующим образом. В различных когнитивных актах, направленных на один и тот же интенциональный объект, есть некоторые характеристики, позволяющие их отождествить и образовать вид. Наиболее просто рассмотреть механизм смыслоформирования на примере актов представления (то есть, объектно-направленных актов), связанных с использованием имен. Смыслы имен, их Гуссерль называет понятиями, представляют собой виды соответствующих актов представления. При этом отношение между смыслом и соответствующим актом осмысливания (придания смысла, означивания – в литературе встречаются различные варианты перевода) есть отношение между видом как множеством и элементом (примером, экземпляром данного вида). «Значение ведет себя по отношению к актам придания значения <...> так, как например, краснота in specie по отношению к лежащим здесь полоскам бумаги, каждая из которых «имеет» ту же самую красноту. Любая полоска <...> имеет свою индивидуальную красноту, то есть свой единичный случай этого вида цвета, в то время как он сам реально не существует ни в этих полосках, ни где-либо еще во всем мире; тем более не «в нашем мышлении», поскольку последнее принадлежит ведь к области реального бытия, к сфере временности» ([3], сс 100-101).

Мы можем говорить об одном и том же смысле для разных коммуникаторов и разных коммуникативных ситуаций благодаря тому, что различные индивидуальные моменты смысла экземплифицирует один и тот же вид, то есть, попросту говоря, относятся (принадлежат) к одному множеству. В свою очередь эта возможность «говорить об одном и том же смысле (значении) обусловлена тем, что различные индивидуальные акты имеют одинаковые общие стороны или моменты – в этом отношении они и могут быть тождественны. «Тождество определенного суждения

---

---

или определенного высказывания заключается в тождественном значении, которое повторяет себя в многообразных единичных актах именно как то же самое и представлено (*vertreten*) в них благодаря [их] сопряженной со значением сущности» ([3], сс 100-101).

Итак, подводя итоги, зададим вслед за Гуссерлем вопрос: почему Ганс понимает Эрну? Основу возможности коммуникации составляет механизм отнесения к виду (точке на дереве смыслов), реализующийся на основе сходства частей или моментов действительных когнитивных актов различных субъектов. Другими словами, Ганс понимает (правильно и адекватно) Эрну именно потому, что их когнитивные акты соответствуют одной точке на дереве значений-видов. При этом необязательно это должны быть одинаковые по качеству акты. Скажем, Эрнэ нечто сообщает Гансу. В этом случае ее акт будет представлять собой акт суждения. Ганс слушает Эрну, и материей его акта становится смысл (значение) суждения Эрны. Таким образом, акты разных субъектов хотя и различны, но связаны объективными взаимоотношениями и в этом смысле относятся к одному значению как идеальной единичности на дереве значений.

«Те же самые слова или словообразования сохраняют свой тождественный смысл в самых различных контекстах <...> Таким образом, им должно повсюду соответствовать однородное переживание, которое может быть понято только как повсюду лежащий в основе акт переживания. Один высказывает суждение *S* есть *P*, другой слышит те же самые слова и понимает их, но сам не высказывает суждение. Те же самые слова функционируют в том же смысле, они употребляются и воспринимаются в том же самом понимании» ([3], с. 421).

Концепция Гуссерля представляется мне не просто оригинальной, но наиболее значимой, поскольку в ней он исследовал наряду с логико-семантическим и когнитивным аспектами проблемы смыслоформирования ее социально-философскую обусловленность, заключающуюся в требовании учета социально-исторического субъекта. Теория смысла Гуссерля наглядно демонстрирует, что смысл, вкладываемый в коммуникативные процессы, представляет собой сложное многоуровневое образование, не сводимое полностью ни к понятиям смысла в логике или лингвистике, ни к понятиям личностного или общего смысла в психологии, и потому требующее комплексного социально-философского подхода, объясняющего его интерсубъективный характер.

Впервые реализованный в концепции Гуссерля комплексный, многоаспектный подход к проблеме смыслоформирования оказался плодотворным и получил свое развитие в работах современных исследователей. В частности можно указать исследования проблемы категоризации. Ей практически полностью посвящена известная книга американского философа и лингвиста Джорджа Лакоффа «Женщины, огонь и опасные вещи» ([6]). Анализируя когнитивную природу мышления, и процесс наделения знаков значениями в частности, автор отмечает решающую роль процесса категоризации. В самом деле, познавая мир, человек по большей части бессознательно и автоматически осуществляет категоризацию предметов. Встречая незнакомое животное или диковинное растение, естествоиспытатели стараются сразу же найти его место в категориальной сетке соответствующей научной теории. Очень хорошо об этом сказали братья Стругацкие в романе «Пикник на обочине», когда главный герой, характеризуя работу ученых с объектами из «зоны» (Место предполагаемой высадки инопланетян), говорит, что главное для них — назвать новый предмет, тогда все становится ясно.

Классический подход к категоризации состоял в том, что категории рассматривались как множества (например, множество животных), а отдельные члены категории – как элементы этого множества (собака – это животное). Однако, как справедливо замечает Лакофф, в действительности все обстоит намного сложнее. Самый яркий пример – это название его книги. Оно было подсказано автору языком австралийских аборигенов дьирбал, имеющим специальную категорию *balan*, в которую попали женщины, огонь и опасные вещи. Кроме того, этой же категории принадлежат птицы, утконос и ехидна. Очевидно, что возникновение такой категории никак нельзя рассматривать как результат объединения предметов в множество на основе общих признаков.

Развивая нетрадиционные когнитивные модели категоризации, Лакофф рассматривает в частности такие подходы как:

- Фамильное сходство – «идея, что члены категории могут быть связаны друг с другом без того, чтобы все члены категории имели какие-либо общие свойства»,
- Центральность – «некоторые члены категории могут быть «более хорошими примерами» этой категории, чем другие»,
- Заместительное мышление – «часть категории (то есть член или суб-категория могут замещать целую категорию в некоторых мыслительных процессах» и т.п.

Идеи «прототипического» подхода к категоризации могут прояснить некоторые особенности процесса управляемого смылоформирования в маркетинговой коммуникации. Рассмотрим такой пример. Постоянная и настойчивая телевизионная реклама подгузников торговой марки «Pampers» постепенно привела к тому, что у типичных представителей целевой аудитории (молодых мам) сформировалось понимание термина «памперс» не как торговой марки, а как специального современного вида подгузников. Более того, в восприятии потенциальных покупателей «памперсы» в определенном смысле противопоставляются подгузникам. Первые – удобные, непромокаемые, современные и т.п., вторые – старые, марлевые, неудобные.

О распространенности этого подхода позволяет судить простой эксперимент. Внесение в строку поиска поисковой системы «Яндекс» термина «памперсы» возвращает в качестве результатов поиска 1 238 354 страницы, что составляет около 2 290 сайтов, на каждом из которых этот термин трактуется указанным выше образом. Аналогичного эффекта смогла добиться фирма «Хегох», занимающаяся производством и продажей множительной техники. В современном русском языке слово «отксерить» или словосочетание «сделать ксеро-копию» означает «скопировать», и при этом совершенно не важно, какую торговую марку (Ricoh, Canon) носит аппарат, на котором это размножение будет осуществляться.

И в том и в другом примере когнитивный механизм представляется идентичным. Подгузники «Памперс» или множительная техника «Ксерокс» представляет изначально центральные члены соответствующих категорий. Благодаря «заместительной функции мышления» (по Лакоффу) эти члены постепенно начинают замещать всю категорию, приводя к определенному семантическому сдвигу в категориальной системе потребителя. Со временем, слово «памперс» становится синонимом для «современный подгузник». С точки зрения интегрированных маркетинговых коммуникаций – это несомненный успех эффективной и адресной рекламы. Однако, возможным этот успех стал только благодаря наличию в мышлении описанного Лакоффом эффекта неклассической категоризации.

---

---

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренкова. - М.: МГУ, 1994.
2. Белл Д. Социальные рамки информационного общества. М.: Харвест, 1980.
3. Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т. 3 (1) Логические исследования. Т II (1), М., 2001.
4. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие: - 3-е изд., переработанное и дополненное - М.: Логос, 2000
5. Конечкая В.П. Социология коммуникации. М.: АСТ, 1997.
6. Лакофф Джордж. Женщины, огонь и опасные вещи. М., 2004
7. Шарков Ф.И. Основы теории коммуникации. М.: Экзамен, 2002.

*Аннотация:* Современное общество можно с полной уверенностью без дополнительных обоснований характеризовать как информационное. Таким образом, общество приобретает новые специфические черты, что заставляет социальных философов все чаще обращаться к проблеме коммуникаций. Коммуникативистская и логическая трактовки коммуникации являются односторонними и неполными, оставляя за кадром социального субъекта коммуникации. В статье рассматривается разработанная Гуссерлем концепция смысла как видовой. Преимуществами этой концепции являются его явный когнитивный характер и учет социально-исторического субъекта. Творческое развитие комплексного подхода Гуссерля рассматривается на примере решения Дж. Лакоффом проблемы категоризации.

*Annotation:* Modern society being in certain sense an information society receives new specific features that forces social philosophers to address more often to a problem of communication. Widely spread logical approach to communication ignores subjects of communication. In this paper, I consider Husserl's theory of meanings as species. The competitive advantage of this theory is that it is strongly cognitively based and takes into account so called historical subject of communication. As a significant example of further developments of species-based approach a theory of categorization, proposed by George Lakoff, is considered with its implementations to modern marketing communications.

Проектирование и организация социальных взаимодействий, или:  
К вопросу об их социокультурной легитимации

В контексте разработки и осуществления социально-политических стратегий, направленных на предотвращение или преодоление кризисных явлений в социуме, принципиально важным и позитивным оказывается осмысление общества как сложного переплетения различных “порядков”: как “сознательных” – целенаправленно созданных и функционирующих по заранее разработанным планам, правилам, так и “спонтанных”. Складываясь в ходе длительной социальной эволюции, последние, не являясь воплощением чьего-либо замысла и координируются не за счет подчинения некоей общей цели, а за счет следования имманентным им правилам.

Речь идет в таком случае о самоорганизующихся и саморегулирующихся структурах (например, язык, мораль, до определенной степени рынок и т. д.), которые в плане своего генезиса оказываются непреднамеренным продуктом человеческого действия и составляют основу определенного социума [см.: 4, с.104]. При этом сами основополагающие социальные связи, отношения, формы, структуры, будучи результатом естественно-исторического процесса, неминуемо оказываются и предметом целенаправленной активности людей, ориентированной на рационализацию их жизненного мира, в условиях усложнения и дифференциации которого все большую роль начинают играть специализированные, системные механизмы и факторы интеграции социального пространства.

Очевидно, что осуществление ориентированных в данном русле стратегий социального функционирования (имеются ввиду прежде всего модернизационные стратегии) предполагает их встраивание в наличный порядок общества, в его связи как полисубъектного образования. А это подразумевает и их ориентацию на доминирующие в социуме представления о легитимном порядке, его смысле, значимости, что впрочем (в тех или иных пределах) не исключает и возможности целенаправленного формирования соответствующих представлений.

Конкретный порядок социального бытия, социальных взаимодействий обычно связан с определенными представлениями о легитимности и смысле легитимного порядка [см.: 2, с.636-643]. Конститутивный характер этих представлений заключается в том, что они задают своеобразный масштаб осуществления самых разнообразных практик, масштаб практик допустимых и недопустимых, и могут восприниматься в качестве некоей безусловной данности. При этом сам механизм их порождения связан с социальной практикой (взятой прежде всего в контексте стратегически и коммуникативно ориентированной активности субъектов), в ходе которой и происходит кристаллизация определенных “образов легитимности”.

Весьма обоснованным представляется утверждение Ю. Качанова о том, что хотя “практика легитимации” – это лишь одна из компонент социально-политической практики [субъектов], но она наделена особым статусом”, так как “равнозначна обоснованию и оправданию, доказательству “справедливости” существующего поля, существующих отношений и институтов” [5, с.65]. Суть в том, что сам наличный порядок воспроизводится и самолегитимируется через мотивированность поведения и отношений социальных акторов в соответствии с определенными связями-

---

---

ваемыми с ним устойчивыми “субъективно подразумеваемыми смыслами”. В такой перспективе легитимация и воспроизводство социальных порядков оказываются взаимосотнесенными и подразумевающими друг друга аспектами их функционирования.

Особенно очевидным это становится в условиях масштабных кризисов, когда происходит деструктурирование всей системы социальной практики, интеракций, осуществляемых субъектами, а также системы социальных, политических, культурных и иных представлений. В итоге происходит и деструктурирование практики самолегитимации общества, которая распадается на несколько частных подвидов, осуществляемых разными позициями и конкурирующих между собой. Потеря консенсуса по поводу “образа легитимности”, легитимных и нелегитимных практик делает проблематичным осознание обществом самого себя как единого целого, затрудняется его самоидентификация, теряется стратегическая перспектива развития. Повсеместное распространение и доминирование получают различные “стратегии выживания”, лавирования, “двойных стандартов” и пр.

В подобных условиях интеграция общества предполагает активную роль власти в процессе преодоления кризисных явлений. Но будут ли данные устремления власти и, прежде всего, сами решения накопившихся в обществе проблем, навязываемые ею, легитимными в глазах членов данного общества? В ситуации аномии, когда происходит разрушение (или, по крайней мере, рассогласование) многих основополагающих представлений и норм, обеспечивавших до сих пор интеграцию единого пространства социальных взаимодействий, успех и продуктивность действий власти зависят, в значительной степени, от ее умения использовать, стимулировать, направлять в определенное русло происходящие в социуме процессы самоорганизации. В свою очередь, достигаемые успехи оказываются важным фактором, легитимирующим и мотивирующим власть и ее мероприятия.

В то же время легитимация власти, ее социально-политических стратегий в условиях кризисного, деструктурированного общества сопряжена и с необходимостью формирования нормативно-прагматической “среды” восприятия, мышления, общения и действия, которая координирует и субординирует все многообразие практик (социальных, экономических, политических, культурных и т. п.), осуществляемых акторами, интегрирует общество и придает складывающемуся порядку характер легитимности [см.: 5, с.65]. Нетрудно заметить, что в данном случае речь идет о необходимости разработки и осуществления властвующей элитой стратегии долговременного устойчивого развития общества, которая задает основополагающие ориентиры и цели развития, полагает и утверждает определенный образ общества и власти, осуществляет на основе “ценностной рациональности” и прагматических критериев их обоснование и легитимацию. Подобный стратегический курс реализуется как “простраивание” общего социального пространства, задающего в дальнейшем порядок будущих социальных взаимодействий. В идеале это “искусственная” форма, перерастающая в естественное эволюционное движение общества.

Проектирование и реализация подобных социально-политических стратегий предполагает в качестве важного своего условия разработку нормативно-правовой базы планируемых мероприятий. Через законодательное фиксирование происходит юридическое оформление и обоснование определенных социальных практик. Закон (как и норма вообще), прежде всего, регулирует отношения, устанавливает их порядок и пропорции, учреждает структуры, институты и другие регулятивные механизмы, “аппараты” общества. Таким образом, происходит законодательное

“простраивание” среды будущих социальных взаимоотношений. Сам закон подразумевает (и фиксирует) право власти использовать закон как одно из своих средств, при этом в законе определенным образом “материализована” и идеология власти, государства [см.: 6, с.50-51].

Но дело в том, что сами рационально-правовые механизмы функционирования власти и общества нуждаются в их признании обществом, они не могут эффективно действовать, не будучи укорененными, “опривыченными” на уровне сознания и жизненных практик индивидов. “Значимость” права как такового не может быть гарантирована лишь силой внешнего принуждения. В свое время М. Вебер акцентировал, что именно нравы, обычаи, ценности, распространенные в обществе, обеспечивают праву легитимность [см.: 2, с.634,636-637]. Тем самым достигается “значимость” связываемого с правом смысла социального поведения (как поведения “правового”), его норм, требований, позитивное их принятие индивидами, восприятие их нарушения как нонсенса, антиобщественного действия.

При этом надо иметь ввиду своеобразную “круговую зависимость” легальности и легитимности: власть конечно может осуществить легализацию определенных практик, отношений, законодательно установить их, но в том случае, если они будут противоречить установкам и ценностным приверженностям общества или отдельных его слоев, то будут восприниматься носителями данных представлений в качестве нелегитимных, негативно сказываясь на представлениях о легитимности самой власти, об обоснованности ее полномочий.

Обращение к проблеме стратегий, выступающих формой проектирования и организации социальных взаимодействий, центрирует наше внимание, как это очевидно, на сфере интеграции социального пространства, на механизмах, посредством которых таковая осуществляется. При этом, имея ввиду современную парадигму рациональности, стратегическая перспектива социума должна быть мыслима в контексте коммуникативной установки. Как справедливо утверждает Ю. Хабермас, интерактивный процесс (процесс взаимодействия субъектов), включающий в себя как стратегическое действие, так и собственно коммуникацию, предполагая непрерывную рационализацию жизненного мира, оказывается, основополагающим ресурсом развития общества. Суть в том, что интеракция субъектов, их коммуникативное взаимодействие, будучи первичным по отношению к их инструментальному действию (сопряженному в конечном итоге с установкой на “покорение мира”), является сферой непрерывного научения и разрешения проблем, способствующих в т. ч. социальной и системной интеграции общества [см.: 3, с.13].

Следуя в русле разделяемой Ю. Хабермасом парадигмы “жизненного мира” и имея ввиду интеграционные процессы в социуме, необходимо акцентировать, что если *на системном уровне* таковые осуществляются за счет формально организованных “сфер действия” (экономика и государство прежде всего), ориентированных в русле операциональности, эффективности собственного функционирования, то *на уровне собственно социальном* интегрированность общества обеспечивается посредством ценностей и норм, укорененных в структурах intersubjectивного жизненного мира. “Жизненный мир” в данном случае должен быть понимаем не только как непосредственно переживаемый, данный в субъективном опыте акторов мир их повседневности, мир социальных очевидностей, но и, прежде всего, в контексте передаваемых через культуру и языково организованных толкований мира.

Формируя контекст инструментальной деятельности и интерактивного процесса, жизненный мир предстает при этом, прежде всего, как “резервуар из которо-

---

---

го участники коммуникации черпают убеждения, чтобы в ситуации возникшей потребности во взаимопонимании предложить интерпретации, пригодные для достижения консенсуса”. Как таковой жизненный мир и может быть нами представлен постольку, “поскольку ... привлечен к рассмотрению в качестве ресурса интерпретаций, как языково организованный запас изначальных допущений, предпочтений, которые воспроизводятся в виде культурной традиции” [11, s.591].

Очевидно, что жизненный мир не может не быть построен на солидарности. На его уровне “легитимные порядки, через которые участники коммуникации устанавливают свою принадлежность к социальным группам и тем самым обеспечивают солидарность” (эти легитимные порядки и есть общество), соотнесены со структурами создаваемой языковыми средствами интерсубъективности, культуры [см.: 10, Vd.1, s.97].

Общество как таковое может быть охарактеризовано господствующей формой социальной интеграции. В условиях развития системных интегрирующих механизмов, прогрессирующей рационализации общественного бытия, жизненный мир (представ в качестве сфер “приватности” и “общественности”, испытывающих влияние, а зачастую и трансформирующее давление системных факторов) оказывается лишь определенной сферой, подсистемой общества, но при этом он остается такой сферой, такой подсистемой, которая определяет состояние общественной системы в целом. Очевидно, что сами целерационально ориентированные (как в стратегическом, так и инструментальном плане), системные механизмы социального функционирования, “колонируя” жизненный мир, трансформируя его в соответствии с имманентными себе императивами [см.: 10, Vd.2, s.504-522], нуждаются в укоренении в жизненном мире, в том числе и в сфере повседневности.

Показательно, что современный социально-философский дискурс о “кризисе легитимности”, активно развернувшийся на Западе с 60-х – 70-х гг. прошлого века, рассматривает таковой (“кризис легитимности”) в том числе и в аспекте происходящего разрыва между “системными механизмами” рационализации социального бытия и “жизненным миром”. Такой ход мысли, был предвосхищен еще идеями М. Вебера, утверждавшего в начале того же века, что именно рационально-бюрократический механизм, составляющий основу современного государства, взятый в своем чистом виде, наиболее предрасположен испытывать дефицит легитимности как лишенный собственного ценностного фундамента. В качестве выхода немецкий социолог, как известно, видел “плебисцитарную вождистскую демократию”, задействующую ресурс харизматических качеств политических лидеров, непосредственно апеллирующих к массам.

Но здесь надо отметить, что сами рационально-легальные механизмы, будучи обосновываемы эффективностью своего функционирования (в случае наличия таковой), а также “опривычиваясь” и, тем самым, входя постепенно в традицию, де-факто компенсируют недостающую им первоначально легитимность. Речь идет, с одной стороны, о приведении данных механизмов, связанных с ними практик в соответствие с ценностным фундаментом общества (насколько одно адекватно другому?), а с другой (как уже было сказано), о “колонизации” таковыми жизненного мира, сфер приватности и общественности (последствия чего могут быть в перспективе и весьма неоднозначными [см.: 10, Vd.2, s.504-522]). При этом, безусловно, надо осознавать, что на Западе данные процессы в самых своих основах (с начала Нового времени) были сопряжены и одновременно стимулировали “политические и культурные условия, которые закрепляли трудовую мотивацию..., формировали

автономного индивида с его ответственной свободой и государство, находящееся под контролем гражданского общества” [9, с.240].

Обращаясь в этом контексте к теоретическим ресурсам структурного функционализма (Э. Дюркгейм, Т. Парсонс и др.), возникновение новых “социальных порядков” возможно представить как процесс, в ходе которого определенные представления, приобретая характер групповых, коллективных, трансформируются в социальные структуры. Суть здесь заключается именно в том, что институализированные ценностные образцы, представая на социальном уровне в виде “коллективных представлений”, определяют желаемый тип социальной системы. “Эти представления соотносятся с концепциями типов социальных систем, с помощью которых индивиды ориентируются при реализации себя в качестве членов общества.

Следовательно, именно консенсус членов общества по поводу ценностных ориентаций их собственного общества означает институализацию ценностного образца. Безусловно, такого рода консенсус достигается в разной степени” [7, с.21]. При этом, как справедливо акцентируется Т. Парсонсом, “...общество является самодостаточным в той мере, в какой его институты легитимизированы ценностями, которые разделяются его членами с относительным согласием и которые в свою очередь легитимизированы благодаря соответствию членов общества другим компонентам культурной системы, в особенности ее конститутивному символизму” [там же, с.22]. Очевидно, что легитимация и институализация социальной структуры предстают здесь как две стороны единого процесса.

Обсуждая механизмы социальной интеграции, представляется важным акцентировать *видение* общества как единства объективного (институционального) и субъективного (содержащегося в сознании людей). Процессы институализации и легитимации определенных практик и структур могут быть в таком случае поняты в более широком контексте процессов “социального конструирования реальности”. Данное понятие заимствовано из феноменологической социальной теории. Согласно П. Бергеру и Т. Лукману, “социальное конструирование реальности” включает процессы, с помощью которых любая система “знания” становится социально признанной в качестве “реальности” [см.: 1, с.31,112] (“знание” и “реальность” здесь закавычены, т. к. в первом случае имеется в виду своего рода “фабрика значений”, включающая в себя как специализированное, теоретизированное знание, так и повседневные представления; а во втором случае акцентируется наличие конвенционального момента в том, что принято считать “реальностью”). Основополагающая роль в процессах социального конструирования реальности принадлежит именно повседневности и сфере “жизненного мира” (они, как было отмечено, суть контекст и “фабрика исходных значений”, в т. ч. и для специализированного, теоретического знания). При этом сама “повседневная реальность является обычно непроблематизируемой”. Она почти автоматически воспроизводится “через традицию, память, предаваемые из поколения в поколение знания и представления” [9, с.451].

В контексте современных российских и мировых реалий, корректируя феноменологическую перспективу П. Бергера и Т. Лукмана некоторыми идеями структурного (системного) функционализма, возможно рассматривать “социальное конструирование реальности” в аспекте “формирования коллективных представлений на основе научных и философских идей, включенных в национальный дискурс и отвечающих общественному настроению”. Сам дискурс о “хорошем обществе” предстает при этом как “обсуждение проблемы в философии, науке и, одновременно, за их пределами” (“в сфере повседневности и в ряде специализированных облас-

---

---

тей деятельности и знания”) [8, с.3,4].

Акцент здесь важно сделать, как справедливо утверждает В. Г. Федотова, именно на том, что “без коллективных представлений, достигнутых в результате типизации, и усилий, направленных в радикально меняющемся обществе на достижение типизации и формирование коллективных представлений (через деятельность ученых, СМИ, общественных организаций, литературу, искусство, образование, творчество выдающихся людей), социальная структура в целом и деятельность других институтов не может быть обеспечена” [9, с.453], т. к. именно типизированные коллективные представления выступают основанием институциональной сферы (хотя последняя и не сводится к ним). В такой перспективе “социальное конструирование реальности” предстает как воплощение “идей в соответствующее общество, социально признавшее эти идеи и сделавшее их коллективными представлениями” [8, с.15].

В соответствии со схемой Бергера и Лукмана, подобный процесс конструирования социальной реальности, определенного порядка социальных взаимодействий включает в себя прежде всего *хабитуализацию* (опривычивание, рутинизацию) и *типизацию* определенных представлений и практик, что составляет необходимое условие и основание *институализации*, когда опривыченные и типизированные социальные реалии превращаются в стандартизированные формы осуществления социальных функций для поддержания общественного воспроизводства и удовлетворения каких-то фундаментальных, социально значимых потребностей (т. е. собственно в институты). Как акцентируют авторы, “институализация имеет место везде, где осуществляется типизация опривыченных действий деятелями разного рода” [1, с.92].

При этом полный цикл “социального конструирования реальности” достигается на *стадии легитимации*, на которой социально конституированные реалии получают оправдание и обоснование не только в плане своего фактического существования и успешного функционирования, но и на уровне культурного символизма, интегрирующего значения, уже свойственные отдельным институциональным процессам, и помещающего их в некую целостную смысловую перспективу [см.: 1, с.151-170]. Как результат всего этого – целостность социума оказывается представлена на уровне институций и одновременно субъективных представлений и практик (в том числе самых обыденных, рутинных).

Масштабные социальные трансформации, заимствования, инициированные “верхами”, могут оборачиваться радикальным разрывом с повседневностью, что предельно затрудняет социальное конструирование как на основании старых, традиционных стереотипов, так и в соответствии с новыми утверждаемыми. Результатом испытываемой обществом “травмы” может быть расщепление и хаотизация самой сферы повседневности, жизненного мира, когда “воспроизводимый порядок вещей, достигнутый практически и поведенчески разрушается” [8, с.11]. Разрушение же “повседневности в случае резких социальных переориентаций разрушает типизацию, образцы взаимодействия и, следовательно, социальную структуру” [9, с.452]. В таком случае кризис может обнаруживать “апокалиптические” черты (“...порвалась связь времен...”), грозя приобрести необратимые формы.

Несколько утрируя можно сказать, что подобное состояние (в чем то) сродни тому, что в гоббсовской теории общественного договора обозначается как гипотетическое “естественное состояние” (представляемое у Гоббса как “война всех против всех”: отсутствие / нарушение устойчивых связей и, одновременно, неизбежные столкновения по поводу жизненных ресурсов), исходя из которого и прослеживается процесс “учреждения общества” как такового (т. е. “учреждения” устойчивых

связей, отношений, зависимостей, обязательств, норм и т. п.). “Общественный договор” или некая подразумеваемая конвенция (всегда ли в реальности эксплицируемая?), здесь и конституирует реальность социума. Конечно, концепция подобная гоббсовской имеет сугубо дедуктивно-умозрительный характер. Социальный порядок, безусловно, конституируется на различных уровнях. Имея ввиду его как “процессуирующую” реальность (процессуирующую через и посредством действий и взаимодействий индивидов), необходимым нам представляется сделать акцент именно на его конституированности (или неконституированности) на уровне представлений и практик индивидов.

Подводя итог, следует подчеркнуть, что социально-политические стратегии, выступая в качестве формы проектирования и организации социальных взаимодействий, могут легитимироваться на двух основополагающих уровнях: 1) на уровне формально организованных и целерационально ориентированных системных механизмов интеграции социального пространства (прежде всего государственно-политических, экономических механизмов) в соответствии с принципами эффективности, результативности, оптимальности их функционирования; 2) на уровне “жизненномировых” “ресурсов” и механизмов в соответствии с культурно обусловленными представлениями и стереотипами, укорененными в т. ч. и в сфере повседневности. При этом очевидно, что формально организованные системы “социального действия” сами нуждаются в укоренении, “опривычивании” их на уровне жизненного мира.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
2. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
3. Губман Б. Л. Культура и рациональность // Культура и рациональность: Сб. науч. тр. / Ред. колл.: Б. Л. Губман и др. Тверь, 2006. С. 3 – 15.
4. Капелюшников Р. И. “Дорога к рабству” и “дорога к свободе”: полемика Ф. Хайека с тоталитаризмом // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 99 – 112.
5. Качанов Ю. Агенты поля политики: позиции и идентичность // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 2. С. 61 – 81.
6. Кравченко И. И. Власть и общество // Власть: Очерки современной политической философии Запада / Отв. ред. В. В. Мшвениерадзе. М., 1989. С. 37 – 64.
7. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997.
8. Федотова В. Г. Социальное конструирование приемлемого для жизни общества (к вопросу о методологии) // Вопросы философии. 2003. № 11. С. 3 – 18.
9. Федорова В. Г. Хорошее общество. М., 2005.
10. Habermas J. Theorie des Kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt a. M., 1985.
11. Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M., 1984.

*Аннотация:* Проблема проектирования и организации социальных взаимодействий рассматривается в статье с привлечением теоретических ресурсов структурного функционализма и теории “жизненного мира”. Автор акцентирует, что целерационально ориентированные системные механизмы интеграции пространства социальных взаимодействий (имеются ввиду прежде всего определенные государственно-политические и экономические механизмы) сами нуждаются в укоренении, “опривычивании” их на уровне жизненного мира субъектов интеракций.

*Abstract:* The social interaction designing and organization problem is treated in the article from the point of view of the structural functionalism theoretical recourses and “Vital World” theory. The author emphasizes that purposefully and rationally oriented system-defined space and social interaction integration mechanisms are themselves to be “implanted” in the interaction subjects’ vital world (first of all we mean peculiar state, political and economical mechanisms).

**Мирошниченко О.П.,**  
Современная гуманитарная академия,  
соискатель кафедры философии

### Этносоциальные конфликты как предмет социально-философского рассмотрения: подход к проблеме

Социальная трансформация, переживаемая российским обществом, не может быть понята вне контекста национально-этнических отношений. Эволюция федерации как полиэтничного образования невозможна вне оптимизации регламента межнационального взаимодействия, изучение которого оказывается первостепенной задачей достижения стабильности, безопасности, устойчивости.

Среди различных аспектов трансформации одним из наиболее значимых является процесс изменения социальной структуры общества, связанный со значительным изменением статусных позиций групп и индивидов и породивший многообразные виды новых неравенств. Изучение механизмов социальной трансформации в современной России позволяет прогнозировать тенденции стратификационных процессов в стране. При этом следует иметь в виду, что в такой полиэтничной стране как Российская Федерация на социальное неравенство накладывается этническое многообразие населения, вследствие чего можно говорить об этносоциальных неравенствах в постсоветской России. Недостаточная изученность проблемы этносоциальных неравенств и этносоциальной стратификации в современной России является одной из причин трудностей в осуществлении государственного управления, а в ряде случаев может приводить к неверным управленческим решениям, становится причиной этнических конфликтов.

Особенностью исследований этносоциальных процессов является то, что эти исследования предполагают как рассмотрение различных аспектов проявлений этничности в современных социальных и политических процессах, так и изучение социальной структуры российского общества, факторов ее динамики. Хотя исследователи межэтнических конфликтов, как правило, уделяют социально-экономическим причинам конфликтов приоритетное внимание, изменения в социальной структуре региона, нередко и вызывающее эти конфликты, требуют дальнейшего изучения, ибо в этноконфликтологии предметом исследования является именно межэтнический конфликт, а не изменения социальной структуры.

Трансформация российского общества вызвала существенные изменения социальной структуры общества, в том числе и в российских регионах. Произошли значительные изменения в статусных позициях различных социальных групп, изменился состав этих групп. Одновременно произошли значительные изменения в сфере межэтнических отношений, активизировалась деятельность национальных элит, что привело в ряде случаев к изменению статуса этнических групп. Межэтнические конфликты и демографический дисбаланс стимулировали массовую миграцию из республик РФ и бывшего СССР в русские регионы, заметно меняя в них этническую ситуацию и порождая новые конфликты.

В.А. Топорков отмечает отличительные особенности этничности:

- Ситуативные проявления. Под влиянием внешних условий она может выражаться больше или меньше, возрастая или ослабевать.
- Социальные и индивидуальные проявления. Этничность имеет два уровня осуществления: личностный и групповой. Личностный уровень характеризует отожд-

---

---

дествление индивида со своим этносом, реализацию себя в нем. Групповой уровень «определяет» этничность в рамках общности.

— Этничность предстает как социокультурная общность, базирующаяся на историческом прошлом и повседневных формах общения. Принципиальной в этничности выступает установка «мы — они» в общественном сознании, вводящем представление разграниченности этносов. К пониманию сущности этнического можно отнести универсальную концепцию солидарности. [1]

Межнациональный конфликт — сложное социологическое явление и имеет свои особенности. Стороны конфликта имеют сложную структуру. Нация или этническая группа не всегда выступает совокупным субъектом. Им может выступить отдельная личность, определенная организация или движение, которые берут на себя представительство нации или этнической группы. В силу этого конфликты можно классифицировать по многим основаниям и критериям (субъект конфликта; широта охвата; взаимодействие на общество и др.).

Если рассмотреть сущность конфликта с философской точки зрения, то впервые сущность конфликта представлена в работах древнекитайских философов. Так, по мнению древнекитайского мыслителя Лао-цзы, главные первоначала мира Ян и Инь не столько борются между собой, сколько образуют гармонию Единого, дополняя друг друга.[2] Древнегреческий философ Гераклит Эфесский видел источники конфликтов в некоторых универсальных свойствах мира в целом, в его противоречивой сущности. Но вместе с тем он понимал, что кроме противоречий и вражды в мире есть место и для гармонии, согласия: «Война — отец всех вещей, а мир — их мать... Все сущее сложено в гармонию через противоположность...».[3] Впрочем, в греческой философии высказывались и оптимистические взгляды на возможность создания общества без всяких противоречий и конфликтов. К примеру, Эпикур считал, что бедствия, связанные с бесконечными войнами, в конце концов вынудят людей жить в состоянии прочного мира. [4]

Во времена Средневековья религиозная философия, пытаясь как-то объяснить и оправдать бесчисленные проявления зла в мире, созданном Богом, разработала специальное учение о теодицее. Анализируя столкновения не только между верующими и неверующими, но и между самими единоверцами, Эразм Роттердамский замечал: «Наибольшим абсурдом является то, что Христос присутствует в обоих лагерях, как будто сам с собой ведет борьбу». [5]

С начала эпохи Нового времени, когда социальные конфликты стали приобретать все более острый характер, о противоречиях и борьбе между людьми, классами и государствами стали размышлять многие ученые. Так, Т.Гоббс, негативно оценивая человеческую природу, не видел другого способа преодоления порочности людей кроме применения государственного насилия.[6]

В отличие от Гоббса французский философ Ж.-Ж. Руссо считал, что источником конфликтов в обществе явились недостатки в его организации, заблуждения и предрассудки людей и, прежде всего, их приверженность частной собственности. Сущности человека в наибольшей степени соответствует демократическое государство, создаваемое по взаимному договору и опирающееся преимущественно на ненасильственные, воспитательные средства.[5] В последующем исследователи данной проблемы либо придерживались одной из указанных двух концепций, либо разрабатывали ту или иную разновидность их синтеза (И. Кант).[7]

К. Маркс предложил детальную концепцию социального конфликта, в основе которой лежало убеждение, что конфликты свойственны всем уровням социальной

жизни: политике, экономике, культуре. Как только общество достигнет коммунистической стадии развития, где частная собственность будет заменена на общественную, антагонистические противоречия и конфликты исчезнут.

Р. Дарендорф полагает, что главным источником конфликта являются не экономические, как считал К. Маркс, а политические противоречия между социальными группами, связанные с концентрацией власти у одних и ее отсутствием у других. Конфликты не всегда являются угрозой для данной общественной системы, более того, они могут служить одним из источников ее изменения и сохранения на основе порождаемых конфликтами позитивных изменений. [8] Т. Парсонс трактовал конфликт как социальную аномалию, своего рода социальную болезнь, нуждающуюся в лечении. Нормой, с его точки зрения, являются как раз бесконфликтность, гармония социальной системы, снятие социальной напряженности. [9]

З. Фрейд, К. Юнг, а затем Э. Берн, К. Томас предложили различные типологии людей, учитывающие их поведение в конфликтных ситуациях. Так, К. Юнг разработал новую классификацию характеров людей, Э. Берн обосновал концепцию трансактного анализа, К. Томас предложил оригинальную тестовую методику определения склонности людей к одному из способов поведения в конфликтной ситуации.

Радченко В. А. отмечает, что социальные конфликты представляют собой один из основных каналов общественных изменений, поскольку через них определенные группы стремятся внедрить перемены в коллективную жизнь. [10]

Социальный конфликт всегда сопровождается социальной напряженностью, которую можно обозначить как специфическое состояние общественного сознания и поведения, особую ситуацию восприятия и оценки действительности. Социальная напряженность возникает тогда, когда конфликт не разрешается, переходя в такую фазу, когда люди осмысливают расхождение между идеологией общественного развития и его реальными результатами.

Любой конфликт представляет собой некий процесс, имеющий пространственно-временные характеристики и обусловленность той социальной системой, в рамках которой он возникает и развивается. И, несмотря на то, что каждый конфликт своеобразен, ему присуще нечто общее, что характерно для всех конфликтов, для их структуры и динамики.

Накопление и обострение противоречий в системе социальных связей, группового поведения и межличностного взаимодействия приводят к конфликтной ситуации, образующей основу конфликта. Радченко В. А. определяет структуру конфликта, выделяя в ней следующие элементы: непосредственные участники (стороны, субъекты); косвенные участники; предмет конфликта (причина, проблема, требующая решения). В качестве субъектов могут выступать как отдельные лица, так и социальные группы или организации; в конфликте могут взаимодействовать как индивид с индивидом, так и группа с группой, часть организации с другой ее частью и т.д.

На процесс конфликтного взаимодействия и поведение его непосредственных участников заметно влияет социальная среда. При этом соучастники конфликта (косвенные участники) часто являются его подстрекателями или нейтральными наблюдателями, провоцируют его или способствуют сдерживанию. Эти факторы, наряду с другими (средства давления, осведомленность о проблеме и позиции оппонентов, статусное положение участников, их нравственные приоритеты, финансовые и иные ресурсы, ранг субъектов, определяемый объемом полномочий, власти, возможностями влияния на других), необходимо учитывать при принятии управ-

ленческих решений по урегулированию конфликта.

События последних десятилетий продемонстрировали значимость этнических аспектов социально-политической жизни такой страны как Россия, в силу чего многие социальные процессы могут быть рассмотрены как этносоциальные процессы.

Этническим процессом С.В. Лурье называет совокупность изменений и явлений, с помощью которых осуществляется вызванная теми или иными причинами (адаптационными, ценностными и т.п.) трансформация этноса [11], т.е. экологическая, культурная, хозяйственно-экономическая и политическая адаптация этнической общности к новым условиям, обеспечивающая сохранение и воспроизводство этнических констант культуры, создающая новую ценностную иерархию этих констант.

Многообразие национальных дискурсов, которое разворачивается в культурном пространстве постсоветского пространства, вариативно опирается на известный набор базовых категорий — это «этнос», «нация», «суверенитет», «культурная автономия», «национальные чувства», «национальные интересы», «патриотизм», «национализм» и др. Все эти понятия, так или иначе, отражают осознание и определения чувств и интересов, истинной значимости историко-культурных ценностей общности людей, определяющих себя как национальная-этническая общность. В усложняющемся современном мире, основные коллизии которого состоят в противостоянии двух тенденций мирового развития - с одной стороны, к глобализму, с другой стороны, к сохранению локальной специфики - тема национального бытия, своеобразия национальных культур остается полем напряженной полемики.[12]

В этническом пространстве, так же как и в политическом, закономерно проявляется система неравенств, формирующихся вследствие этнической стратификации: кто-то господствует (этнонациональное большинство), кто-то подчиняется (этнонациональное меньшинство). Вместе с тем полиэтническое общество, так же как и многонациональное государство, не может не существовать без некоторых общепринятых надэтнических ценностей и должно ради самосохранения стремиться хотя бы к минимальной интегрированности.

Этносоциальная, а в частности, и национально-политическая, интеграция формируется на основе согласия большинства людей различного этнического происхождения следовать единой системе ценностей, признавая ее или хотя бы мимикрируя с ней. При всех противоречиях в межэтнических отношениях, в частности, противостоянии Федерального центра и национально-территориальных образований, известная степень общегражданской солидарности не может не существовать, ибо в противном случае конфликты между всеми этническими группами России приобрели бы не спорадический, а постоянный характер.

Важно подчеркнуть, что наличие общеразделяемой системы ценностей является необходимой предпосылкой стабильности и интеграции любого общества. Конкретным механизмом же обеспечения этой стабильности и является социальный институт, посредством которого регулируются действия людей в различных сферах жизнедеятельности. Этничность подобно семье может быть отнесена к числу социальных институтов, хотя соединяет в себе черты как социального института, так и социальной общности.

В основе этносоциальных конфликтов лежит соперничество между этническими группами за доступ к экономически доходным либо престижным видам деятельности и представительство в соответствующих «социальных нишах» и элитных слоях. Социальные конфликты занимают значительное место в структуре социальных отношений и оказывают существенное воздействие на все стороны жизнеде-

тельности, как отдельного индивида, так и общества в целом. Конфликты - атрибут существования индивида, семьи, социальной группы, этноса, государства, международного сообщества. В современном обществе, в котором конфликт выступает в качестве атрибутивной характеристики, существенным доминирующим источником происхождения конфликта бывает даже различная интерпретация общественно-значимых ценностей.

Особенностью исследований этносоциальных процессов является то, что эти исследования предполагают как рассмотрение различных аспектов проявлений этничности в современных социальных и политических процессах, так и изучение социальной структуры российского общества, факторов ее динамики. В числе этносоциальных процессов выделяются этнические конфликты, этническая миграция, этническое предпринимательство, этническая преступность.

В настоящее время Россия занимает одно из первых мест в мире по приему иностранных мигрантов. Большинство из них прибывает из государств бывшего СССР, растет и число представителей азиатских стран «дальнего зарубежья». Значительная часть мигрантов находится в РФ нелегально, еще большая — в маргинальном положении по отношению к принимающему обществу. Такая среда является очагом социального неблагополучия со всеми вытекающими отсюда последствиями: ростом преступности, конкуренцией за рабочие места, возникновением «неконтролируемых этнических анклавов» и т.п. В последние годы растет напряженность в отношениях между «старожильческим» населением и приезжими, что находит отражение в результатах многих социологических опросов. [13]

Проблематика так называемого «этнического предпринимательства» стала активно разрабатываться во второй половине XX века. Ряд экономических концепций исходит из того, что иммигранты, попадая в довольно специфическую ситуацию и оказываясь в проигрышном положении меньшинства, в то же время имеют в своем распоряжении дополнительные ресурсы, которые принято называть «этническими».

Этническое предпринимательство в больших городах стало повседневным фактом экономической жизни. На рынках российских городов можно наблюдать ряды прилавков, которые занимают вьетнамцы или китайцы, в киосках торгуют или рядом с продавцом находятся «хозяева» - представители кавказских народов, в отдельных районах городов стали появляться экзотически оформленные китайские рестораны, мастерские и т.д. Представители этнического меньшинства имеют возможность объединиться на основе общей этничности и организовать совместный бизнес. Такое явление называют «этническим предпринимательством» или «этнической экономикой». В современной России нет надежных статистических данных, которые бы свидетельствовали о наличии такого феномена, как «этническое предпринимательство». Отсутствие гражданства, регистрации, плохое знание русского языка, недостаточная квалификация и пробелы в образовании становятся серьезными препятствиями для социальной мобильности иноэтнических мигрантов, делая их неконкурентоспособными в ряде сфер социально-экономической жизни принимающего общества. Частный бизнес и теневая экономика становятся вынужденным уделом иноэтнических мигрантов, поскольку общественное мнение настроено категорически против их доступа к иным сферам занятости.

Феномен этнического предпринимательства определяется как внутренними факторами, так и внешними, далеко не всегда находящимися в зоне влияния этнических бизнесменов. Этническое предпринимательство есть специфический способ

---

---

организации и ведения дела этнических меньшинств в иноэтничной среде. В случае если стратегия этнических предпринимателей направлена на освоение незанятых экономических ниш или диверсификацию деловой структуры принимающей территории, то до определённого момента их действия не будут вызывать серьёзного отторжения принимающей среды. Если этнические предприниматели своими действиями вытесняют коренные этносы из традиционной экономической ниши, и если экономическая мобильность таких этносов достаточно низка, то возникают объективные предпосылки для формирования противоречий, субъектами которых выступают представители различных этнических сообществ, а объектом является специфический сегмент экономики или средства производства.

Иными словами, велика вероятность возникновения этноэкономического конфликта. Профилактика и разрешение этноэкономических конфликтов с участием этнических предпринимателей в значительной степени находятся в руках органов государственной власти, институционально определяющих рамки распространения этнического предпринимательства и регулирующих экономические отношения субъектов взаимодействия.[14]

Под этнической преступной группировкой, Э. Рабданова предлагает понимать структурированную общность лиц, объединившихся по этническому признаку для осуществления преступной деятельности в определённой сфере общественной жизни, имеющая материальную, информационную базы, а также механизм защиты от социального контроля.[15]

Этническая преступность опаснее обыкновенной. Преступные группировки, образованные по национальному признаку, сплочённее, конспиративнее, у них более жёсткие «законы» внутри группы, они не пускают к себе людей других национальностей.

Комплекс факторов, влияющих на существование этнической организованной преступности, сложен и многообразен. При этом одним из наиболее существенных является непродуманная миграционная политика. Кроме этого, нельзя не отметить редакционную политику некоторых средств массовой информации, которые в погоне за сенсациями создают психотравмирующие ситуации для населения. У представителей некоторых этнических общностей и этнических групп, особенно молодых людей вследствие этого формируется потребность в мести, которая реализуется ими в повседневной жизни.[16]

Таким образом, в Российской Федерации должна существовать стратегия борьбы с организованной этнической преступностью, которую целесообразно строить с учетом психологических и поведенческих особенностей представителей различных этнических общностей. При этом в рамках этой стратегии представляется целесообразным использование разногласий, которые существуют между разными этническими преступными группировками, для чего необходимо использовать данные этнической психологии.

Этносоциальная стратификация проявляется только в полиэтничных обществах. Признаками неравенства служат классические критерии социальной стратификации, такие как доход, престиж, объем власти, уровень жизни, перспективы социальной мобильности и т.п. В качестве особого индикатора статусной позиции в системе этносоциальной стратификации следует рассматривать безопасность и стабильность физического существования представителей этнических групп.

Гражданское согласие и терпимость в межнациональных и иных отношениях являются решающим условием социально-экономического и духовного развития

России. Следует отметить, что в настоящее время процессы стихийного развития межкультурного взаимодействия в различных формах его проявления значительно преобладают над направленным формированием, что в немалой степени мешает стабилизировать межличностные и межгрупповые взаимоотношения в обществе.

Формирование толерантного мышления народов России – важнейшее условие достижения стабильности в российском обществе. Это, в свою очередь, требует сближения властей регионов, общественных объединений, действующих в них, поддержки инициатив, способствующих формированию культуры межнационального диалога.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Топорков В. А. Национализм в постсоветской России: социально-философский анализ - Автореф. канд. филос. наук. - Тверь, 2007. С.10
2. Древнекитайская философия. В 2 т. - М.: Наука, 1972. Т. 1. - С 124.
3. Фрагменты ранних греческих философов. Ч 1.- М.: Наука. 1989.- С. 200 -201.
4. Фрагменты ранних греческих философов. Ч 2.- М.: Наука. 1989.- С. 20-21.
5. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. - Мн.: Книжный Дом. 2003.- 1280 с.
6. Гоббс Т. Левиафан. Избр. произв. В 2-х тт.- М., 1964. - Т. 2. - С. 62.
7. Кант И. Соч. в 6 Т.- М.: Т. 6. - С. 266.
8. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт: Фрагм. кн. // Иностранная литература. – 1993 - №4.
9. Парсонс Т. О структуре социального действия. - М.: Академический проект, 2002.
10. Радченко В.А. Социальное управление конфликтами в системе органов внутренних дел. – Автореферат канд. соц. н. – Майкоп. – 2006.- С. 15.
11. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Аспект Пресс, 1997.
12. Здравомыслов А. Трансформация смыслов в национальном дискурсе // Язык и этнический конфликт. М., 2001. - С.34- 57.
13. Голунов С.В. Этническая миграция в российскую федерацию: проблема пограничной безопасности? // [http://www.ino-center.ru/news/doc/197\\_golunov.pdf](http://www.ino-center.ru/news/doc/197_golunov.pdf)
14. Иванова С. Ю. Экономические предпосылки межэтнических конфликтов //II Всероссийская научная конференция СОРОКИНСКИЕ ЧТЕНИЯ- 2005. Будущее России: стратегии развития. 14-15 декабря 2005г. // <http://lib.socio.msu.ru/library>
15. Э. Рабданова К вопросу о феномене этнической преступности// <http://law.isu.ru/ru/science/vestnik/20033/rabdanova.html>
16. Арутюнов Л.С. О некоторых причинах возникновения и развития этнической преступности // <http://kgti.org/dxct8bsifq/uploads/Arutyunov.pdf>

*Аннотация:* В статье рассмотрены взгляды философов разных эпох на социальные конфликты и их природу, особенности социальных отношений: этнической миграции, этнической преступности, этнического предпринимательства.

*Annotation:* The article discusses the views of different eras philosophers, social conflict and its nature, characteristics of social relations: Ethnic migration, ethnic crime, ethnic entrepreneurship.

**Морозова О.Е.,**

ассистент кафедры гуманитарного образования  
Владимирского института повышения  
квалификации работников образования,  
соискатель кафедры философии МГОУ

### Толерантность как фактор регуляции гендерных отношений в современном российском обществе

На современном этапе развития российского общества в условиях его сложной социальной трансформации гендерные отношения как особая разновидность отношений в социуме, затрагивают суть общественных изменений и нуждаются в глубоком переосмыслении и выявлении эффективных механизмов регулирования взаимодействий мужского и женского начал во всех сферах жизнедеятельности личностей, их групп и общества в целом.

Важно и то обстоятельство, что уже в последней трети века *исторический кризис привычного гендерного порядка* стал вызывать растущую озабоченность и недовольство как женщин, так и мужчин [1]. Эта ситуация способствовала становлению к 90-м годам века сначала на Западе, а затем и в России самостоятельного научного направления - гендерных исследований, направленных на изучение особенностей взаимоотношений полов.

Но озабоченность вызывает тот факт, что развитие гендерной тематики в России до сих пор наталкивается на определенного рода препятствия. Среди них, по словам О.М.Здравомысловой, есть как *внутренние* причины (несформированность отечественной школы, относительная слабость научной коммуникации, принципиальная эмпиричность работ), так и причины *внешние* - прежде всего "глухота" общества к проблемам, обсуждаемым в гендерных исследованиях [2]. Это вызывает повышенную потребность в концептуализации гендерных проблем в российской действительности и более полное продвижение результатов и выводов в общество с целью формирования современной гендерной культуры.

Однако, концепты «маскулинное»/«феминное», воспроизводимые обществом и существующие в рамках определенных культурно-символических рядов как в отечественной, так и в зарубежной литературе традиционно трактуются как иерархические и конфликтные, лежащие в рамках бинарной оппозиции. Такой подход способствует актуализации проблемы, но не приводит к ее решению. Исчерпанность данного этапа знания вызывает необходимость перехода на новый, более глубокий уровень понимания вопроса с целью определения стратегий общественного развития. И, так как на уровне общественного сознания сегодня все острее ощущается потребность в формировании культуры равенства полов, актуальным становится изучение таких механизмов регулирования гендерных отношений, которые могут способствовать построению гармоничного социального порядка, основанного на партнерстве, равноправии, уважении, доверии и растущем взаимопонимании между мужчинами и женщинами.

Мы исходим из предпосылки, что принцип толерантности, выступающий условием социального бытия в целом, позволяет рассматривать толерантность и как внутренний, глубинный принцип регуляции гендерных отношений, укорененный в чувстве собственного достоинства и признании равного достоинства в Другом, в свободе личностной сущности и проявлений мужчин и женщин. Воздействие принципа

толерантности на гендерные отношения проявляет себя во всех сферах человеческой жизни, формируя ментальность и характер бытия мужчин и женщин посредством позитивной трактовки инаковости, признания и преодоления властной иерархии в структуре гендерных отношений, что соответствует новым вызовам времени.

Исходя из структурных характеристик гендера, которые включают в себя *культурно-символическую, нормативно – интерпретационную, социально-институциональную, индивидуально-психологическую* сферы, в рамках данной статьи мы ставим задачу рассмотрения воздействия принципа толерантности: 1) на формирование адекватных духу времени гендерных символов в отечественной культуре; 2) на организацию гендерно - дифференцированных социальных институтов; 3) на становление гендерной идентификации индивида.

Культурно-символический гендерный ряд является важнейшей составляющей структуры ментальности социума и отдельной личности, формирующим уклад жизни, распределение социальных ролей и в сущности - общую культурную и политическую ситуацию в тот или иной исторический период. Он моделирует образы феминности и маскулинности в их социокультурном проявлении. В сложившемся типе культуры слова «мужское» и «женское» не нейтральны, они включают в себя целую подсистему знаков. Культурные символы выполняют функцию не только описания, но и оформления социальной реальности. «Создание и репрезентация определенных гендерных образов, - описывает эту технологию О.В.Шабурова, - имеют целью закодировать их как гендерные стереотипы ...и через показ, научение, повторение, контроль добиться их усвоения в процессе социализации личности. Гендерные стереотипы задают траектории жизненного пути и стандарты образа жизни...»[3].

В современном российском социуме присутствует множество гендерных имиджей, но *доминирующими типами репрезентаций гендерных ролей* выступают: «неотрадиционалистский», «гедонистический» и «либеральный».

Неотрадиционализм «...не всегда имеет открытую политическую форму. Он растворен также и в массовой культуре, рекламе и многих жанрах «высокого искусства»...В рамках этого дискурса социальный мир предстает решительным образом, разделенным по половому признаку: мужчины и женщины призваны выполнять в нем разные функции. Воссоздается размытое за годы советской власти размежевание между публичной и приватной сферой, причем, последняя, конечно, неукоснительно закреплена за женщинами» [4].

Обращение к «традиции», нуждающейся в возрождении, к «естественному» предназначению мужчин и женщин, патриархальному разделению труда, вызывает к преимуществам так называемого контракта «домашней хозяйки», который для «определенного сегмента нового предпринимательского класса России ...становится знаком престижного образа жизни. Материнство и забота о детях и муже воспринимаются как основные черты женственности». «Женщина становится менеджером домашнего хозяйства ...однако статус ее не вполне определен, потому что в обществе правила такого контракта не установлены» [5].

По словам Е. Здравомысловой и А. Темкиной, от попытки реставрации традиционных канонов, основанных на строгой гендерной иерархии, предписывающей мужчинам доминирующее, а женщинам подчиненное положение в обществе, страдают и сами мужчины. Так как способность в рыночных условиях исполнять роль единственного и успешного кормильца семьи, сосредотачивая в своих руках материальные ресурсы поддержания материнства и женской привлекательности, удается далеко не всем. Во многих случаях, постсоветский мужчина маргинализиру-

---

---

ется в приватной, а иногда и в публичной сфере, что в итоге влечет за собой «кризис маскулинности».

Подобная иерархия отношений между полами, в прошлом удовлетворявшая потребности общества в развитии, в сегодняшней социокультурной обстановке перестала соответствовать духу времени. Традиционалистские идеологии, признающие биологическую предзаданность гендерных ролей, способствуют *закреплению неравенства по признаку пола*, а значит «...до сих пор декларируемое “равенство в различии” представляется недостижимым идеалом»[6]. Не случайно, многие исследователи вопроса рассматривают патриархальный ренессанс как явление временное и фрагментарное, которое не определяет все изменения гендерного порядка.

Следующий, весьма влиятельный на сегодняшний день способ гендерной репрезентации - «гедонистический», который является исключительно продуктом мощной западной постиндустриальной традиции[7]. Этот символический гендерный ряд «продвигается» (особенно СМИ) и обусловлен «...использованием сексуальности в качестве товара, что выражается в самых разнообразных формах – от порнографии и проституции до брака «по расчету». В рамках становления данного гендерного дискурса происходит формирование нового гендерного контракта - *сексуализированной женственности и спонсируемой женщины*»[8]. Основным предметом репрезентации в этом символическом формате является *удовольствие*. Для мужчин это все те же удовольствия обладания, для женщин – удовольствия потребления различных групп товаров и услуг, делающих их обладательницу неотразимой и успешной домохозяйкой. Мужчина - является в ее жизни главной фигурой, а целью жизни - его привлечение и последующее манипулирование.

Как отмечает исследователь гендерного вопроса С.Ушакин, образ мужчины который сегодня конструируется в средствах массовой информации, представляет модель «...не то “вымирающего”, не то “начавшего возрождаться” “ настоящего мужчины”. Компонентов, строго говоря, не так уж много: возраст, власть, и главное *стиль жизни*...Дискуссии о сущности мужественности ... сменяются дискуссиями о характере мужских “ доспехов”, а трактаты по воспитанию чувств – справочниками по основам этикета, в том числе полового»[9].

Подобный символический гендерный ряд, на наш взгляд, закрепляет не только неадекватный действительности новый гендерный идеал, но и негативно трансформирует существующие другие. Основанный на псевдо-мужественности и псевдо – женственности, он приводит к отчуждению между полами и расслоению внутри полов, что в итоге ввергает общество в состояние перманентного конфликта. «Дискурс потребления», интолерантный по своей природе, чрезвычайно опасен и тем, что призывает мужчин и женщин воспринимать друг друга как *средство* для достижения определенных прагматичных целей, что в итоге приводит общество к духовно-нравственной деградации.

И последний из заявленных дискурсов современной гендерной репрезентации, - *либеральный*, затрагивающий глубинные пласты общественного и индивидуального сознания, формирует *культуру равенства полов* и предполагает глубокие изменения в структуре общественного устройства. При этом диапазон точек зрения на равенство весьма широк - от равенства прав и возможностей до равенства результатов, что предполагает устранение барьеров на пути свободного доступа к общественным ресурсам мужчин и женщин. Именно либеральный тип гендерной репрезентации, под воздействием принципа толерантности, в своей направленности *стремится* к преодолению социальной гендерной асимметрии посредством созда-

ния образов мужчин и женщин, *равных* в своей личностной сути, профессиональных возможностях и способах самореализации.

Однако размывание границ в социальных жизненных стратегиях и проявлениях мужчин и женщин, направленное на социальное равенство, требующее в современных условиях предельного напряжения личностных качеств, предприимчивости и профессионализма - имеет далеко идущие социально- психологические последствия. Кризис образов и следующая за ним медленная и неравномерная трансформация маскулинности и феминности, по словам И.С. Кона, ведет к снижению уровня взаимопонимания и эмоциональной близости у российских мужчин и женщин, то есть к *гомосоциальности* (когда люди ориентированы на отношения доверия, понимания, поддержки, уважения, подражания, ровно, как и открытой осознанной борьбы преимущественно внутри собственного пола)[10], что в итоге приводит к *отчуждению между полами*. Роль толерантности в этом случае приобретает «сложенный» состав. Одновременно она выступает и *как условие реализации либеральной гендерной парадигмы*, и *как внутренний фактор регуляции гендерных символов*, направляющим конфликт традиционных канонов и новых идеалов в образах мужчин и женщин в мирное русло.

Особенностью гендерных отношений в России является и то, что «модернизация сверху», подрывая основы устоявшегося образа жизни людей, рождает своеобразную форму сосуществования модернизированных и архаических социальных отношений[11]. Научно техническая революция, активно изменившая ценностно-смысловые установки, привела к трансформации культурной матрицы, повлиявшей на динамику развития общественных отношений, а так же на организацию и функционирование традиционно гендерно – дифференцированных социальных институтов таких как экономика, политика, семья и брак.

При этом важно, что главным субъектом и носителем социальных изменений, ломающих *привычный гендерный порядок*, по словам И.С.Кона, являются не мужчины, а женщины, социальное положение, деятельность и психика которых изменяются сейчас значительно быстрее и радикальнее, чем мужская. Дело здесь, вероятно, не столько в более широкой адаптивности женщин, сколько в общей логике социально-классовых отношений. Любые радикальные социальные изменения осуществляют, прежде всего, те, кто в них заинтересован, т.е. угнетенные классы, в данном случае – женщины. Напротив, господствующий класс обычно заинтересован в статус-кво. Лишь когда изменения достигают определенного порога и становятся необратимыми, начинается “измена клерков”, переходящих на сторону новых социальных сил, а затем и более массовая переориентация бывшей элиты, стремящейся выжить в современных условиях. Именно это и происходит в гендерных отношениях[12].

Между тем, изменение социально-политических и экономических условий обуславливает изменения не только гендерных стандартов и ценностей жизни женщин. В не меньшей степени изменение социокультурных условий влечет за собой изменение мужчин. Ускоряющееся разрушение традиционной системы гендерного разделения труда в производственных отношениях; утрата мужчинами былой монополии на публичную власть; эволюция брачно-семейных отношений в сторону равенства супругов и замены понятия отцовской власти – родительским авторитетом - все это меняет и представления мужчин о самих себе.

Не случайно, социально - экономическая модернизация в России способствовала созданию системы ценностей, в центре которой находится идея личного

---

---

успеха, независимая от половой сегрегации. И эта новая культура, в равной степени воспринимаемая и мужчинами и женщинами молодых поколений, помогает выстраивать на ее основе свои жизненные стратегии, характеризующиеся адаптацией к кризисному обществу и расширением границ жизненного выбора. Процесс освоения женщинами новых видов деятельности и занятий сопровождается также изменением их коллективного самосознания, включая представления о том, как должны складываться отношения между полами во всех сферах жизни.

Но здесь часто возникает проблема двойного стандарта: с одной стороны толерантное отношение к гендерному равенству в различных сферах экономической и политической жизни, доступность профессиональной карьеры и мира бизнеса для женщин, основанных на стратегии эгалитарных гендерных отношений. А с другой стороны - доминирование в современном политико-экономическом формате мужчин и ключевых маскулинных ценностей и моделей поведения.

Данная асимметрия позволяет сделать вывод о том, что становление истинных гендерно - толерантных отношений требует не только личностных изменений, но изменений в общественном сознании и в структурах социальных институтов. Гендерное равенство означает равенство прав и возможностей мужчин и женщин, равное распределение обязанностей, дохода, трудовой нагрузки, доступа к экономическим и интеллектуальным ресурсам и к принятию решений. Понятие гендерного равенства означает, что все люди независимо от пола обладают свободой выбора и свободой для развития своих личных способностей без тех ограничений, которые связаны с гендерными ролями и стереотипами. А различия в поведении, взглядах, потребностях мужчин и женщин принимаются, оцениваются и поддерживаются равным образом. Это ведет не к стиранию различий между мужчинами и женщинами, а к тому, что различия принимаются в своей уникальной индивидуальности, не теряя при этом общих черт.

Заметные трансформации гендерных отношений претерпевает и приватная сфера жизни. Так, моногамная семья, в которой традиционно активным, ведущим, главенствующим началом считался мужчина, существовала долгое время и реализовывала потребность общества в развитии, сочетая в себе устойчивость (традиции) и изменчивость (прогресс). Но с середины века социологи изучают процесс, при котором происходит разрушение традиционных (патриархальных) семейных моделей, что ведет к изменению традиционных воззрений на распределение ролей и утверждению *гендерного равноправия в семье* [13]. Брачные ориентации, цели, ценности современных супругов во многом отличны от взглядов предыдущих поколений, потому важной представляется сама трансформация, *переход от традиционной семейной модели к эгалитарным нормам отношений, основанных на равенстве и толерантности*.

Развитие семьи с точки зрения изменения семейных ценностей и устройства внутрисемейных отношений хорошо просматривается на постепенном переходе от традиционной модели (с четко выраженной половозрастной субординацией) - к децентристской (переходной семье, для которой характерны «возвышение» ценностей частной жизни, эмоциональных отношений и гипертрофированная ценность детей), и наконец, к супружеской (эгалитарной) семье, которая описывается как личностное взаимодействие жены и мужа, регулируемое моральными принципами и поддерживаемое имманентными ценностями (адаптационный синдром, интимность, автономия) [14].

По словам С. Голода и А.Клецина, супружеская семья выступает как логическое завершение противоречий, присущих предыдущим этапам развития этого со-

циального института, так как на смену «физического» выращивания детей (характерной черте патриархатных моделей), на смену привития частичных нравственных принципов и трудовых навыков (однобокость, присущая детоцентристским моделям), приходит целенаправленное формирование индивидуальности человека, способного самостоятельно принимать ответственные решения [15]. И чем прогрессивнее семейный тип, тем выше у каждого члена данной социальной группы потенциал для раскрытия индивидуальности.

Современная семья освобождается от груза родственных связей, становится более гибкой и открытой структурой. И, с одной стороны, у супругов возникает желание соответствовать духу времени, ведущее к разнообразию гендерных ролей и практик как в семье, так и за ее пределами, а с другой – строить брачно-семейные отношения, опираясь на традиционные архаичные представления. Это в свою очередь, приводит к несоответствию старых идеалов и новых требований, а значит к конфликту и нетерпимости, что ставит под угрозу семейный мир, ибо не все гендерные «отклонения» (выход за пределы традиционных гендерных границ) позитивно воспринимаются в обществе и отдельно взятой семье.

Водораздел между терпимым и нетерпимым расплывчат, что подтверждается расхождением в оценках поведения супругов (вообще мужчин и женщин) как соответствующего или несоответствующего «норме» (в ее традиционной интерпретации). Выигрывают те, кто готов пересматривать прежние границы и устанавливать новые, менее жесткие [16]. Отсюда принцип толерантности, как регулирующей внутрисемейный фактор, выражающий себя в стремлении достичь взаимного понимания и согласования разнородных традиций, интересов и точек зрения без применения мер давления, становится сегодня особенно актуальным. При этом важна не просто смена стереотипов поведения и мышления, но более глубокое осознание необходимости перехода к системе отношений, основанной на признании права Другого на самобытность, непохожесть и личную самореализацию. Толерантность дает возможность соотнести проблемы индивида, семьи, общества, не на основе формального представления о ролях мужчин и женщин, а с учетом добровольного выбора каждой семьи и «внутреннего голоса» отдельной личности.

Взаимообусловленность внутриличностного и социокультурного факторов в ситуациях социального взаимодействия хорошо просматривается через субъективную гендерную идентичность, которая связана с нашим представлением о своем гендере- чувствуем ли мы себя в действительности мужчиной или женщиной». Гендерная идентичность (гендерное самосознание) является тем фундаментом, благодаря которому гендерные нормы, ожидания, представления реализуются в социальные взаимодействия. Идентичность является социальной по происхождению, она формируется в результате взаимодействия индивида с другими людьми и усвоения выработанного в процессе социального взаимодействия опыта и гендерных норм.

Словом, с одной стороны, она способствует социализации, помогая индивиду выстраивать свое поведение в обществе, исходя из установленного гендерного порядка, а с другой - ограничивает человека в возможностях социальной реализации, являясь так же механизмом формирования, закрепления и поддержания гендерных стереотипов. Данное несоответствие социальных ожиданий и желаний индивида вызывает внутриличностный конфликт. Вероятность внутриличностных гендерных конфликтов возрастает, если человек, вопреки своим желаниям и потребностям строго следует социокультурным и иным предписаниям и подчиняет свои индиви-

---

---

дуальные поведенческие проявления традиционным нормативным моделям поведения в рамках своего гендера.

Уравновешивает полюсные состояния гендерной идентичности *толерантность*, которая балансирует отношение индивида к социуму и к самому себе, обеспечивая целостность внутреннего и внешнего мира, а так же, преемственность взаимодействий в социуме, выступая «... как условие синергии плюралистичной по своей природе смысловой - ценностной ткани»[17]. Заметим, наконец, что толерантность как мера человека к окружающим и самому себе особенно актуальна в периоды, когда «разрывы социальной формы» требуют восполнения. Следовательно, в современной ситуации, когда прежние формы воспроизводства социального бытия, основанные на строгой иерархии и жестком предписании гендерных ролей, перестали адекватно соответствовать реалиям сегодняшнего дня, толерантность выступает как открытость для возможности конструирования и бытия *другой* картины мира, *другой* практики, *другой* самоидентификации. Отсюда можно утверждать, что толерантность в гендерных отношениях является фактором для позитивной и органичной изменчивости личностного и социального бытия.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Кон И.С. Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире//Гендерный калейдоскоп. Под общей ред. М.М. Малышевой. М., 2001. С. 189.
2. Здравомыслова О.М. Семья и общество: гендерное измерение российской трансформации. М., 2003. С.9.
3. Шабурова О.В. Гендерные технологии//Современный философский словарь. Под ред. В.Е. Кемерова, 2-е изд. Лондон. С.184.
4. Тартаковская И.С. Парадоксы постсоветской женственности//Гендерное просвещение: вопросы и тексты для дискуссий. М., 2005. С.140.
5. Здравомыслова Е., Темкина А. История и современность: гендерный порядок в России// Гендер для «чайников». М., 2006. С.82.
6. Здравомыслова Е., Темкина А. Указ. соч. С. 83-84.
7. Тартаковская И.С. Указ. соч. С. 141.
8. Здравомыслова Е., Темкина А. Указ. соч. С.83.
9. Ушакин С. Видимость мужественности// Гендерное просвещение: вопросы и тексты для дискуссий. М., 2005. С. 145-147.
10. Кон И.С. Российский мужчина и его проблемы//Гендерный калейдоскоп. Под общей ред. М.М. Малышевой. М.: Academia, 2002. С. 234.
11. Здравомыслова О.М. Указ. соч. С.63.
12. Кон И.С. Мускулинность как история// Гендерный калейдоскоп. Под общей ред. М.М. Малышевой. М.: Academia, 2002. С. 213.
13. Стоюнина-Здравомыслова О. Семья: из прошлого в будущее//Гендер для «чайников». М., 2006. С.142-143.
14. Здравомыслова О.М. Указ. соч. С.69.
15. Голод С., Клещин А. Состояние и перспективы развития семьи. Теоретико-типологический анализ, эмпирическое обоснование. СПб., 1994. С.19.
16. Стоюнина-Здравомыслова О. Указ. соч. С.151.
17. Шугуров М.В. Толерантность как культурная технология и социальный институт// Толерантность и полисубъектная социальность. Материалы конференции. - Екатеринбург, 2001. С.34-37.

*Аннотация:* Данная статья посвящена проблеме толерантности как фактора регуляции гендерных отношений в современном российском социуме. В рамках данной работы мы рассматриваем воздействие принципа толерантности на формирование адекватных духу времени гендерных символов в отечественной культуре, на организацию гендерно - дифференцированных социальных институтов, на становление гендерной идентификации индивида.

*Annotation:* This article is dedicated to the problem of the tolerance as a regulation factor of the gender terms in a modern Russian society. In the limits of this work we are considering the influence of the tolerance principle on the formation corresponding to the spirit of the time of the gender symbols in a native culture, on the organization of the gender differentiating social institutes, on the getting of the gender identification personality.

**Огурчиков П.К.,**

*Всероссийский государственный институт кинематографии,  
доцент кафедры продюсерского мастерства и менеджмента,  
кандидат экономических наук*

### Философский аспект мифа и экранная культура нашего времени<sup>1</sup>

Философия XX века оказалась той интеллектуальной реальностью которая способствовала формированию экранной культуры. Она вобрала многие художественные средства, которые были применены для отображения и передачи ощущения реальности ушедшего столетия. Среди них на первый план стоит выделить культуру мифа и его значимость в эстетике экранной культуры, так как в XX веке миф, немифологическое мышление приобрели особо важное значение для современной и постсовременной культуры. Исходя из этого насущной становится проблема современной экранной мифологизации.

Ф. Шеллинг считал, что миф – прежде всего сам принцип истинности, способ верификации, соответствующий данной конфигурации знаний, которая находится в состоянии непрерывной трансформации: «Мифологические представления понимаются как истина, и при том, как вся, как полная истина»,<sup>2</sup> и они «... не допускают сомнения относительно своей истинности».<sup>3</sup> Интерес вызывает соображение Ф. Ницше, который исходит из метафизического постижения мира о понятии мифа: «Миф – способ выхода в наиндивидуальную сферу, завершение своего собственного образа в духовной культуре века».<sup>4</sup> Миф приобретал свою философскую насыщенность с древних времен, а в ушедшем столетии она приобрела свою более совершенную значимость. Х. Ортега-и-Гассет считает, что миф не является литературным жанром. *Mitorea* – это интеллектуальный метод, выковывающий Мир, в котором тысячелетия живет народ: «Миф есть нечто среднее между сказкой и былью о метафизическом, трансцендентальном событии... Миф поглощает реальность, которая находится здесь, и в частности – совершенно обычное человеческое повествование, историю, поэтому Герой-человек становится Богом, сливаясь с ним».<sup>5</sup>

Культура современной эпохи характеризуется прежде ситуацией интенсивного конструирования реальности, создаваемой с помощью мифов. В наше время развития средств аудиовизуальной коммуникации возможность для подобной интенсификации возрастает во много раз. Процесс мифологизации сознания совершенно естественен, так как отвечает одному из важных в человеческой психике стремлений к ясности и простоте. Задача мифа заключается в преобразовании исторических реалий во внеисторическое. Сложность, связанная с истинным историческим процессом, заменяется более упрощенной символической моделью. Как писал Р. Барт: «... миф осуществляет экономию: он отменяет сложность человеческих поступков, дарует им эссенциальную простоту, упраздняет всякую диалектику, всякие попытки пойти дальше непосредственной видимости, в организуемом им мире нет противоречий, потому что нет глубины, этот мир простирается в своей очевидности, создавая чувство блаженной ясности, вещи будто сами собой что-то значат».<sup>6</sup> Благодаря этой особенности человеческого сознания существует целая индустрия, создающая и внедряющая мифы, и реализующая цель манипуляции сознанием человека.

Вот уже на протяжении почти двадцати лет мы являемся свидетелями формирования нового общественного мифа, связанного с изменениями общественного строя в России. Существовавшая ранее общественная мифология трансформируется, а часть ее уходит в прошлое. Изменяется реальность и соответственно изме-

няется миф о ней (необходимо еще раз отметить, что процесс этот двусторонний). Ситуация связанная с изменением общественного сознания, как правило, сопровождаются «войной» мифов, так как в современной ситуации не выработан некий консолидирующий миф, удовлетворяющий большинство представителей общества. Естественно, что в огромном многообразии современных мифов можно выделить различные оппозиции, мне же хотелось бы остановиться на одной из главных, на мой взгляд, это оппозиции мифа «*приобщения к европейской культуре*» и мифа «*национальной традиционной приверженности*». Через какие модели и тексты они транслируются? Их множество. Подобные глобальные мифы имеют своеобразные мифы-проводники, которые имеют непосредственное отношение к реальной жизни человека. Среди этих служебных, трансляционных мифов-проводников в контексте заданного смыслового поля можно выделить в частности такие оппозиции, как «обновление» и «неизменность». Миф «обновления» связан прежде всего с западным типом культуры, а миф «неизменности» с отечественной традицией.

Интересна еще одна черта, обозначающая отечественный и западный миф. Тип получения удовольствия от потребления раскрывает эту характеристику. Интересно, но часто западный миф предстает перед нами как антивербальный, противоположный «нашему», вербальному. Отсутствие слова, как правило, отсылает нас к индивидуальному потреблению («Иногда лучше жевать, чем говорить») или к семейному, когда семья сидит около телевизора и находится в пассивном положении потребителя. «Отечественное удовольствие» связано, прежде всего, с разговором. Разговор (коллективный характер) всегда сопутствует русскому удовольствию, а молчание (индивидуальный) - западному.

Итак, перед нами два мифа, которые находятся в определенной конфронтации и одновременно в целом дополняют друг друга. Человек, так или иначе, в своем сознании выбирает из этих двух мифов собственную модель поведения, отчасти (что присуще мифологическому мышлению), стремится идентифицировать себя с героем мифа и встроиться в созданную мифом модель жизни и ее систему ценностей.

В чем заключаются смысл традиционной мифологической системы? Мифологический текст опирается, прежде всего, на две вещи, связанные с его онтологией – архетипы и функционирование – отсутствие прямой потребительской выгоды. Миф - это производная архетипа. Подобный процесс происходит благодаря переносу (проекции) бессознательного на объект. Кроме этого мифу присуща коммуникативная функция. Он не только принадлежит исключительно категории сознания, ментальности, но и является носителем двух значений – прямого и переносного (символического). Миф есть коммуникация символического типа, с определенными коммуникативными особенностями, рассчитанная на мифологическую форму сознания.

В мифологическом тексте присутствуют архетипические символические элементы и структуры, вносящие мифологический пласт в сообщение. Сугубо утилитарное восприятие мифологической информации не позволяет сразу почувствовать эти элементы - это может отпугнуть потребителя. Идеология действенна тогда, когда человек ее не замечает. Таким образом, с одной стороны миф находится в сфере конкретного и единичного, а с другой – он символичен и ощущает это, прежде всего, подсознание человека.

Миф скрытый незаметный в силу кажущееся пустоты и предметности образов (кенотип всегда первоначально видится как своеобразный вид симулякра, но таковым не является по своей природе), но, тем не менее, продолжающий функцию

---

---

традиционного мифа, обладающего объяснительным механизмом в явлениях физического, либо социального характера. Различные социальные конфликты и противоречия разрешаются очень часто в «реальности» мифа.

Занимаясь современными мифами Р. Барт отметил, что мифическое означающее представляет собой систему знаков, которая становится основой для всего мифа в целом. Миф сам по себе оказывается вторичной семиологической системой. Таким образом, миф обнаруживает в себе две знаковые системы, одна из которых является составной частью другой и играет при этом декларативную роль. Именно данная структура мифа и выступает механизмом, порождающим особый императивный способ воздействия на индивида. То, что называл Барт «природой» есть по сути кенотип: «В этом главный принцип мифа – превращение в природу. Отсюда понятно, почему в глазах потребителей мифа его интенция, адресная обращенность понятия могут оставаться явными и при этом казаться бескорыстными: тот интерес, ради которого высказывается мифическое слово, выражается в нем открыто, но тут же застывает в природности; он прочитывается не как побуждение, а как при-чина».<sup>7</sup>

Можно вспомнить, как во времена строительства социализма происходила борьба со всевозможными коммерческими рекламными проявлениями западного капиталистического образа жизни. На первый взгляд это казалось абсолютной чуждостью, ведь насколько невинными виделись эти приметы западной жизни. Но именно они формировали картину мира в сознании человека не в пользу советской жизни, в которой возникало два пространства: одно, где царит радость, счастье и изобилие и другое, устаревшее, скучноватое, слаборазвитое, явно уступающее первому в этих категориях.

События последних десятилетий явно показали действенность этого средства. Некоторые современные политологи и социологи утверждают, что роль этого пласта культуры настолько огромна, что может являться своеобразной военной доктриной, изменяющей мир «без применения оружия». Достаточно вспомнить экспансию американской поп-культуры, рекламы образа жизни и пр., в результате чего человек начинает жить и мыслить по-американски, у него складывается соответствующая система ценностей и пр. В попытке сохранить национальную самоидентичность, собственную культуру некоторые государства вводят квотирование, особенно на развлекательную экранную продукцию (фильмов, передач, рекламы, сделанных например по американской «кальке»).

Начиная еще с Аристотеля, в европейской культуре сложилось понятие «классической» эстетики. Оно строилось на вполне определенных категориях: прекрасное, возвышенное, трагическое, комическое. И все искусство вплоть до конца XIX века опиралось на эту «классическую» модель. Хотя, начиная со второй половины XIX века, стали наблюдаться тенденции отхода от жестких «классических» канонов. Это вылилось в огромное количество различных неклассических художественно-эстетических направлений, породивших ощущение относительности эстетических и духовных ценностей. Культура все четче стала делиться на «элитарную» и «массовую». Рост городов, появление «массового потребителя», коммерциализация, изменение масштаба тиражируемости произведений искусства и пр. вылилось в усиление роли поп-культуры, изменившей массовое сознание как таковое. Поп-культура стала осмысляться как одна из форм воздействия на новый тип человека, появившийся в начале XX века - «человека массового».

XX век доказал, что культура стала частью государственной политики и ее социальное функционирование первостепенно по отношению к другим ее функци-

ям. «Удержать власть» можно лишь тогда, когда контролируется именно эта область, превратившаяся в «индустрию развлечений». Ее продуманная политика и четкое дозирование формирует ментальность, картину мира «человека массового». А. Лосев в своей работе «Философия, мифология, культура» написал: «Миф заставляет целое общество жить по законам мифотворчества, и никакая наука не убедит и не разуверит человека в созданном им личностном или общественном мифе».<sup>8</sup>

Экранная продукция, ее виды и формы вызывают мощные изменения в сознании «человека массового». Именно благодаря технической революции, повлиявшей на рождение средств коммуникации: кино, радио, телевидение, а впоследствии мультимедиа, возникают новые зрелищные формы культуры, которые в свою очередь предопределяют рождение технократического общества. Появляются и совершенно новые понятия, связанные с «виртуальной реальностью».

Впервые серьезно о феномене массовой культуры задумался французский философ М. Монтень считавший, что массовая культура должна доставлять реальное или мнимое удовольствие и отвечать запросам человеческой природы, для которой развлечение является частью ее биологической, природной сущности. Монтень, по сути, оправдал существование массовой культуры и определил ее происхождение и роль в жизни человека.

Прямо противоположную точку зрения занял Б. Паскаль. Он писал, что убеждения и идеи, которые несет в себе культура, должны быть нравственны и духовны, а не сводиться к тому, чтобы просто развлекать. Философ считал, что, напротив, человеку не свойственно уходить от действительности посредством бездумного развлечення на ложный путь, что человек создан, чтобы созидать и размышлять.

Культура XIX века обострила противоречия между двумя полюсами, укрепив такие понятия, как высокая культура аристократического общества и культура развлечения для среднего класса. Например Л. Леуенталь, американский исследователь первой половины XX века, пытался доказать, что уже к середине XVIII века возникает угроза цивилизации, которую несет массовое искусство. Именно в этот период усиливается роль «среднего класса» и возникает потребность в искусстве, способном удовлетворить вкусы этого слоя населения. В отличие от «классового» сознания «массовое сознание» есть некая общность людей, являющихся «временными» попутчиками. Они могут, конечно, на какое-то время составлять единое целое, в основе которого лежат сиюминутные интересы (политические, музыкальные, литературные, социальные и т.п.), но в центре этого сознания, как правило, находится предмет поклонения, идол – в этом заключается смысл существования «толпы».

С приходом эпохи модернизма изобразительное искусство перестало быть единственной областью, формирующей визуальный образ культуры. Массовое, в большинстве своем агрессивное тиражирование, вторгающееся в повседневную жизнь человека, вызвало к жизни новый феномен – «визуальную культуру». Новое понимание сущности этих проблем обозначается уже в 30-е гг. XX века, в силу того, что «индустрия развлечений» приобретает к этому времени достаточно серьезный размах. Социологи, философы, психологи более глубоко начинают изучать эту проблему и создавать рецепты каковым же должно быть искусство для «неискушенного человека». Определяется главный принцип – простота, понятность и опора на сюжеты, вызывающие больше чувственных переживаний, чем мыслительной деятельности. Кроме этого начинают разрабатываться технологии манипуляции сознанием человека. Становится понятным, что в искусствах с технической доминантой, где в самой основе лежит принцип репродукции, как нигде возможно появление «эрзацев» псевдокультуры, способ-

---

---

ных влиять на сознание «рядового обывателя».

Формирование современной визуальной культуры во многом обусловлен технологиями, используемыми для создания, воспроизводства и распространения изображений. Об их роли в изменении и формировании современного визуального художественного образа впервые заявил Вальтер Беньямин в своей статье «Произведение искусства в эпоху механического воспроизводства». Смысл этих изменений заключался в том, чтобы с появлением технических возможностей не просто создавать слепок с реальности, а воспроизводить «саму» реальность, воздействующую на зрителя своей «подлинностью». Этот смысл — в способности ее тиражирования и массового распространения, делающей ее общедоступной. Изображение как таковое потеряло свою ценность и стало объектом экономических и политических манипуляций.

Последствиями подобных изменений стала смена эстетической модели: не наслаждение от осмысления и миметического отражения реальности, а овладение сознанием реципиента с помощью симулякров, выступающих в качестве событий реальности. Визуальная культура претерпела переход от функции эстетической информации и эстетического наслаждения к социальному функционированию, явившись элементом индустриального производства и объектом потребительского рынка. Сам реципиент также кардинально изменился, — став частицей массовой аудитории. Этот феномен В. Беньямин определил как состояние «рассеянного критика». Его пассивное рассредоточенное внимание стало объектом манипуляций, где эстетическое переживание определяется способностью быстро связывать в сознании последовательности, фрагменты и пласты поставляемой визуальной информации.

В пятидесятые годы XX в. возникает острая дискуссия, касающаяся проблемы существования «высокого» и «массового» искусства в связи с появлением новых видов коммуникации. М. Маклюэн поделил все искусства на «холодные» и «горячие» по степени их воздействия на людей, отнеся ТВ к последним. В главе «Средство есть послание» («Medium is the Message») своей книги «Понимание медиа» («Understanding Media», 1964) Маршалл Маклюэн так определил суть современной эволюции технологического воссоздания картины мира: «Реструктуризация процессов труда и ассоциации человека произошла под влиянием техники фрагментации, которая составляет суть машинной технологии. Суть технологии автоматизации противоположна. Она глубоко интеграционна и децентралистична, так же как машина была фрагментарна, централистична и поверхностна в своем расщеплении человеческих отношений».

Решается вопрос, каково же воздействие на человека массового искусства — отрицательно в целом или положительно? Такое широкое существование массовой культуры является положительными демократическими формами или регрессивными? Большинство исследователей приходит к выводу, что в подобном феномене больше отрицательного, чем положительного. Культура как коммуникация есть область, в которой реципиент формирует себя благодаря механизму диалога. Область эта связана с нравственными, эстетическими, культурными, национальными традициями. Человек не только потребляет, но и создает новое, благодаря такому общению. Тем самым культура участвует в формировании духовного строительства мира, вне которого человека нет. Отличие масскультуры от культуры в ее узком значении, заключается, прежде всего, в ее потребительском характере, поставленном «на конвейер». Унифицированное мышление, чувства и пр. на весьма низком уровне создают ту самую «индустрию развлечений». Технократический характер современной культуры вызвал совершенно иную систему ценностей, иную картину мира, поро-

див такие понятия как «массовое общество», «массовая культура».

Если, наконец, упомянуть говорить о современном этапе развития экранной культуры, то сегодня на первом месте находится видеокультура (телевидение, мультимедиа), порождающая основную часть мифологического сознания. Ее потребление приравнивается многими исследователями к «наркотическим средствам», позволяющим «расслабляться», уходя в иллюзорный мир. Важная роль в понимании этих процессов принадлежит американским исследователям. Так, например А. Моль писал о СМИ: «Они фактически контролируют всю нашу культуру, пропуская ее через фильтры, выделяют отдельные элементы из общей массы культурных явлений и придают им особый вес, повышают ценность одной идеи, обесценивают другую, поляризуют, таким образом, все поле культуры. То, что не попало в каналы массовой коммуникации, в наше время почти не оказывает влияния на развитие общества».<sup>9</sup>

Действительно, социокультурная среда XX века в этом смысле уникальна по отношению к иным эпохам и является той почвой, на которой мифологическая традиция развивается в новых формах. Миф становится синонимом понятия «мифологическое сознание», то есть сознание, порожденное мифом и порождающее миф. Каковы его характеристики?

Миф объясняет окружающий мир. Те объяснения, которые предлагают науки, доступны не всем, поэтому мифы служат моделью реальности, картиной мира для большинства.

Миф играет роль регулирующей поведению инстанции, претендуя на достоверность, на статус истинной картины мира. СМИ - будучи основным источником мифов, выполняют «зомбирующую» роль в изменении сознания человека. Здесь надо отметить, что в данном случае мы не делаем различий между «положительным» мифом и «отрицательным».

Миф позволяет человеку избавиться от «ощущения движущегося времени». Это «отвлечение», создающее иллюзию господства над временем.

Миф создает собственную реальность посредством устойчивого повторения одних и тех же образов (достаточно вспомнить рекламу, занимающую серьезное место в общем объеме экранной продукции).

Суть эволюции экранной культуры подчиняется логике движения к реальности. Негласный лозунг: «Ближе к воспроизведению реальности!», - превратился в то, что реальностью стала сама виртуальная реальность, гипертрофированная и симулированная реальность, превосходящая по качеству изображения и звука саму реальность подлинную в основе своей разрывающая с ней всякие отношения, превращаясь в ее репрезентативную модель мифического эрзаца.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ №05-06-80003-а
2. Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии. Соч.: В 2-х т.// М.: Мысль, 1989. Т. – 2. С. 214.
3. Там же. С. 323.
4. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1978. С. 114.
5. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 329.
6. Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во Сабашниковых, 2000. С. 270.
7. Там же. С. 255.
8. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М.: Политиздат, 1991, С. 13
9. Моль А. Социодинамика культуры. М.: Прогресс, 1973. С. 235.

*Аннотация:* В статье рассматривается с помощью философского аспекта мифа проблемы современной экранной культуры – миф как реальность, как феномен, который может вполне изменить действительность, существующее положение, ход истории в любой культурой среде; говорится о роли разных технологии в формировании современного визуального художественного образа, о сути эволюции экранной культуры.

*Annotation:* The article treats the problems of contemporary screen culture through philosophical aspect of myth - myth as reality, as a phenomenon can quite change the reality, current state of affairs, cause of history, in any cultural setting; on the role of various technologies in the formation of modern visual artistic image, about the essence of the evolution of screen culture.

### Художественная литература и духовная сфера жизни общества

Под духовным миром человека (личности) понимается его “сознательная психическая и общественная жизнь, взятая в совокупности и целостности... Духовный мир отдельного человека, а тем более социального слоя в целом... является предметом исследования ряда наук – от физиологии высшей нервной деятельности до философских, исторических и социологических наук. Естественно, что каждая из наук дает собственное толкование предмету изучения...

Анализируя духовный мир того или иного социального слоя, общественные науки рассматривают совокупность проявлений деятельности разума, чувств и воли людей и их коллективного сознания, складывающегося на основе практики. Духовный мир больших общественных групп (и общества в целом), следовательно, отражает природное и социальное бытие, отношение к мирозданию, его прошлому, настоящему и будущему, к общественным отношениям, сложившимся в определенное время, “духовный мир – это своеобразный итог, результат духовной деятельности человека» (1).

Духовная сфера представляет собой целостное образование, в рамках которого принято различать отдельные его элементы. Одним из первых предпринял попытку систематизации элементов духовной сферы Г.В.Ф. Гегель, понимая под ними проявления саморазвертывания абсолютного духа. В своей “Философии права” немецкий философ определяет религию, философию и искусство как проявления объективного духа, а право, мораль, нравственность – как проявления практического духа (2).

Советская философская традиция в лице таких исследователей как А.К. Уледов (3), Г.М. Грушин (4), Г.Г. Дилигенский (5), В.А. Демичев (6), А.П. Шептулин, В.И. Разин (7) и др. подходила к анализу духовной сферы через рассмотрение отдельных форм общественного сознания. В начале 70-х годов разгорелась оживленная полемика относительно количества, критериев разграничения и содержания этих форм. В этот же период понятия “духовная жизнь общества” и “общественное сознание” отождествлялись и часто употреблялись как синонимы.

Современные представления о духовной сфере жизни общества чаще всего предполагают не только общественное сознание в совокупности его элементов (форм и уровней) но и логическую последовательность сменяющих друг друга этапов постоянно усложняющихся форм самоорганизации данного феномена. Предполагается, что духовная жизнь эволюционирует, предстает процессуально именно как жизнь общественного сознания, включающая в себя коммуникацию людей, обмен информацией, формирование, удовлетворение определенных потребностей, их непосредственное общение (8). Не включаясь в полемику по поводу точности заявленных формулировок, тем не менее, предложим свой подход к пониманию этого сложного социального явления в контексте нашего исследования. Следуя логике философского анализа и материалистической традиции в рассмотрении феноменов социальной действительности, выделим основные признаки, которые, на наш взгляд, характеризуют названное явление.

Прежде всего, *духовная сфера жизни общества является производной от его материальной сферы*, т.е. формируется под воздействием материальных факторов.

---

---

Материальная сфера жизни общества, основой которой является, в конечном счете, общественное материальное производство, находится в постоянном развитии, то есть усложняет и совершенствует свою организацию. Это утверждение, характерное для формационного подхода к периодизации истории, не отрицается и сторонниками цивилизационного подхода, выделяющими высокий уровень материальной деятельности человека, орудий труда, технологий, экономических и политических отношений и учреждений в качестве одного из основных критериев оценки цивилизации (определенной ступени в развитии культуры народов и регионов). Исходя из этого можно заключить, что и *общественное духовное производство постоянно усложняет свою организацию*, последовательно проходя при этом определенные стадии в своем развитии (современные исследователи как правило выделяют 3 стадии: стадию хаоса, стадию среды и стадию сферы (или организма) (9, 10, 11, 12).

Поскольку духовная сфера жизни общества происходит и отталкивается, как мы определились, от сферы материальной, постольку и структура ее во многом аналогична: духовная потребность, духовный интерес, духовная деятельность, созданные ею духовные блага (ценности) и т. д. Кроме того, наличие духовной деятельности и ее продуктов необходимо порождает особый род общественных отношений (эстетических, религиозных, нравственных и т. д.).

Однако внешняя похожесть организации материальной и духовной сторон жизни человека (и общества) не должна исключать существующих между ними принципиальных различий. К примеру, наши *духовные потребности*, в отличие от материальных, не заданы биологически, не даны (хотя бы в основе своей) человеку от рождения. Это ни в коем случае не лишает их объективности, только данная объективность другого рода — чисто социальная.

Потребность индивида в освоении знаково-символического мира культуры носит для него характер объективной необходимости. Только следует подчеркнуть, что естественным образом эта потребность не возникает. Она должна быть сформирована и развита социальным окружением индивида в длительном процессе его воспитания и образования (социализации). Тем более, что первоначально общество прямо формирует у человека лишь самые элементарные духовные потребности, обеспечивающие его социализацию. Духовные же потребности более высокого порядка, связанные с освоением как можно большей части богатств мировой культуры и, особенно, с участием в их приумножении, общество может формировать лишь косвенно, через систему духовных ценностей, на которые индивид ориентируется в своем духовном саморазвитии.

Еще одна особенность духовных потребностей — их принципиально неограниченный характер. Единственными ограничителями такого роста выступают лишь объемы уже накопленных человечеством духовных ценностей и сила стремления каждого человека участвовать в создании этих ценностей. В материальной сфере такой предел обусловлен материальными возможностями человека: его социальным статусом, финансовым положением и др., именно они, главным образом, являются основой генерации материальных потребностей. Нам могут возразить, ссылаясь на примеры людей с максимальным достатком и возможностями. Но для них пределом материальных потребностей выступают возможности самой материальной сферы в производстве материальных ценностей — с одной стороны, и с другой — наступлением момента пресыщения, когда развитие материальных потребностей теряет смысл и социальные ориентиры и само сознание перестает их воспроизводить.

Следует признать, что социальная среда не дает нам идеальных примеров ге-

ниев – потребителей, рожденных воображением знаменитых писателей А.Толстого (инженер Гарин), или братьев Стругацких (прототипы проф. Выбегаллы). Что же касается самих *духовных ценностей*, вокруг которых складываются отношения людей в духовной сфере, то этим термином обычно обозначают социально-культурное значение различных духовных образований (идей, норм, образов, догм и т. д.).

В духовных ценностях (научных, эстетических, религиозных) выражаются общественная природа самого человека, а также условия его бытия. Это своеобразная форма отражения общественным сознанием объективных тенденций развития общества. В понятиях прекрасного и безобразного, добра и зла, справедливости, истины и пр. человечество выражает свое отношение к наличной реальности и противопоставляет ей некое идеальное состояние общества, которое должно быть установлено. Любой идеал всегда как бы «приподнят» над действительностью, содержит в себе цель, желание, надежду, в общем, нечто должное, а не сущее. Нередко идеальные нормы, рожденные одной исторической эпохой, противостоят действительности другой эпохи, в которой их смысл безвозвратно утрачен. Это с одной стороны, указывает на их исторический (преходящий) характер, а с другой – свидетельствует о необходимом появлении новых идеалов, адекватных новой эпохе. Естественно заявить о необходимости производства этого духовного продукта, т.е. о духовном производстве.

Термин «*духовное производство*» — не метафора, а вполне реальное явление. Под духовным производством обычно понимается производство сознания в особой общественной форме, осуществляемая специализированными группами людей, которые профессионально заняты квалифицированным умственным трудом. Как и всякое производство, духовное производство ориентировано в большей степени на профессионалов. Делая такое утверждение, мы ни в коем случае не умаляем роли и значения общества в производстве духовного продукта. Поскольку именно общество в процессе социализации формирует профессионалов, опираясь на определенные качества личности, именно общество на уровне общественной психологии (обыденном уровне) аккумулирует мнения индивидов, интегрируя их в общественное мнение. А редуцировать это мнение в область теории, социальных идеалов — задача профессионалов.

*Продуктами духовного производства* являются идеи, теории, понятия, законы, художественные образы, духовные ценности, а также сами индивиды и складывающиеся между ними общественные связи (в последних двух случаях мы имеем в виду объективацию духовного продукта). Одна из отличительных особенностей духовного производства состоит в том, что его продуктом являются идеальные образования, которые не могут быть отчуждены от их непосредственного производителя. Вместе с тем, следует учитывать, что, как мы уже отметили, духовное производство создает образы не только материальных, но и идеальных явлений. В философской науке чаще всего, выделяются три вида духовного производства: 1) наука; 2) искусство; 3) религия.

Некоторые исследователи склонны добавлять к ним еще и мораль, политику и право. Однако, им можно возразить в том, что мораль создается самим обществом, а не изобретается профессионалами, а общественные связи, возникающие между индивидами в результате политической и правовой деятельности отдельных членов общества, вряд ли могут быть названы духовными. Вместе с тем, данное возражение тоже имеет свои понятийные границы, не случайно этот вопрос до сих пор остается дискуссионным.

---

---

Духовное производство, как элемент духовной сферы жизни общества, имеет свои особенности. К ним можно отнести:

Во-первых, его конечным продуктом являются, как мы уже отмечали, идеальные образования, обладающие целым рядом специфических свойств. И, пожалуй, главное из них — всеобщий характер их потребления. Любая духовная ценность в идеале является достоянием всего общества.

Продукты материального производства ограничены. Чем больше людей на них претендует, тем меньше приходится на долю каждого. С духовными продуктами все обстоит иначе: от потребления они не убывают и даже, наоборот, чем больше людей овладевают духовными ценностями, тем больше вероятность их приращения. Исходя из этого, можно заключить, что чем больше людей приобщается к духовным ценностям, тем больше субъектов включается в процесс духовного производства, что в свою очередь ведет к «расширенному воспроизводству» духовного продукта.

Во-вторых, различные продукты духовного производства — идеи, художественные образы, идеалы и др., — раз возникнув и доказав свою практическую значимость, неограниченно долго сохраняются в социальной памяти человечества в форме знаков, символов, звуков, изображений и цельных интегральных образований в виде идеалов и традиций. Приобщение к этой новой «внеприродной» реальности и составляет суть процесса социализации человека, т. е. усвоения им основных элементов культуры.

В-третьих, говоря о духовном производстве, мы не можем абстрагироваться от такого его элемента как труд — духовный труд. В отличие от материального, имеющего конкретно исторический характер, данный труд осуществляется «в кооперации» не только с современниками, но и со всеми предшественниками, когда-либо обращавшимися к той или иной духовной ценности. Эффективность духовного труда не идет ни в какое сравнение с эффективностью труда материального. Усилия отдельного работника умственного труда способны создать духовные ценности, которые не только становятся достоянием, но и обогащают все человечество.

Работники духовного труда в общей массе участников общественного производства всегда составляли меньшинство. С одной стороны, общество не может себе позволить содержать слишком много лиц, не производящих материальные блага, а с другой — у общества просто нет потребности в многочисленной армии таких людей: один Ньютон может на много лет «обеспечить работой» многие университеты мира, а один Шекспир — обеспечить репертуар большинства театров. Ведь продукты духовного труда изначально общественны, т.е. по своей природе не предназначены преимущественно для индивидуального потребления. Однако, следует отметить, что с прогрессивным развитием цивилизации удельный вес представителей духовного труда постепенно растет. Вместе с тем, даже в современных условиях, при высокой степени разделения духовного труда, он по сути своей остается индивидуальным, персонифицированным. В пользу этого вывода свидетельствует и тот факт, что абсолютное большинство престижных премий в области науки и искусства присуждаются не творческим коллективам, а талантливым одиночкам.

В - четвертых, предметом труда в духовном производстве выступают не только природа и природные вещества, но и общественный прогресс во всем богатстве его социальных связей, человеческое мышление и деятельность людей.

В-пятых, важной особенностью духовного производства является то, что применяемые в нем «средства труда» (идеи, образы, парадигмы) в силу их идеального характера невозможно отделить от непосредственного производителя (конфиско-

вать, передать и т. д.). Поэтому обычные для материального производства коллизии, связанные с отчуждением производителя от средств производства, в идеале в духовной сфере невозможны. Вместе с тем, данный, достаточно распространенный в философской литературе подход, касается, на наш взгляд, только самой сферы духовного производства. Как только упомянутые средства труда переходят в сферу общественных отношений, они приобретают признаки отчуждаемости. Не случайно, в настоящее время столь остро ставится вопрос о защите интеллектуальной собственности.

В-шестых, духовное производство, как специфический вид деятельности, обладает огромной притягательной силой. Точно подмечено, что художники, ученые, писатели, религиозные деятели могут творить, не обращая внимания на признание. Причина этого явления кроется не только в одержимости субъектов духовной деятельности, но, по-видимому, и в том, что сам процесс творчества доставляет им предельное удовлетворение, способное побудить творца к отказу от многих других жизненных благ.

Иначе говоря, духовная деятельность обладает значимостью нередко безотносительно к ее результату. В материальном производстве подобное явление почти не встречается. А вот духовная сфера дает этому немало примеров. Впрочем, относительная самодостаточность духовной деятельности вовсе не отрицает значения ее результативности.

В-седьмых, относительная самостоятельность продуктов духовной деятельности применительно к материальной сфере жизни общества. Она проявляется, прежде всего, в возможности их обратного воздействия на материальную сферу. Человеческой истории известно большое количество примеров, когда гениальные идеи на долгие годы определяли развитие целых направлений научного познания, а созданные литературой художественные образы длительное время служили идеалом для подражания большей части населения страны. Идея идеального государства, например, предложенная Платоном (V век до н.э.) на целые века определила ориентиры поиска философами приемлемой модели такого политического образования, а идеи Эйнштейна до настоящего времени находятся в эпицентре физической науки. Применительно к этому справедливо меткое выражение В.И.Ленина о том, что идеи становятся материальной силой, когда они овладевают массами.

При этом, следует учитывать, что создаваемый человеком идеальный мир понятий, образов, идей, обладая существенной самостоятельностью, может очень далеко отрываться от материальной действительности, но окончательно избавиться от своей материальной основы духовная жизнь не может. В пользу этого свидетельствуют, по меньшей мере, два обстоятельства: его «материальное» происхождение и его предназначение — ориентация человека в мире.

Духовная сфера жизни общества - и это особенно важно - будучи обусловленной его материальной сферой, вместе с тем, способна развиваться, и развивается на базе *собственных противоречий*, к основным из которых отнесем:

1. Противоречия, вытекающие из специфики развития духовной сферы жизни общества. В их числе: - противоречия, обусловленные различными способами отражения природы и социального бытия; - противоречия, обусловленные многокачественностью духовных образований и наличием различных уровней отражения материальных объектов; - противоречия, вытекающие из наличия в духовной жизни общества элементов системности и хаотичности (неорганизованности); - противоречия между различными духовными образованиями и их типами и др.

2. Противоречия между духовным производством и духовным потреблением. В их числе: - противоречия между темпами развития духовного производства и духовных потребностей общества; - противоречия между духовными потребностями общества и способностью духовного производства к их удовлетворению; - противоречия между содержанием духовной сферы жизни общества, уровнем и направлением ее развития и глубиной теоретического обоснования названного процесса и др.

3. Противоречия в сфере собственно духовного производства. В их числе: - противоречия между всеобщностью содержания духовного труда и индивидуальным способом его осуществления; - противоречия между воспроизводством традиционной системы духовных ценностей и потребностью общества в ее реконструкции и др.

4. Противоречия в сфере духовного потребления. В их числе: - противоречия между духовными потребностями различных слоев общества и социальных групп; - противоречия, обусловленные неготовностью и неспособностью общества к потреблению продукции духовного производства и др.

Относительная самостоятельность продуктов духовной сферы жизни общества проявляется также в их способности опережать или отставать от развития материальной сферы. Многие из рассмотренных выше противоречий как раз и обусловлены названными обстоятельствами.

Лучшие образцы духовного производства, получив социальную оценку, входят в фонд духовной культуры социума, становятся его достоянием. Потребляя духовные ценности, человек формируется как личность и в этом качестве выступает и как объект, и как субъект духовного производства. Для духовного формирования используются система образования, воспитания, средства коммуникативного воздействия и т.д. Важную роль играет и самостоятельное усвоение субъектом духовных ценностей, самообразование и самовоспитание.

*Духовную культуру*, в известном смысле, можно считать ядром духовной жизни общества. Духовная культура обладает сложной структурой, включающей научную, философско-мировоззренческую, правовую, нравственную, художественную культуру. Особое место в системе духовной культуры занимает религия. Учитывая сложность одновременного восприятия сразу всех составляющих духовной культуры, попытаемся выяснить общую основу, объединяющую в единое целое все ее стороны, а именно: что понимается под культурой в целом.

Культура - это исторически определенный способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, зафиксированный, функционирующий и развивающийся в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и ценностей, а также соответствующих организаций и учреждений, в совокупном отношении людей к природе, между собой и к самим себе. (13) Сохраняя и передавая самую разнообразную информацию о жизнедеятельности прошедших поколений, культура является одновременно и результатом, и средством развития личности и общества.

Духовная культура в ряду явлений культуры занимает особое место. Она нарастает на основе общественного бытия, пронизывает все его сферы и оказывает активное влияние практически на всю жизнедеятельность человека и общества. Как отражение общественного бытия она несет на себе отпечаток характерных черт эпохи и определенной общественно-экономической формации (цивилизации, если руководствоваться цивилизационным подходом), интересов и потребностей больших социальных общностей и социальных слоев. Таким образом, духовную культуру можно рассматривать в этом качестве как нечто единое целое, присущее нации,

государству, региональной группе государств.

В обществе духовная культура проявляется в процессе освоения ценностей и норм предшествующих поколений, производстве и развитии новых духовных ценностей. Будучи интегрированными в бытие человека и общества, в материальную и духовную жизнь, они играют существенную роль в социальной деятельности по освоению и преобразованию мира, служат своеобразными ориентирами в этом процессе. Главная цель и главная функция духовной культуры состоит в формировании определенного типа человеческой личности в интересах общества, в регулировании поведения человека в процессе его взаимоотношений с обществом, с природой и окружающим миром. Из этого вытекает и другая функция духовной культуры - формирование *познавательных способностей* личности. Духовная культура общества находит свое выражение в различных формах и уровнях общественного сознания, в освоении и обогащении мира духовных ценностей. По сути, в данном случае мы уже говорим о духовном потреблении.

Естественно, что наличие духовного производства с необходимостью предполагает духовное потребление, *которое* представляет собой удовлетворение духовных потребностей человека: познавательной, эстетической, потребности в обмене идеалами и ценностями и др. Духовное потребление обусловлено с одной стороны - состоянием и уровнем развития материальной сферы жизни общества, а с другой стороны - способностью духовного производства адекватно реагировать на духовные потребности общества.

К числу специфических признаков духовного потребления, на наш взгляд, можно отнести следующие:

Прежде всего, одним из основных свойств духовного потребления, отличающим его от материального, является всеобщий характер названного явления. Как мы уже отмечали, в отличие от материальных ценностей, размер которых ограничен, ценности духовные не уменьшаются пропорционально количеству людей, ими овладевающими, и потому они являются достоянием всего человечества.

Следует также учитывать, что духовные ценности не предполагают однозначной оценки, выраженной в превращенной форме их стоимости. Их цена в обществе имеет условный характер. Она не зависит от привычных составляющих себестоимости материального продукта, а зависит, чаще всего, от других факторов (в отличие от материальных). В их числе ведущее место занимают: уровень осознания обществом главных ценностей мировой культуры и желание приобщиться к ним.

Выделяя следующий признак духовного потребления, необходимо учесть, что оно ориентировано, главным образом на специфику группового сознания. Духовное потребление выступает своеобразным социальным индикатором принадлежности человека к той или иной социальной группе (слою). В обществе бытует расхожее выражение, достаточно точно передающее суть сделанного вывода: скажи мне, что ты читаешь - и я скажу кто ты.

Уровень духовного потребления и качество потребляемого духовного продукта свидетельствуют о социальном здоровье общества и, в определенной степени, о его структуре. Чрезмерное распространение духовного продукта, произведенного массовым искусством (поп арт), рост его потребления, свидетельствует об углублении размежевания духовной культуры на массовую и элитарную и обострении противоречий между ними (в том числе и материальных). С другой стороны - это один из показателей социального расслоения общества.

Высококачественный духовный продукт не нуждается в широкомасштабных

---

---

маркетинговых операциях, так как круг его потребителей достаточно стабилен и социально ориентирован. Эти обстоятельства позволяют заявить о его появлении, к счастью, в не рекламном коммуникативном поле. Что же касается регулирования духовного потребления, то оно содержит значительные возможности для целенаправленной манипуляции общественным мнением, да и сознанием в целом. Поэтому его регламентация государством должна осуществляться, на наш взгляд, хотя бы на рекомендательном уровне.

Представленный выше анализ элементов духовной сферы жизни общества позволяет следующим образом дать ее определение.

*Духовная сфера жизни общества* – это совокупность духовных продуктов, формирующихся в сознании людей, отражающих на уровне чувств, воли и интеллекта как материальные, так и духовные (идеальные) процессы, происходящие в действительности, и обладающих – по необходимости – своей относительной самостоятельностью, которая обусловлена, прежде всего, возможностью ее саморазвития на базе собственных противоречий, способностью обратного воздействия на материальную сферу и проявлением тенденций отставания или опережения ее в этом развитии. И которая постоянно усложняет и совершенствует свою организацию (ее формы, элементы), последовательно проходя в этом процессе определенные стадии, обусловленные историческими периодами развития общества.

Важнейшим элементом духовной сферы жизни общества является, прежде всего, *искусство* как специфическая форма общественного сознания и человеческой деятельности, представляющая собой отражение окружающей действительности в художественных образах. Создавая художественные образы, которые с известной долей условности могут быть приравнены к научным моделям, экспериментируя с ними при помощи собственного воображения, люди могут лучше познать себя и мир, в котором они живут. При помощи искусства художники, писатели, скульпторы воспроизводят часто скрытые, незаметные, однако весьма существенные стороны окружающей действительности. Вместе с тем, искусство и *художественная литература*, в особенности, активно участвует в процессе познания, используя свои специфические методы, и не умаляя при этом значения научного знания. Искусство включает в названный процесс эмоциональную и эстетическую составляющие, максимально приближая его к жизни. Не случайно великий Гете устами своего знаменитого персонажа воскликнул: суха теория, мой друг, а древо жизни пышно зеленеет.

*Художественная литература* – один из основных видов вербального искусства - оказывает специфическое и мощное влияние на все элементы духовной жизни общества. Рассмотрим этот вид искусства более предметно.

*Художественную литературу*, во-первых, можно представить: с одной стороны – как процесс творческого отражения людьми действительности в художественных образах с использованием, главным образом, печатного слова и ориентированный на широкий круг читателей; с другой стороны – как результат указанного процесса, воплощенный в литературных произведениях.

*Художественная литература*, во-вторых, является специфическим *субъектом духовного производства*. Его специфика проявляется, прежде всего, в том, что в содержании этого субъекта, в той или иной степени, представлены создатели (производители) практически всех духовных образований (продуктов): литераторы, ученые, театральные деятели, художники и просто члены общества, реализующие свой творческий потенциал в литературной деятельности (яркий пример – Маргарет Митчелл, автор «Унесенных ветром»). Следует подчеркнуть, что все они выступают,

также, и в качестве *потребителей духовного продукта*, производимого художественной литературой (духовных ценностей). Вместе с тем, художественная литература, не только субъект, но и *продукт духовного производства* (если мы отождествляем ее с произведениями художественной литературы), причем, один из самых массовых. Художественная литература выступает, также и как *объект познания* (научного и художественного). Указанными обстоятельствами, в частности, обусловлена ее возможность активно и всесторонне влиять на духовную жизнь общества.

В определении художественной литературы – одного из наиболее популярных его видов искусства – как формы познания познавательный акт трактуется не только как *процесс художественного творчества*, но и как *процесс художественного восприятия* (духовного потребления). Мы уже отмечали, что гносеологическая функция не является самодавяющей для этого вида искусства, как и для искусства в целом, но вместе с тем, ее значение подтверждается востребованностью и результативностью участия этого способа получения вненаучного знания в познавательном процессе и его социальной значимостью.

Произведения художественной литературы для воспринимающего (потребителя духовного продукта) не только средство познания действительности, но и объект познания как самостоятельная социальная и эстетическая ценность. Этим объясняется многоаспектность изучения художественного восприятия. Оно, как правило, рассматривается в трех основных аспектах: 1) историческом (анализ филогенеза эстетического восприятия); 2) с точки зрения изучения эстетического восприятия отдельной личности (онтогенез); 3) деятельном, исходя из анализа эстетического восприятия как особой деятельности человека.

Художественная литература проявляется в обществе как *значительная часть его социальной памяти*. Зародившись в недрах мифологии, она наследует у мифа свою главную задачу – познания эстетического, художественной интерпретации явлений окружающего мира и социальной действительности. В художественном мышлении, как и в мифологическом, познавательная и оценочная деятельность не разделены и используются в единстве. Работает такое мышление с помощью системы образных средств и создает производную (вторичную) реальность – эстетические оценки.

Литература обогащает культуру духовными ценностями, участвуя в художественном производстве, через создание субъективных представлений о мире, через систему образов, символизирующих смыслы и идеалы определенного времени, определенной эпохи. Вся эта информация бережно сохраняется в литературной традиции, приумножаясь с течением времени и передаваясь из поколения в поколение. Если учесть, что миф – первая и самая древняя форма духовной культуры, то становится очевидным, что он имеет самую богатую традицию, которая в той или иной форме проявляется на различных этапах развития литературы.

Художественная литература является не только одним из «аккумуляторов» человеческого опыта и феноменов духовного производства. В числе создаваемых ею духовных ценностей важное место занимают *идеальные модели будущего*, представленные в литературной фантастике. Необходимо подчеркнуть, что фантастика не столько сфера человеческих мечтаний безотносительно к реалиям социальной действительности, сколько опережающая работа сознания, направленная на создание максимально адекватных человеческим потребностям моделей прошлого и будущего. Этот вывод подтверждается, в частности тем, что большинство гипотез, представленных в произведениях научной фантастики реализуется, т.е. они находят свое научное и практическое подтверждение. Например, около 95% гипотез, заявлен-

---

---

ных в фантастических произведениях одного из известнейших советских писателей А.Беляева в настоящее время реализованы. А фантастические произведения современного писателя М.Семеновича, создателя нового жанра литературы («славянское фэнтези»), заслужили высокую оценку (диплома) Института истории и археологии РАН (Санкт-Петербургское отделение).

Художественная литература активно участвует в производстве самого широкого спектра *духовных ценностей*, в формировании эстетического и других социальных идеалов. При этом, художественная литература не только производит духовные ценности, но аккумулирует и распространяет их, создавая специфическое поле социальной коммуникации, интегрированное в систему социальных отношений и способствующее объединению общества по различным социальным признакам.

Она *удовлетворяет целый комплекс духовных потребностей общества и личности*. Художественная литература воздействует на очень широкую сферу психики, на мировоззрение, речь, нравственное поведение в обществе, коллективе, семье, на эстетическое и художественное развитие, - по существу, на формирование всей личности человека. Однако, чтобы читать и глубоко воспринимать художественное произведение, надо обладать необходимыми знаниями, развитым, воссоздающим воображением, эмоциональной отзывчивостью, чувством поэтического слова, наблюдательностью, способностью к художественному обобщению.

В формировании многих из перечисленных духовных качеств личности участвует художественная литература и этот аспект ее участия в социализации личности можно условно назвать литературным развитием, которое, понимаемое как развитие специальное и необходимое для деятельности в сфере словесного искусства (собственно творческой и воспроизводящей, читательской деятельности), глубоко и всесторонне связано с общим умственным развитием людей, общества. Словом, *литературное развитие* можно было бы предварительно определить как процесс развития способности к непосредственному восприятию художественной литературы, сложных умений сознательно анализировать и оценивать прочитанное, руководствуясь при этом социальными ценностями, эстетическими критериями и художественным вкусом, применяя приобретенные знания, умения и навыки в последующей практической и духовной деятельности.

Художественная литература как продукт духовного производства, активно и широко воздействует на материальную сферу жизни общества. Помимо уже отмеченных аспектов названного воздействия, необходимо подчеркнуть также ее участие в социализации личности в целом, в создании и распространении системы духовных ценностей и архетипов (понятие, широко употребляемое в филологической литературе и принятое многими исследователями социальной философии) (14) в качестве идеалов для подражания, участия в эстетическом и нравственном воспитании, пропаганде и распространении научных знаний (научно-популярная литература, обладающая многими чертами художественной литературы) и тд.

Художественная литература принимает участие в *разрешении противоречий* материальной и духовной сфер жизни общества. Она активно участвует в реконструкции системы духовных ценностей, исходя из изменений, происходящих в социальных отношениях, экономической и других сферах материальной жизни общества. Художественная литература, воспроизводя в своем содержании идеи, художественные образы и другие продукты духовного производства, способствует адаптации этих феноменов в индивидуальном и общественном сознании, ориентирует их на новые духовные потребности общества и готовность адекватно реагировать на вызо-

вы времени. Вместе с тем, она способствует сохранению в общественном сознании традиционных духовных ценностей, получивших общечеловеческое признание.

Следует также отметить, что художественная литература, участвуя в разрешении противоречий между духовной и материальной сферами жизни общества, выполняет функцию компенсации социальной неудовлетворенности людей, создавая в художественных феноменах виртуальные модели реальности, отвечающие общественным потребностям. А лучшие образцы художественной литературы способствуют укреплению *духовного здоровья общества*.

Проблема духовного здоровья общества особенно актуализируется в условиях экономического, социального и духовного кризиса, переживаемого страной. Отрицать сам факт кризиса сегодня решаются очень немногие ученые, в основном, это прерогатива СМИ и политиков. Не вступая в полемику с возможными оппонентами, затронем названный вопрос в ракурсе нашего исследования. Следует отметить, что кризис коснулся духовной сферы жизни общества, главным образом, процесса и содержания перехода от единой (монопольной) культуры к плюралистической. Не подвергая сомнению позитивные последствия данного явления, обратим внимание на его отрицательные стороны.

Прежде всего, новое состояние духовной культуры вызвало деформацию духовного здоровья общества, которая проявилась в прогрессировании таких антиобщественных свойств личности как: индивидуализм; стяжательство; агрессия во всех ее видах; признание приоритета материальных ценностей над духовными, вызвавшее девальвацию самих духовных ценностей и резкое сокращение их воспроизводства и др. Кризис максимально обострил большинство противоречий духовной сферы жизни общества и обозначил проблему бездуховности как одну из наиболее значимых общенациональных проблем. Решение этой проблемы требует активного участия всех субъектов духовного производства, в том числе и художественной литературы.

В содержании понятия «духовное здоровье общества» мы выделяем, прежде всего, следующие элементы:

- приоритет духовных ценностей в определении содержания и целей общественного развития;
- высокий уровень нравственной зрелости людей и общества в целом;
- высокий образовательный уровень, обеспечивающий каждой личности возможность овладения знаниями — одним из основных составляющих духовной культуры;
- максимальное приобщение членов общества к духовным ценностям и к участию в их производстве и т.д.

Художественная литература, как творческий процесс и субъект духовного производства, следуя литературной традиции и социальным идеалам, сформировавшимся в обществе, воспроизводит и наращивает его духовные ценности. В художественных образах она воссоздает нравственные идеалы, отвечающие потребностям общества. Участвуя в познавательном процессе, художественная литература, используя присущие ей методы, обогащает людей необходимыми знаниями, повышая их образовательный уровень. В целом же, художественная литература, в силу своей популярности и привлекательности, способствует приобщению людей к духовным ценностям и вовлечению их в процесс духовного производства.

Лучшие образцы художественной литературы, выполняя высокую миссию укрепления социального здоровья общества, генерируют в своем содержании следующие необходимые качества: литературную этику; социальную ответственность; гуманизм;

---

---

актуальность и социальную значимость; следование эстетическому идеалу и литературной традиции; идеологическую зрелость и информационную насыщенность. Наличие этих качеств у произведений художественной литературы, уровень их реализации, на наш взгляд, следует рассматривать в качестве критериев их оценки.

Человеческое творчество, в том числе и литературно - художественное, является дальнейшим развитием и совершенствованием активного отражения (познания) действительности. Познание действительности в форме художественного обобщения всегда сопровождается ее оценкой. Воздействие художественной литературы на человека - это воздействие, вызывающее обычно не однозначную реакцию воспринимающего. Данное явление обусловлено, в частности, многозначностью (многокачественностью) художественного образа и возможной вариативностью художественного восприятия передаваемых им *духовных ценностей* как выявления внутреннего состояния, внутренних условий психической жизни того или иного человека и общества в целом.

Нельзя не отметить и еще одну духовную потребность, удовлетворяемую художественной литературой – организацию досуга. С появлением у человека свободного времени, чтение художественной литературы стало одним из самых распространенных способов его реализации, который непосредственно связан с потреблением духовных ценностей. К сожалению, в последнее время художественная литература становится менее востребованной. По заявлениям некоторых респондентов (СМИ) около 40% населения страны перестало читать. Не абсолютизируя данную информацию, тем не менее, согласимся с тем, что названная тенденция в современном обществе проявляется. Некоторые культурологи и представители филологической науки, связывают ее с *кризисом, переживаемым художественной литературой*. Но такой вывод представляется несколько упрощенным.

Прежде всего, если и правомерно говорить о кризисе, то он касается не только литературы, но духовной сферы жизни общества в целом. Современное российское общество переживает процесс разрешения ряда противоречий этой сферы (некоторые из них мы выделили в данной статье). Не драматизируя ситуацию, но и не будучи склонными ее недооценивать, подчеркнем, что применительно к художественной литературе происходит процесс реконструкции большинства из воспроизводимых ею духовных ценностей. Процесс достаточно сложный и болезненный потому, что общество, частично отказываясь от существовавшей длительное время системы ценностей, не может, на наш взгляд, сразу получить взамен ей систему, адекватную современным духовным потребностям. Предлагаемые официальными социальными институтами суррогаты, очевидно, не удовлетворяют этих потребностей общества. Налицо отставание, а в ряде случаев и неспособность духовного производства компенсировать духовное потребление. Представляется, что решение выделенной проблемы касается не только и не столько художественной литературы. Хотя она, безусловно, должна участвовать в этом процессе и заявления некоторых исследователей о том, что кризисное состояние является перманентным для литературы и свидетельствует только о некотором сопровождающем ее дискомфорте, обозначающем происходящие с ней изменения, не вполне корректны и ориентированы на пассивность позиции одного из основных производителей духовных ценностей.

Таким образом, художественная литература является одним из наиболее значимых элементов духовной сферы жизни общества. Выступая одновременно субъектом и продуктом духовного производства, одним из основных потребителей производимых духовных ценностей, а также, объектом и субъектом художественного

познания, художественная литература, проявляя свою духовную многогранность (многокачественность), активно и всесторонне влияет как на духовную так и на материальную жизнь общества, жизнь едва ли не каждого человека.

**ПРИМЕЧАНИЯ:**

1. Пушкарев Л.Н. Что такое менталитет? // Отечественные записки. - 1995.- С. 159.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990.
3. Уледов Б.А. Структура общественного сознания. – М., 1968.- С. 172.
4. Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. – М.: Политиздат, 1987.- С. 164, 251, 256, 283.
5. Дилигенский Г.Г. Марксизм и проблемы массового сознания // Вопросы философии, 1983, 11. – С. 14.
5. Гуревич А.Я. Жак Ле Гофф и “Новая историческая наука” во Франции // Послесловие к книге Ле Гоффа “Цивилизация средневекового Запада”. – М.: Прогресс – Академия, 1992.; Средневековый мир: культура безмолвующего большинства. – М.: Искусство, 1990.
6. Демичев В.А. Общественное бытие и общественное сознание, механизм их взаимосвязи. Кишинев, 1970, С. 19-31.
7. Шептулин А.П. и Разин В.И. Исторический материализм. Москва, «Высшая школа», 1974. – Гл. 9.
8. Барулин В.С. Социальная философия. В 2-х т. М.: Изд-во МГУ, 1993. - Т.1. - С. 172-192.
9. Бех В.П. Содержание социального мира // Нова парадигма. Вип. 4. – Запорожье, 1997.- С. 3-10.
10. Мизес Л. Фон. Бюрократия, Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. – М.: Дело, 1993.
11. Пригожин И.Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М., 1986;
12. Сурмин Ю.П. Постсоветский хаос-социум: вопросы методологии // Нова парадигма. Вип. 3. – Запорожье, 1997.- С. 10-20.
13. Барулин В.С. Социальная философия. В 2-х т. М.: Изд-во МГУ, 1993. - Т.1. - С. 172.
14. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991.- С. 217.

*Аннотация:* Статья посвящена проблеме взаимодействия художественной литературы и духовной сферы жизни общества. Используя методологию анализа, автор раскрывает сущностные и содержательные признаки духовной сферы жизни общества, определяет ее основные противоречия, показывает какое место художественная литература занимает в данном социальном феномене, какова ее сущность и роль в духовной жизни общества и ее развитии, раскрывает некоторые проблемы современного литературного процесса.

*Annotation:* L'article est dédié au problème de l'interaction des Lettres avec la sphère spirituelle de la vie sociale. A travers une méthodologie analytique l'auteur fait découvrir l'essence et le contenu de la sphère spirituelle de la vie sociale, et définit ses principales contradictions. Il montre la place occupée par les Lettres dans le phénomène sociale en question, ainsi que son essence et son rôle dans la vie spirituelle de la société et de son développement. L'auteur met à nu certains problèmes du processus de la littérature moderne.

**Тугуши С.А.,**

*кинорежиссер, кандидат искусствоведения,  
член Гильдии кинорежиссеров России*

### Проблемы существования человека в экзистенциальных кинопритчах М. Антониони

Экзистенциальная философия, сформировавшаяся как ведущее направление философии XX века, способствовала становлению философского кинематографа уже во второй половине ушедшего столетия. С помощью экзистенциальной философии кинематограф анализировал и фиксировал образ современного человека, исследовал и изучал проблемы его существования, а язык кино – в этом смысле – оказался языком человеческого общения. Прибегнув к философии экзистенциализма, мастера кино приблизили зрителя к драме реальной жизни.

Экзистенциализм не идеализировал антагонистическое общество и это придавало ему привлекательную силу для мастеров кино. Экзистенциализм споспешествовал аналитическому разуму в исследовании противостояния индивидуума и современного, индустриального общества, нравы которого отрицательно действовали на человека и его судьбу. Экзистенциализм помог мастерам кино в углубленном исследовании «личного», «внутреннего мира» человека.

«Философия» кинопритчи оказалась убедительным объяснением ситуаций XX века и сформировалась под влиянием сложности исследуемых проблем существования человека. Истории, переданные в кинопритчах, в основном, пережитые ее авторами, осмысливались в соответствии с поступью ушедшего столетия. Кинопритча оказалась территорией духовных, моральных, психологических конфликтов и этических дилемм, она показывает как человек проживает время своего бытия. Именно с помощью этого сложного философского жанра режиссеры старались исследовать причины неустойчивости мира, душевные сметания, разорванность сознания.

Философское осмысление времени, своей эпохи – важнейший момент в творчестве кинохудожника, так как каждая эпоха фиксирует особое состояние разума человека, того человека, который своими действиями может возвысить свое время или способствовать унижению реального бытия.

Экзистенциальная философия выразила общее чувство времени: чувство упадка, бессмысленности и безысходности всего происходящего. Она поставила бытие под знак безнадежности, тревоги, страха, отчаяния, отчуждения, абсурда. 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. Экзистенциальная философия помогла мастерам кино в жанре кинопритчи показать не только свое ощущение действительности, но и выразить свое мировоззрение, воплотить свое видение мира и реализовать собственные художественные идеи и замысли.

Экзистенциальные проблемы, связанные с анализом внутренних тревог, страхов и переживаний личности, враждебное отношение к человеку, нашли свое отражение в кинопритчах ведущих мастеров мирового кино. Темы же одиночества, некоммуникабельности, отчужденности, отчаяния, страха, духовной и эмоциональной усталости человека в современном мире разворачиваются особенно наглядно в притчах и в притче-

образных фильмах М. Антониони. Их характеристика – в статье автора.

Одиночество – одно из важных экзистенциальных категорий человеческого бытия. Оно связано с самостоятельностью человека, с самобытностью его «Я», с актом собственного выбора, то есть представляет собой экзистенциальное одиночество. Человек в глубине своей есть одинокое существо, поэтому режиссер исследовал природу одиночества и объяснял причины ее преемственности на современном этапе.

Притча «Крик» (1957) М. Антониони – это зов о помощи одинокого рабочего сахарного завода Альдо. Одиночество ведет его разными путями, он не может найти своего места в мире «под оливами» и находит лишь один выход – самоубийство. В фильме от одиночества страдают и другие персонажи. По мнению режиссера, «... человеку страшно и одиноко в этом мире, где нарушены сердечные взаимосвязи». (1) Одиноки и другие персонажи притч мастера: «Ночь» (1961), «Затмение» (1962), «Красная пустыня» (1964) и др.

Главная идея фильма «Красная пустыня» – зависимость человека от его места в современном мире, его персонажи множеством нитей связаны с нравами современного общества, которая загнала их в тупик одиночества. Индустриальный мир, в котором существуют герои фильма, – это красная пустыня для человека. Режиссер ощущает за технизированным миром жизнь и страдание людей. «Я подумал: как же совместить человеческую жизнь с техническим прогрессом, который ставит свои условия людям? Как влияет он на человека, его мораль и воспитание?.. Мне хотелось показать в «Красной пустыне» влияние техники на психологию людей... Ведь техника ввела в нашу жизнь интенсивные яркие цвета...». (2) И режиссер возвращает цвету его истинную, живописную сущность, связывает с действительностью; цвет рассказывает об образе человеческого существования.

Итак, человеческая пустыня, пустыня жизни оказалась у Антониони красной. Красный – психологический цвет; цвет, каким его воспринимают герои картины. Режиссер старался через глаза Джулианы увидеть мир так, как он был окрашен – в трагические тона ее души. Красная пустыня – жизнь, иссушенная и безрадостная, но она имеет цвет крови, цвет жизни! Красная пустыня – понятие аллегорическое. Только Джулиана видит alter ego режиссера, она придумывает красивую сказку сыну. А другие герои видят в пустыне жизни надвигающийся апокалипсис – опустошение человеческих душ, истощение недр, эмоциональный и экологический кризис, ставший нормой жизни.

В фильме зритель видит прямые связи героев с миром, который их окружает, они вступают с ним в конфликт, так как они не могут приспособиться к нему. Их драма, вызвана тем, что вследствие своего психического склада они находятся в состоянии борьбы с современным миром. Это конфликт одиноких персонажей фильма с индустриальным миром. Джулиана недовольна своей жизнью, она переживает пик своего собственного кризиса перед лицом современного мира, она видит мир искаженным, навязчивым, и он становится для нее чудовищным. До попытки к самоубийству ее конфликт был внутренним. Ее муж Гвидо сумел адаптироваться. Отношения между Джулианой и ее мужем нормальны. Коррадо, сотрудник и любовник Джулианы, находится в состоянии между «да и нет». Окружающая среда приводит одинокую Джулиану к взрыву, только она ощущает растворенное в воздухе неблагополучие, она боится улиц, людей, красок, заводов и всего, что ее окружает: «В реальной действительности есть что-то ужасное, но я не знаю, что именно. И никто мне этого не говорит», (3) «И ты тоже мне не помог, Коррадо». (4)

Реальность раздражает ее: глухо мощеная улица, решетки на слепых окнах,

---

---

стерильно-душный коридор гостиницы, мертвые стены, которые какой краской ни покрась — прочно замуравывают человека в себе. Коррадо хочет решить свою проблему отъездом в Патагонию. Отчуждение людей, от природы переходит в отчуждение друг от друга между любовниками, разъедаая их духовный мир. Вспомним сцену в комнате у Коррадо. Джулиана говорит: «Знаешь, чего бы мне хотелось? Чтобы все те, кто меня любил, чтобы все они были здесь, вокруг меня, как стена».(5) Джулиана стала воплощением безоружной естественности, и именно ее глазами режиссер видит все происходящее в реальности и первым делом одиночество человека в мире.

Символический образ корабля, который появляется и исчезает в туманном пространстве. Джулиана всегда внимательно следит за ним. Коррадо исчезает из жизни Джулианы, как корабль в туманном пространстве. В ухаживаниях Коррадо она видела надежду, поэтому именно его просила Джулиана помочь ей избавиться от одиночества, страха и болезни. Джулиана приходит ночью в порт и обращается к моряку-турку: «Я не могу принять решение, потому что я не одинокая женщина... хотя... я чувствую себя как... словно раз-веденная... нет, не в разводе с мужем, но наши тела... они чужие друг другу... все, что со мной происходит, это и есть моя жизнь... мне очень жаль... извините...».(6) Это не столько монолог Джулианы, сколько ясно выраженное отношение Антониони к одиночеству индивидуума.

В XX веке основой отчуждения оказалась сама сущность современного общества, которая дошла до своего апогея в индустриальную и постиндустриальную эпоху. Психология отчуждения проявляется в том, что представители разных социальных слоев одинаково страдают, но неодинаков характер их страдания. Если малоимущие стараются добиться такого состояния, чтобы жить по-человечески, то богатые, накопив большой капитал, «понимают», что в период накопления они потеряли человеческое достоинство, лишились нравственных ценностей, дошли до духовной нищеты. Для объяснения этого процесса кинематограф исследовали социальные и экономические корни этой проблемы, используя, в том числе и фрейдовские постулаты психоанализа, которые предлагали выстроенную схему извечной борьбы инстинктов в человеке: эго, суперэго, сексуальную зависть, эдипов комплекс. Отчуждение оказалось по преимуществу психологическим феноменом, однако, оно представляет собой субъективное искажение объективной реальности и отрицание предоставляемых жизнью возможностей.

Отчуждение как экзистенциальная проблема в кинопритчах оказалось категорией ее философии. В кинопритчах мастерам важно было показать процесс преодоления «самоотчуждения» индивидуумом, так как это психологическое состояние овладело многими людьми в мире. Хайдеггер полагал в качестве главной причины того, что отчужденность становится мировой судьбой, то обстоятельство, что человек познается как «господин сущего», а не как «пастырь бытия». Мыслитель считал, что налицо тенденция, при которой, чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным становится сам человек. Происходит растворение человека в мире и на первый план выступает проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия людей. Отражая спонтанность как значимый по сей день фактор эволюции цивилизации (наряду с естественным стремлением общества овладеть темпами и направленностью социальных изменений), концепция отчуждения и самоотчуждения людей выступает как пилот-сигнал, сообщающий о состоянии развития индивидуума в данный период истории человеческой жизни. В состоянии отчуждения индивидуум несвободен, он ощущает страх и абсурд бытия, разум не в состоянии выступать как советчик, появляется эк-

зистенциальная ситуация — страх смерти, так как жизнь лишена смысла.

Психически неполноценный человек неадекватно оценивает действительность и, соответственно, реагирует на нее. В этом ракурсе Антониони исследует героев своих притч, раскрывая темы отчужденности, некоммуникабельности и страха. Об этом свидетельствует его тетралогия: «Крик» (1957), «Приключение» (1960), «Ночь» (1961), «Затмение» (1962), «Красная пустыня» (1964). Герои этих фильмов являются отчужденными от самих себя и друг от друга. В «Затмении» Виктория и Пьеро отчуждены не только друг от друга, но и от окружающего их пространства. В «Идентификации женщины» (1982) режиссер показал отчужденность, усталость художника в тот период его жизни, когда он испытывает духовный и творческий кризис. В притче «Профессия репортер» (1975) жена умершего журналиста Локка отчуждена от самой себя, прячет правду о личности мужа от самой себя, в то время как ее муж умирает под чужим именем.

Для экзистенциализма бытие, осознающее свой смысл, всегда является событием, переживаемым вместе с другими. Оно всегда дано в коммуникации с другими. Проблема «коммуникации» была важнейшей мыслью философствования К. Ясперса и Ю. Хабермаса. В проблеме коммуникации осуществляется вера, возможность для людей жить совместно и посредством этой общности найти истину. Ясперс определяет феномен экзистенциальной коммуникации следующим образом: «... человек как историческое существо всегда находится в состоянии взаимосвязи, коммуникации с себе подобным, основанной на отношении к совместным целям жизнедеятельности в мире, к истине...» (7), «...она (т.е. коммуникация — С.Т.) происходит между двумя личностями, которые не репрезентуют собой что-то или кого-то другого».(8)

Специфика экзистенциальной коммуникации заключается в том, что в ней происходит исключительно саморепрезентация личностей. Ее толосом является, по словам Хабермаса, понимание и «... требование признания незаменимой эгоидентичности» (9), поэтому он выделял «истинную» и «ложную» коммуникацию. «Ложную» коммуникацию Хабермас трактовал как стратегически ориентированное поведение, цель которого состоит не в достижении взаимопонимания, а в преследовании «интереса», что ведет к обману человека. Поведение, ориентированное на «истинную» коммуникацию, приводит к упорядоченной нормативной среде, устойчивым, легитимированным межличностным отношениям, устойчивым личностным структурам. Поэтому, как считал мыслитель, подлинная интеграция общества, всеобщее социальное согласие обеспечивается на путях коммуникативного понимания.

Экзистенциальная коммуникация могла бы обеспечить духовное общение, но люди оказались некоммуникабельными, живя в одиночестве, в страхе и в отчуждении. Жребий одинокой, отчужденной, некоммуникабельной личности — духовное омертвление, разочарованность. Эти состояния и показал в своих экзистенциальных притчах 60-х годов М. Антониони. Он получил признание как исследователь проблем бытия, в частности, одиночества, страха и некоммуникабельности. Объясняя конфликты человека с реальностью и оставаясь в рамках своей эпохи, мастер создал вышеупомянутый тетраптих, в которых он основывается на том, что люди разобщены, понять друг друга не могут, найти общий язык и соединиться в одно целое оказывается для них невозможным, и это является их жизненной драмой. По мнению режиссера, «... реальный кризис, порожденный затрудненными возможностями общения, усугубляется еще и «некоммуникабельностью» тех, кто не умеет или не хочет идти вместе с людьми, активно борющимися за социальные и политические преобразования».(10)

---

---

В фильме «Крик» (1957) Антониони вводит проблему некоммуникабельности наряду с проблемой одиночества и отчаяния, показывая эпизод из жизни простого рабочего сахарного завода Альдо, который уже в течение 8 лет находится в гражданском браке с Ирмой. Он очень любит ее, у них общая семилетняя дочка Розина. Жена и дочь являются единственной радостью в его жизни: это призрачное счастье и помогает ему бороться с трудностями. Ирма из уведомления узнает, что ее официальный муж, эмигрировавший много лет назад в Австралию, умер. И у Альдо появляется шанс жениться на Ирме официально (по законам Италии). Он предлагает Ирме оформить их брак, но она неожиданно признается, что разлюбила его, любит другого человека и собирается уйти от него. Ошеломленный Альдо пытается остановить ее то уговорами, то побоями, но это только ускоряет их разъединение. Ради новой любви Ирма оттолкнула Альдо и единственную дочь. Режиссер таким образом хотел выразить мысль, что каждый раз новая любовь расчищает дорогу другой призрачной связи, соединяющей людей, и она, как хрупкая вещь, быстро рушится, куда-то уходит.

Драма Альдо – это драма обманутого человека, разочаровавшегося в самом дорогом для себя – в своей любви к Ирме. Альдо отрывает себя от любимой женщины, в отчаянии покидает ее и вместе с дочерью уходит из города. Начинаются скитания Альдо, его одинокая и некоммуникабельная жизнь. Растерянный Альдо бродит по дорогам в поисках работы, крыши над головой, он ищет выход из отчаянного положения. Идя вдоль реки По, Альдо приходит в деревню, где живет его бывшая невеста Эльвия, которую он когда-то любил. Она все еще любит Альдо и принимает его с дочкой к себе в дом. Уйдя от любимой, Альдо оказался у беззаветно любящей, но не любимой им женщины. Несмотря на давнее глубокое чувство Эльвии к Альдо, у них не может быть счастья, так как он пришел к ней только за утешением, только за тем, чтобы обрести душевный покой. Эльвия не может понять состояния Альдо, а он в свою очередь не понимает ее. Бродяга продолжает свое странствие и Антониони начинает усиленно развивать свое экзистенциалистское толкование жизни. Картины жизни режиссером подбираются довольно тщательно, и, тем самым, высвечивается тезис кинопритчи об одиночестве и некоммуникабельности всех людей.

Ранним утром хозяйка бензозаправочной станции, поднятая звуками автосирены, спешит к бензоколонке. В кузове автомобиля Альдо. Он знакомится с вдовой, хозяйкой бензоколонки Вирджинией. «Вирджиния – Ты таскаешься по дорогам? Альдо – Да, все таскаюсь». (11)

Лица Вирджинии и Альдо расположены в кадре, будто рядом друг с другом, но между ними ярко ощущается дистанция «экзистенциального» одиночества. В отчаянии Вирджиния отправляет из дома собственного отца в богадельню, чтобы создать счастье с Альдо, но иллюзия осталась иллюзией. Вирджиния не может ужиться с Розиной, пожалеть и приласкать ее: отвращение ко всему охватывает Альдо, и он решает отослать Розину к Ирме, так как он не может сделать ее счастливой. Альдо в захватывающей сцене расставания со своей дочерью упускает шанс вновь стать семьянином. Тщетна надежда возродить коммуникацию с женщиной, скорее, наоборот. Чем ближе становятся Вирджиния и Альдо внешне, тем далее отходят они друг от друга внутренне. Более того, сблизившись, они словно опускаются в пучину, и последние связи рвутся. Так Альдо покидает одинокую хозяйку бензоколонки. И Альдо все остается человеком одиноким, бессильным и обреченным. Не думая больше о своей работе, он живет изо дня в день, ни на что не реагируя, то среди рабочих, то у какого-то рыбака.

В деревне рыбаков, расположенной на берегу По, Альдо знакомится с проституткой Андрианой. Она увлекается Альдо, а его она привлекает тем, что она также

одинока и также охвачена отчаянием, как и он. Несмотря на то, что Андриана зарабатывает себе на жизнь, меняя любовников, она все же способна на верность и настоящую дружбу. Сам Альдо, поглощенный своим горем, не замечает преданности Андрианы и ничего не может поделать. После краткой совместной жизни Андриана заявляет Альдо, что он не может содержать ее и она вынуждена заниматься своим ремеслом. Нужда оказывается сильнее ее чувства и Андриана ради хлеба насущного возвращается к своему бывшему любовнику. Альдо вынужден уйти от Андрианы. Итак, Альдо терпит поражение и в этой своей попытке найти место в жизни.

О чем говорит текст фильма? *Распались все связи*. Альдо пытался по-своему установить контакт с людьми и дети родителей. Ведь понимали же они друг друга с Ирмой когда-то! Но зритель видит, как не понимают друг друга муж и жена, любовник и любовница, родители детей. Ведь Альдо встречались на пути не эгоисты, а трудящиеся, знающие цену труда, неустроенные, не имеющие крыши над головой, в чем-то добрые и в чем-то недоверчивые. Однако никто из них не являлся хозяином своей судьбы. Серое небо, серый дождь, серые дороги и серые люди, уныло бредущие по ним. Чего ищут они? Ведь все заняты собой, только собой, своими желаниями, надеждами. А судьбы других, живущих рядом с ними, их мечты и разочарования второстепенны. Каждый живет в одиночку и некоммуникабельность между ними непреодолима. Антониони старается не осуждать их. Он старается понять своих персонажей: Ирму, полюбившую другого; и одинокую Вирджинию, мечтающую о путешествии в прекрасные горы, в неизведанный и великолепный мир больших городов. Особенность мировосприятия мастера состоит в том, что он не осуждает, а ставит свой диагноз, констатируя человеческую разобщенность, замкнутость и одиночество в мире, который окружает. Это его переживание, это крик его души.

Некоммуникабельны герои притчи «Затмение» (1962) Виттория и Пьеро, они существуют в разных плоскостях, которые не пересекаются. В этом фильме Антониони показывает свободных и независимых людей, далеких от общества. Героиня фильма Виттория из буржуазной семьи, она умна, образованна, но чувствует необъяснимую отторженность от окружающих. Она отказывается в браке глубоко преданному ей человеку, отношение с которым продолжались три года, но в ней угасла любовь к нему. В поисках смысла жизни, счастья и любви, она встречается с разными людьми. На бирже, где увлеченно играет ее мать, она знакомится с Пьеро, который полностью поглощен биржевыми спекуляциями. Он эгоистичен, черств. Возникшее между ними чувство призрачно. Виттория опять разочарована, считая, что лучше не знать друг друга и не любить друг друга. Виттория представляет тот тип человека, который старается восстановить разобщенность с людьми, нарушенную духовным и нравственным состоянием современного общества. Временное увлечение для обоих оказывается всего лишь коротким сезоном в их жизни. В назначенное время ни Виттория, ни Пьеро не являются на свидание. Это говорит об энтропии их чувств, их жизненные плоскости не пересекаются, они немые, некоммуникабельны и принимают функции обвинителей размеренного и самодовольного жизнетечения.

В финальную сцену картины Антониони не вводит актеров, он показывает места встречи героев фильма, акцентирует внимание зрителя на пустое пространство, которое должны были занять персонажи. «Влюбленные» должны были встретиться, но свидание не состоялось, они не находят и не ищут друг друга. Делая таким образом свой вывод о времени, в котором люди жили инертно, безнадежно, не понимая смысла своего существования. Этот художественный прием – сознательная игра режиссера выразительными средствами кинематографа – дает ему возможность

философски завершать притчу о некоммуникабельности и одиночестве людей.

Кинематографические методы Антониони уникальные и присущи только ему. Раскрывая тему некоммуникабельности в своих кинопритчах, он исследовал отношение каждого индивидуума к нормам человеческой жизни. Наблюдая за каждым персонажем, он ощущал ту безнадежность во взаимоотношениях людей, которая приводит к разобщенности, оставаясь на позициях личного авторского участия и сочувствия к судьбам персонажей. Нравы и мораль современного общества разъединяют людей. Антониони, наряду с другими мастерами, возвел разобщение во всеобщий закон человеческого бытия. Но тема некоммуникабельности прозвучала в притчах многих мастеров кино: они повествуют о том, как равнодушие разъединяет людей, как воцаряется отчуждение, одиночество, некоммуникабельность и происходит разложение общества, жизнь становится бессмысленной.

Тяга к общению – свойства человеческого в человеке. Однако, принцип всеединства, имеющий давнюю историю в европейской философии, не оказался мало востребованным в ушедшем столетии. По версии С. Фрака и Л. Карсавина, всеединство могло бы иметь место при идеальном состоянии мира, при «... состоянии, в котором была бы преодолена его раздробленность, отчужденность его отдельных элементов друг от друга. Если бы это всеединое состояние стало реальностью, мир предстал бы абсолютно гармоничным и цельным, каждый его мельчайший элемент обрел бы неповторимый смысл и неповторимую красоту». К сожалению, в XX веке всеединство оказалось невозможным, «целью» человека оно не смогло стать, соответственно, абсолютное единство невозможно рассматривать как идеал добра. Некоммуникабельность людей, их разъединение и непонимание друг друга являются следствием этой ситуации. Каждый человек замкнут в своем материальном мире, и эта обособленность лишь частично преодолевается духовной взаимосвязью людей.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Цит. по ст: Шеревски Л. Хоть криком кричи // «Горьковский рабочий», 1967, 8 июня.
2. Антониони Микеланджело. Я считаю себя оптимистом // Спутник кинофестиваля. Москва, 1965, 19 июня.
3. Киносценарий фильма «Красная пустыня» // «Иностранная литература», 1967. № 3. С. 180.
4. Там же.
5. Там же.
6. Там же.
7. Цит. по кн. Губман Б. Западная философия культуры XX века. Тверь.: ЛЕАН, 1997. С. 117.
8. Ясперс К. Коммуникация. Киев.: 1996. С. 138 – 139.
9. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // «Вопросы философии», 1989. № 2. С. 37.
10. Лаиола Д. Социальная болезнь – невроз // «Советская культура», 1968. 18 мая.
11. Запись по фильму.

*Аннотация:* Тугуши С.А. Проблемы существования человека в экзистенциальных кинопритчах М. Антониони. В статье рассматриваются экзистенциальные проблемы одиночества, отчаяния и некоммуникабельности в кинопритчах М. Антониони.

*Summary:* Tuguchi Soso. The existence problems in M. Antonioni parables. The article investigates the existential problems of loneliness, despair and un-communicativeness in M. Antonioni's films.

**Соколова С.Н.,**

*доцент кафедры гуманитарных и  
социально-экономических дисциплин  
Смоленской государственной академии  
физической культуры, спорта и туризма,  
кандидат философских наук*

### К вопросу о взаимосвязи государственного регулирования и безопасности российского общества: взгляд на проекты совершенствования

Актуальность данной проблемы обусловлена сложностью современной ситуации с обеспечением безопасности в основных сферах жизнедеятельности российского общества, острой необходимостью повышения организующей роли власти в нейтрализации комплекса опасностей (угроз) существующей социальной системе. Автор считает, что в результате возрастания качественно новационного регулирующего воздействия власти повышается эффективность государственного регулирования, что прямо пропорционально повышению уровня безопасности в различных сферах общественной жизни российского общества (экономической, политической, социальной, военной, культурной).

Государственное регулирование представляет собой сеть коммуникаций между субъектами и объектами, активная, целенаправленная деятельность государственных органов, регулирующая отношения между социальными группами, национальными общностями для преодоления негативных проявлений (угроз и опасностей) в процессе интеграции и трансформации общественных отношений.

Систему государственного регулирования можно классифицировать по следующим основаниям: 1) определенным уровнем властных структур (федеральный и региональный); 2) предметом компетенции (дипломатическая, налоговая); 3) видом выполняемых функций (представительная, исполнительная, судебная и др.). [1; с. 36].

В оценке системы государственного регулирования российского общества важно определить взаимосвязь функционирования системы с ее реальными возможностями, формирующими «регулирующий» и «саморегулирующий» потенциалы системы. Равновесие между стабильностью и переменами – является одним из важнейших показателей эффективности государственного регулирования безопасности российского общества.

Регулирование как понятие характеризует лишь те процессы и явления, которым присущи изменения в соответствии с имманентными им причинно-следственными закономерностями. Государственное регулирование безопасности не может быть эффективным, если власть свою основную деятельность и иницилируемые новации подчиняет только собственным интересам, игнорирует при этом интересы большинства граждан России. Субъективная деятельность власти вступает в противоречие с объективными потребностями общества, что приводит к накоплению противоречий (социального недовольства) и что ведет к социальной напряженности и конфликтам.

Регулирование понимается как регламентация, подчинение определенным правилам, как влияние на развитие социально-экономического, политико-правового и других механизмов с тем, чтобы добиться позитивного осуществления каких-либо процессов. Регулирующее воздействие власти призвано обнаруживать, учитывать данные социально-экономические интересы субъектов, т. е. то, что объективно

---

---

значимо, выгодно для реализации сложившейся ситуации.

Государственное регулирование, доступное для восприятия, следовательно, открытое, испытывает не только внутренние, но и внешние воздействия, способные вызвать в определенных условиях ее разрегулированность, а важнейшим показателем эффективности государственного регулирования безопасности является его способность нейтрализовать негативные воздействия, осуществить нейтрализацию опасностей и ликвидацию угроз любого характера и масштаба. Государственное регулирование, обращенное вовне, адекватное актуальным потребностям развития российского общества, делает его более эффективным, что придает безопасности позитивный импульс устойчивости.

Регулирование со стороны государства социальных подсистем или субъектов лучше описывать с помощью концептуальных построений, объясняющих «влияния» — способности одного политического субъекта желательным для него образом воздействовать на поведение других, нежели употреблять понятия «власть», — «принуждение», «давление» и пр., однако это более приемлемо в условиях либерально-демократической системы. Так что в данном контексте «регулирование» понимается как упорядочение, регламентация, подчинение определенным правилам, влияние на работу социально-экономического, политико-правового механизма с тем, чтобы добиться повышения степени эффективности государственного регулирования, изменения уровней безопасности российского общества.

Безопасность российского общества — одна из качественных характеристик конкретного исторического комплекса, существующего в определенных пространственных, временных, географических и других условиях. «Безопасность как явление — это такое состояние страны, которое позволяет ей сохранять территориальную целостность, самостоятельно решать задачи развития, выступать суверенным субъектом межгосударственных отношений». [2; с. 43].

Основными параметрами безопасности выступают: защищенность жизненно важных интересов государства и самого его существования, устойчивость основ устройства страны, наличие необходимого потенциала защиты страны от внутренних и внешних угроз. Категория «безопасность», таким образом, обозначает (отражает) особое состояние защищенности интересов личности и государства. «Безопасность государственная (национальная) — есть внутреннее состояние и международное положение государства, которое обеспечивает защиту его национальных интересов, существующего политического строя и территориальной целостности, а также отводит реальную угрозу внутренней дестабилизации или агрессии со стороны других государств». [3; с. 18].

Уровни безопасности российского общества предполагают интегральные показатели: во-первых, *социально-экономические*, поясняющие специфику развития российского общества, его стабильность; во-вторых, *социально-политические*, характеризующие гражданскую толерантность; в-третьих, *культурные*, поясняющие тенденции духовно-нравственной толерантности (доступность системы образования, развитость учреждений культуры, защищенность свободы совести).

Взаимодействие государственного регулирования и уровней безопасности предполагают исследование внутренних противоречий и циклов развития российского общества, в значительной мере изменяющих уровень защищенности от проявлений различного рода опасностей (угроз), что ставит новые задачи перед властью, так как «утверждение своего альтернативного курса, решение внутренних социально-экономических проблем, безусловно, позитивно повлияют на международную безопасность и значительно ослабят деятельность международного терроризма». [4; с. 76].

Степень реакции властных структур должна быть адекватной реальности, а государственные и международные учреждения, принимающие участие в обеспечении безопасности, должны находиться под обязательным контролем правительства. Властные структуры сегодня трансформировались, изменился стиль руководства и его кадровый состав, а значит, видоизменились механизмы регулирующего воздействия. В качестве главного условия совершенствования государственного регулирования в современной России следует считать развитие межрегиональной консолидации, повышение уровня профессионализма кадров руководителей и специалистов государственного аппарата.

Осмысление динамики взаимодействия эффективного государственного регулирования и уровней безопасности необходимо осуществить в рамках завершеного хронологического цикла, который можно исследовать по трем основаниям: личность политического лидера, уровень общественного сознания и обновленная стратификация российского общества.

Основания классификации завершеного хронологического цикла, характеризуют эффективность государственного регулирования и уровень безопасности российского общества. Отметим оба пункта по периодам.

I. Первый период – зона предкризисного развития (1970–1980 гг.), когда политическим лидером был Брежнев, а государственное регулирование осуществлялось в плановом порядке, с учетом целей партийного руководства, задач международной безопасности. Многолетний застой, в котором пребывало советское государство, сделал необходимой радикальную перестройку всей системы общественных отношений, функционирования институтов власти.

II. Второй период – зона докризисного развития (1980–1990 гг.), когда у власти находились Черненко, Андропов, вплоть до горбачевской перестройки, ситуация складывалась таким образом, что реально властью проводились преобразования, в стране, но не менялось содержание социального процесса. Видоизменялись формы и методы регулирующего воздействия властных структур и партийной номенклатуры, однако кардинально в лучшую сторону ничего не изменилось, кризисное состояние общества нарастало. Все это привело в движение разные социальные силы, вызвало к жизни и побудило к активной деятельности новые политические объединения. Последние, возглавив борьбу за определенные групповые (корпоративные) интересы, пытались представить их как общенациональные. Однако на деле большинство партий и движений мало заботилось о достижении действительного баланса интересов различных социальных групп и слоев, что не могло не сказаться на результатах реформирования общества. Оказавшись у власти, праворадикальная группа навязала обществу курс реформ, содержащий опасность (угрозу), переживающую кризис общественную систему надолго привести в неустойчивое состояние. При этом оптимальные пути выхода из кризиса не были найдены, власть не смогла адекватно реагировать на изменения, происходящие в обществе.

III. Третий период – зона кризисного развития (1990–2000 гг.) поясняет хаотичные для общественного сознания цели и методы, изменившие социально-политическое и экономическое состояние российского общества. «Особый» стиль руководства Горбачева и Ельцина, обновленный кадровый состав, инновационные социально-экономические преобразования в стране, привели к переменам кардинального характера в осуществлении государственного регулирования и обеспечения безопасности российского общества. Был реализован самый резкий переход от системы всеобщего планирования и централизации к свободным рыночным отно-

---

---

шениям в экономике, при реализации которого не удалось предотвратить системный кризис общества в целом. Реформаторский замысел, не соответствующий по своей сущности российскому менталитету, и в еще большей мере несостоятельные методы его реализации, привели к тяжелейшему социально-экономическому кризису, значительному падению жизненного уровня граждан России, что и обусловило разрегулированность во всех сферах жизнедеятельности общества, включая и систему безопасности.

IV. Четвертый период – зона переориентации, наше время, настоящее (2000–2010 гг.) – иллюстрирует социально-политические изменения, проявляющиеся в кардинальном изменении кадрового состава властных структур (вновь избранный президент, назначенный министр обороны и т. д.), результатом чего, должна стать стратегическая переориентация системы государственного регулирования, при котором повышается уровень безопасности российского общества. Системообразование должно быть консервативным, с высоким порогом самосохранения, но одновременно допускающим определенные изменения, быть способным к адаптации. Проблема заключается, следовательно, в том, чтобы объективное противоборство устойчивости и трансформации регулировалось. При любых изменениях социальная система должна поддаваться государственному регулированию с точки зрения стратегических перспектив ее жизнедеятельности. Поэтому столь важно повышение эффективности государственного регулирования, обеспечение уровня безопасности при осуществлении реформ, когда необходимо определить наиболее конструктивное соотношение между устойчивостью и новациями, а также темпами реализации изменений в социальных отношениях, чтобы реформы не принимали фактически абсурдного характера.

V. Пятый период – это возможная зона стабильного развития (2010–2020 гг.), который можно характеризовать как стремление к стабильности, по причине того, что к 2010 году возможно приближение страны к показателям устойчивого развития (при условии, что преемник президента Путина, избранный в 2008 году реализует его планы). Это и позволяет прогнозировать перспективы развития государственного регулирования до 2020 г., осуществляющиеся в зоне предкризисного развития, но с явной тенденцией к стабильности, приближения к зоне устойчивого развития в будущем.

В итоге, для успешного проведения реформ необходимо усиление государственной власти, обеспечение ведущей роли государства в планировании изменений социально-экономических отношений, что гарантированно повлияет на уровень безопасности российского общества. Сложная система государственного регулирования представляет собой, таким образом, синтезируемые взаимодействия, характеризующие отдельные элементы, позволяющие выявить закономерности циклического движения: восходящей волны, – поясняющей период длительного преобладания высокой социально-экономической, военно-политической, культурной составляющей, преодолевающей кратковременные кризисы, и нисходящей волны – периода длительного преобладания низкого уровня развития общества, в котором доминируют деструктивные элементы, провоцирующие неустойчивое развитие социума.

Власть, императивом которой является возрастающая степень эффективного регулирования, характеризуется детальным воздействием на участников социально-политических отношений, что предполагает укрепление вертикали с помощью диспозитивного воздействия, при котором допускается значительная самостоятельность субъектов правоотношений, реализующаяся в рамках политико-правовых средств, кардинально влияющих на активность участников регулируемых отношений.

Взаимодействие государственного регулирования и безопасности особенно четко прослеживается в циклическом (волновом) подходе, который иллюстрирует предшествующие этапы развития, при условии, что «прошлая эпоха не исчезает, не уходит полностью «в никуда», она продолжает жить в новой эпохе в виде культуры, технологий, сознания людей, в виде сделанного в прошлом выбора, который определил дальнейшее движение». [5; с.12].

Следовательно, цикличность предполагает смену волнообразных направляющих, так как восходящая волна не может продолжаться неограниченное время, неизбежно должна смениться нисходящей волной, в результате чего, накапливаются ресурсы для нового движения, закономерно возникающего нового цикла. Но, необходимо уточнить, что восходящая волна не гарантирует отсутствия кризисов, точно также как нисходящая волна не означает отсутствия подъемов, в целом, характеризуя диалектическое взаимодействие государственного регулирования и уровней безопасности России.

Цикличность как процесс диалектического взаимодействия двух волновых периодов (восходящего и нисходящего), как считает автор статьи, поясняет сложную эволюционирующую систему государственного регулирования в контексте внутренних противоречий и внешних факторов обеспечения безопасности современного российского общества.

Поясним, что, несмотря на всю неповторимость исторических условий, присутствующих каждой из российских реформ, наблюдается общая тенденция реализации инновационных тенденций в России именно в периоды восходящих волн, а противоположная направленность нисходящего направления волн, всегда свидетельствовала о преобладании деструктивных тенденций в развитии российского общества. Восходящему направлению волнообразного движения циклов в точке кризиса соответствует повышающийся уровень безопасности, в рамках которого осуществляется реформирование социума в целом.

Нисходящие волны соответствуют последовательному движению, консервативному воздействию, активной модернизации, но не демократичной, а через утверждение авторитарных методов государственного регулирования. Величина цикла (волны) постоянно изменяется, так как скорость социального движения увеличивается, и эта тенденция влияет на продолжительность периодов, которые определяются внутренней динамикой развития системы власти на данном отрезке времени. Новый цикл выводит российское общество на другой этап модернизации, но не решает главной задачи, а именно, выработки внутреннего механизма национального развития (ценностная доминанта, система социальной ответственности, этическая экономика и т. д.).

Вследствие этого изменяется динамика, характеризующая циклический характер взаимосвязей, приводящих социальную систему в неравновесное состояние. При этом воздействие социальных институтов в определенной мере ослабляется, понижается активность власти, деструктивной становится системная функциональность, что не создает условий для повышения эффективности государственного регулирования и соответствующего уровня безопасности российского общества.

В результате таких (да, достаточно абстрактных и, возможно, не совсем ясных) рассуждений, автор статьи резюмирует следующее.

Во-первых, государственное регулирование имеет определенную степень, характеризующую его эффективность (низкая, средняя, достаточная, высокая). Чем выше степень государственного регулирующего воздействия, тем эффективнее де-

тельность власти.

Во-вторых, степень эффективности государственного регулирования прямо пропорциональна уровню безопасности российского общества.

В-третьих, безопасность российского общества представляет собой динамичное явление, предполагающее пять уровней безопасности: распад, катастрофа, кризис, стабильность и устойчивость. Интегральный показатель характеризует уровень безопасности (устойчивый, стабильный, кризисный, катастрофа, распад), что позволяет обобщить основные индикаторы по следующим направлениям: социально-экономическое, военно-политическое и культурное.

В-четвертых, безопасность характеризуется обострением противоречий в различных сферах, снижением уровня культуры и многими другими общественными показателями, свидетельствующими об острой необходимости повышения степени эффективности государственного регулирования и организующей роли власти.

В-пятых, динамика взаимодействия степеней эффективности государственного регулирования и уровней безопасности российского общества в рамках периода или цикла, составляющего 50 лет, прогнозирует современные трансформации в России и перспективы развития российского общества. Переход к восходящей волне возможен при условии, когда «вертикаль власти» и гражданское общество обеспечат возрастание эффективности государственного регулирования безопасности России.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Атаманчук Г. В. Государственное управление (организационно-функциональные вопросы). М.: ОАО «НПО «Экономика»», 2000.
2. Грищенко Д. Институциональные аспекты политической безопасности // Власть. 2007. № 2.
3. Политология. Краткий словарь. Ростов-на-Дону: Феникс, 2001.
4. Мальцева В. Терроризм в альтернативных условиях глобализации «по-американски» // Власть. 2007. № 1.
5. Пантин В. И. Циклы и ритмы истории. Рязань. 1996.

*Аннотация:* С.Н. Соколова. К вопросу о взаимосвязи государственного регулирования и безопасности российского общества. В статье представлена динамика взаимодействия государственного регулирования и безопасности социума, определены условия эффективной деятельности власти, обеспечивающие определенный уровень безопасности современного российского общества. На основе циклической модели, включающей две составляющие: восходящую и нисходящую волну, охарактеризовано развитие российского общества.

*Annotation:* S.N. Sokolova. To a question on interrelation of state regulation and safety of the Russian society. In clause(article) dynamics(changes) of interaction of state regulation and safety of society is submitted, conditions of effective activity the authorities providing a certain level of safety of a modern Russian society are determined. On the basis of the cyclic model, including two components: an ascending and descending wave, development of the Russian society.

**Яненко А.С.,**  
соискатель кафедры философии и  
религиоведения Военного университета

Духовная идентичность России в условиях глобализации:  
от анализа литературы к характеристике процесса

*Глобализация, идентичность и духовность* – три ключевых понятия, которые обозначают проблематику актуальную для современной России. Следует признать, что по своему содержанию указанные понятия не однозначны и не очевидны, но без их углубленного анализа невозможно разобраться в современных социальных процессах и выявить состояние, положение и роль России в них, в этих процессах.

Понятие глобализации фактически ворвалось в жизнь российского человека на рубеже XX – XXI вв. На русском языке ни один словарь, вышедший до конца XX века, еще не содержал понятия «глобализация». И только в 2003 году была опубликована энциклопедия «Глобалистика», которая понятию «глобализация» уделяет пристальное внимание [5; 181-199]. В появившихся в последнее время исследованиях, посвященных глобализации, преобладают такие понятия и термины, как «геополитика», «ноосфера», «геоэкономика», «мегаобщество», «планетарный разум», «метаэтика», «суперкультура», «мондиализация», «вестернизация», «мегасоциум», «сверхобщество», «гиперцивилизация» и др. Сразу же напрашивается вопрос: на основе чего формируются эти социокультурные и духовные идентичности? Но для ответа на этот вопрос необходимо провести анализ содержательной стороны такого явления, как «глобализация».

С.А. Егишянц утверждает, что «слово “глобализация” уже давным-давно использовалось для именованья естественного процесса расширения человеческого общения. Испокон веков люди, народы и страны торговали друг с другом, существовал культурный обмен - да просто человеческие контакты. По мере развития средств коммуникации, границы доступности таких естественных контактов расширялись - вот и глобализация» [8; 68]. В.И. Самохвалова видит в глобализации лишь негативное явление и определяет её как цивилизационное постсоциальное объединение людей, заменяющее собственно культуру цивилизационным ее симулятором [14]. М.Г.Делягин суть глобализации видит в интеграции и определяет её как процесс формирования и последующего развития единого общемирового финансово-экономического пространства на базе новых, преимущественно компьютерных технологий [7; 51].

Д.Хелд, Д.Гольдблатт, Э.Макгрю, Дж. Перратон в своей совместной работе утверждают, что «глобализация не является ни абсолютно новым феноменом, ни социальным явлением, свойственным исключительно современности. Ее формы менялись на протяжении времени и в зависимости от ключевых сфер взаимодействия людей - от политической до экологической» [17; 488]. Они выделяют четырехэтапную периодизацию процесса глобализации, выделяя досовременную (*premodern*, формируется 9-11 тыс. лет назад), раннесовременную (*early modern*, ок. 1500-1850), современную (*modern*, ок. 1850-1945) и новейшую (*contemporary*) стадии ее развития, которые одновременно являются историческими формами глобализации, в каждой из которых по-своему сочетаются пространственно-временные и организационные характеристики [17; 488].

Н.Г.Биндюков отмечает, что глобализация «развивается в расколоте и жес-

---

---

током мире, с порождаемыми капитализмом идеологией и психологией эгоизма, корысти и погони за наивысшей прибылью, с противостоящими интересами различных государств, их групп, регионов и экономических объединений, с антагонизмом богатых и бедных, политическим противоборством организованных сил, их полярными геополитическими устремлениями, в условиях постоянных межконфессиональных, национальных, расовых и клановых конфликтов, криминала и терроризма. Облик глобализации контрастен: одним странам и социальным субъектам она приносит невиданные блага, другим – напряженнейшую конкуренцию ради сохранения своего места под солнцем, третьим – неизбежную деградацию и вымирание» [3; 5].

З.Бауман приводит оценку этого процесса: «В кабаре глобализации государство исполняет стриптиз, и к концу представления на нем остается лишь минимально необходимое – его репрессивные полномочия. Когда его материальная база уничтожена, суверенитет и независимость аннулированы, политический класс стерт с лица земли, национальное государство превращается просто в службу безопасности мега-корпораций. Новым владыкам мира незачем управлять напрямую. Административные задачи они возлагают на национальные правительства» [2; 96]. Далее З.Бауман отмечает, что глобализация неразрывно связана с локализацией – явлением дробления больших государственных и социокультурных образований с целью установления власти транснациональных корпораций. «Слабые государства – это именно то, в чем нуждается Новый Мировой Порядок – слишком часто подозрительно напоминающий новый мировой *беспорядок* – для поддержания и воспроизводства своего существования. Слабые квазигосударства легко низвести до уровня местных полицейских участков, обеспечивающих минимальный порядок, необходимый для бизнеса: при этом можно не опасаться, что они смогут эффективно ограничить свободу глобальных корпораций» [2; 98-99].

А.С.Панарин полагал, что эпоха глобализации поставила национальные элиты в промежуточное положение: между собственным народом и международными центрами власти. При этом он отмечает, что вектор изменений совершенно определен: по мере нарастания тенденций глобализации национальные политические и экономические элиты все меньше прислушиваются к голосу своих избирателей и все больше связывают себя принятыми за спиной народов решениями нового интернационала [10; 7].

В условиях глобализации Россия находится перед угрозой – стать объектом локализации. А распад СССР можно интерпретировать как реализацию технологий локализации. В конечном итоге противоречивость глобализации связана с различными культурными и духовными ориентациями её субъектов. Принципиальным здесь является то, что в своих негативных проявлениях глобализация порождает нестабильность, разрушает идентичности и культуры, кардинальным образом меняет духовные характеристики личности и общества.

Ю.В. Громько в этой связи отмечает: «...В настоящий момент Россия, похоже, что и весь мир, находится вне процессов непрерывного, последовательного развития. Мы находимся в своеобразной некоторой щели времени, в разрыве времени, когда прошлое перестало определять настоящее, а реалистичное будущее ещё не возникло. В этом временном разрыве, “щели времени”, мы можем просуществовать достаточно долго, не выстраивая никаких ориентиров для дальнейшего движения. Более того, в подобном безвременьи можно и погибнуть, распасться, перестать существовать. В этой ситуации абсолютно ясное, простое полагание ближайшего

будущего становится невозможным. Мы переживаем своеобразный разрыв в непрерывности, дисконтинуитет» [6; 13]. Ситуация безвременья характеризуется кризисом духовности, кризисом идентичности, которые усиливаются характером напора современного этапа глобализации.

В этих условиях единственным способом самоопределиться является собственная история, свой собственный социокультурный и духовный опыт. Развивая эту мысль Ю.В. Громыко пишет: «Единственно осмысленный способ продвижения в безвременьи — это конкретизация и нахождение определённости через самого себя, не попытка заимствовать представление о том, какое будет будущее извне, но способ доопределиться и представить будущее через самого себя, из самого себя. Подобное продвижение, безусловно, требует привлечения в качестве ресурса всей мировой истории» [6; 13].

В условиях глобализации *идентичность* оказывается в центре стремительно меняющейся социокультурной реальности. С одной стороны, идентичность является основой единства личности, социальной группы, государства, общества, культуры, цивилизации. С другой стороны — идентичность есть процесс и определённый вектор социокультурной динамики, в рамках которой субъект идентификации познает и самоопределяет себя, формирует и реализует свои жизненные смыслы и стратегии [15; 5-23]. В-третьих, глобализация «взрывает» традиционные идентичности, ее следствием выступают кризис и переоценка идентичностей. Однако не все просто и с идентичностью (самоопределением) как таковой. Одни видят в ней только явление, связанное с личностью. А другие говорят о групповой и социальной идентичностях.

Так, В.С. Малахов пишет: «Идентичность — категория социально-гуманитарных наук (психологии, социальной философии, культурной антропологии, социальной психологии и др.), применяемая для описания индивидов и групп в качестве относительно устойчивых, “тождественных самим себе” целостностей. Идентичность есть не свойство (т.е. нечто присущее индивиду изначально), но отношение. Она формируется, закрепляется (или, напротив, переопределяется, трансформируется) только в ходе социального взаимодействия. В строгом смысле слова идентичность может быть атрибутирована только индивидами, поскольку только индивиды обладают качеством субъектности и, соответственно, способны относить или не относить к себе определенные значения. Приписывать идентичность группам позволительно лишь в переносном, метафорическом смысле» [9; 78]. Получается, что идентификация есть только проблема индивида, но не социума. В этом определении явно просматривается либерально-индивидуалистическая позиция, исключающая даже саму постановку идентификации социальной группы, общества, народа, цивилизации. В этой перспективе либерально-индивидуалистический подход в оценке идентификации в этой связи можно рассматривать как методологическую ловушку, тупик. Данная позиция не позволяет даже поставить вопрос о необходимости социокультурной, цивилизационной идентификации современной России, ее народа.

А.Ш. Тхостов определяет идентификацию (от лат. *identificate* — уподобление) как «отождествление с кем-либо, чем-либо; эмоционально-когнитивный процесс отождествления индивидом себя с другим субъектом, группой, образцом, позволяющий ему перевести надындивидуальные требования внешней среды в личностно приемлемую форму, благодаря чему эти требования приобретают качества интра-субъективности и переживаются субъектом как собственные свойства; способ включения индивида в глобальный социум» [16; 357]. В данном определении идентифи-

---

---

кации уже намечен выход на социальность.

А вот позиция Н.Н. Федотовой: «Идентичность — некоторая устойчивость индивидуальных, социокультурных, национальных или цивилизационных параметров, их самоидентичность. Исходные уровни идентичности связаны с традиционной (национальной) культурой. Глобализация является сильнейшим испытанием для национальной и культурной идентичности, основным средством преодоления которого выступают диалог и преемственность культур. Однако диалог и преемственность культур затруднены в случае кризиса идентичности или ее быстрых изменений, а также усиливающегося фактора плюрального восприятия своей идентичности. Идентичность в глобализирующемся мире становится основным дискурсом как науки, так и повседневной жизни. Во-первых, многие общества, народы и индивиды испытывают кризис идентичности, во-вторых, идентичность в ходе глобализации меняется» [5; 357].

Словом сама постановка вопроса об идентичности и ответы относительно последней обусловлены сдвигами в понимании людьми мира, самих себя, других (дальних и близких), своего духовного бытия и т.п. [18].

Авторы «Российской энциклопедии...» дают определение общероссийской цивилизационной идентичности: «Идентичность общероссийская — категория, фиксирующая социокультурную самобытность российской цивилизации, предельно широкий уровень культурного самоотождествления индивидов» [13; 69]. Они указывают, что данное определение «...связано и с внутренними причинами, прежде всего с необходимостью определения ее специфики по отношению к европейской идентичности. В настоящее время в России и на уровне политической элиты, и на уровне народа не существует единства по этому вопросу: одни тяготеют к западному миру, стремясь превратить Россию в европейскую державу, другие активно выступают против ее вестернизации и отказа от традиционных ценностей. То же можно отнести и к существующему разрыву между культурами высших и низших слоев общества, интеллигенции и народа. Эта проблема наиболее остро встала в современных условиях, когда кризис российской идентичности выступает в весьма болезненной форме» [13; 70]. В энциклопедии также подчеркивается, что «разрушение всех прошлых принципов общероссийской национальной идентичности: династической («сонм народов, скрепленных династией»), имперской, идейно-политической, ввергло российский социум в состояние кризиса идентичности: с чем соотносить, отождествлять Россию? В данном контексте как никогда необходимы поиски новой идеологии и определение национальных интересов» [13; 72].

Итак, ясно: речь следует вести о двух типах (разновидностях) идентичности: личностной и социально-групповой (вплоть до цивилизационной и метацивилизационной). Это так. Но не обратившись к характеристике понятия «духовность», без анализа этого явления (и понятия, категории), невозможна выработка адекватной позиции в оценке сути духовной идентичности, идентичности как феномена духовного порядка.

Понятие духовности в современной философии, а также в других социальных и гуманитарных науках, неоднозначно. Анализу понятия духовности, её типологии и структуры посвящены публикации Г.В.Платонова и А.Д.Косичева [11; 3-32 и 12; 16-33], Г.А. Аванесовой [1; 3-17] и других. В частности, Г.В.Платонов и А.Д.Косичев проделали довольно детальный анализ подходов в оценке феномена духовности.

Они соглашаются с исследователями, которые зарождение феномена духовности связывают с мифологическим и религиозным сознанием. В тоже время они

обращают внимание на то, что в просторечии понятия «дух» и «духовность» имеют значения совершенно разноплановые. И связаны они с внутренним состоянием, с моральной силой человека, коллектива, всего народа: “собраться с духом”, “проникнуться духом народа”, “дух согласия”, “боевой дух” “дух времени”, “дух войска”, “подъем (или упадок) духа”, “дух оптимизма” (или пессимизма), “дух нигилизма”, “кастовый дух”, “дух высокомерия, неприязни”, “дух национализма”, “криминальный дух” и т.д. [11:4]. К этому ряду следует добавить слова А.С.Пушкина: «Здесь русский дух, здесь Русью пахнет...».

Упоминая религиозную и светскую трактовку духовности эти исследователи настаивают на том, что «духовность – это проявление высших устремлений человека к знанию и служению другим людям» [11; 13] и отмечают, что «духовность служит показателем существования определенной иерархии ценностей, целей и смыслов, в ней выражен высший уровень духовного освоения мира человеком» [11; 9]. Вдобавок отмечу, что Л.П. Буева определяет духовность как «интегральное качество, относящееся к сфере смысложизненных ценностей, определяющих содержание, качество и направленность человеческого бытия и образ человеческий в каждом индивиде» [4; 5].

Таким образом, на основе изложенного, можно сделать вывод о том, что духовная идентичность – это самоопределение относительно смысложизненных ценностей, определяющих содержание, качество и направленность личностного и социального бытия. Это самоопределение относительно высших устремлений человека к знанию и служению другим людям. Постановка вопроса о духовной идентичности России в условиях глобализации обусловлена сдвигами в индивидуальном и общественном сознании россиян в понимании самих себя, собственной духовной сути и целей духовного бытия. Глобализация в этой связи может быть только поводом, катализатором, обнажившим внутридуховные проблемы современной России. В тоже время история России демонстрирует, что она себя всегда идентифицировала именно в духовной, а не материальной перспективе. Глобализация бросает России как духовному субъекту мировой истории вызов. Но обращение России к своим духовным истокам сможет выстоять и перед этим вызовом истории: новое духовное самоопределение необходимо. Жизненно необходимо.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Аванесова Г.А. Трактовка духовной культуры и духовности в отечественной аналитике в прошлом и теперь // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1998. № 4.
2. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М., 2004.
3. Биндюков Н.Г. Глобализация и Россия: парадигма, социально-политический аспект, стратегия левых сил. – М., 2004.
4. Буева Л. П. Духовность и проблемы нравственной культуры // Вопросы философии. 1996. № 2.
5. Глобалистика: Энциклопедия. – М., 2003.
6. Громыко Ю.В. Антропология политической идентичности. Самоопределение «рашинз» в глобальном мире. Территориальное развитие, транснациональные русские корпорации и идентичность Russians. – ., 2006.
7. Делягин М.Г. Мировой кризис: Общая теория глобализации. - 3-е изд., перераб. и доп. – М., 2003.
8. Егишянц С.А. Тупики глобализации: торжество прогресса или игры сатанистов? – М., 2004.
9. Малахов В.С. Идентичность // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.:

Мысль, 2001 – Т. II.

10. Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М., 2003.
11. Платонов Г.В., Косичев А.Д. Проблема духовности личности (состав, типы, назначение) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1998. № 2.
12. Платонов Г.В., Косичев А.Д. Проблема духовности личности (состав, типы, назначение) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1998. № 3.
13. Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энци. Словарь / Ред. кол.: Мчедлов М. П. и др.; Авт. кол.: Андреев А. Л. и др. – М.: Республика, 2001.
14. Самохвалова В.И. Культура, цивилизация, глобализация. [russiangulobalc-lub.com/gw\\_-02\\_30a5.htm](http://russiangulobalc-lub.com/gw_-02_30a5.htm).
15. Семенов И.С.. Глобализация и социокультурная динамика: личность, общество, культура // Полис (Москва). – № 1 от 24.02.2003.
16. Тхостов А.Ш. Идентификация // Глобалистика: Энциклопедия. – М., 2003.
17. Хелд Д. и др. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура. – М., 2004.
18. Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура: Монография. – М., 2007.

*Аннотация:* В статье поставлена проблема соотношения идентичности, духовности и глобализации. Дан их краткий анализ. Показана сущность глобализация как угрозы для духовной идентификации России.

*Annotation:* The article formulated the problem of the correlation of identity, spiritual life and globalization. There is a brief analysis of these conceptions. There is spiritual identification of Russia.

РАЗДЕЛ 3.  
ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И  
ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

**Беляев И.М.,**

*Институт экономики и предпринимательства,  
преподаватель кафедры философии*

Онтологическая трактовка проблемы человека  
в русской религиозной философии Серебряного века

Глубокий социально-политический кризис и сокрушительное поражение либеральных реформ, проводившихся в России в начале XX века, выявил острые и давно назревшие проблемы российского общества, следствием которого стало разочарование в коренных социальных преобразованиях того периода, что явилось причиной глубинного духовного кризиса внутреннего мира человека. В то время многие русские религиозные философы, такие как Н.А.Бердяев, И.А. Ильин, С.Л.Франк, С.Н.Булгаков и др. пытались найти ответы на злободневные вопросы современности, лежавшие в онтологическом и метафизическом понимании истории и в глубинных процессах происходящих в душевной жизни русского человека, стремившегося в своих духовных исканиях, основанных на религиозной вере и социальной справедливости, к построению нового общества, приоритетными задачами которого являлось бы воспитание всесторонне развитой, гармоничной и целостной личности.

Н.А.Бердяев был одним из ярких представителей русской религиозной философии Серебряного века, представлявший одно из основных её направлений – философскую антропологию, всю свою жизнь он посвятил исследованию такого фундаментального феномена и философского понятия как свобода – главной, по его мысли, детерминанты личности.

В основе философского мировоззрения Н.А.Бердяева положены две категории бытия, такие как свобода и творчество, являющиеся главными детерминантами личности, неразрывно связанные с понятием «мир». В исследовании мира он утверждает различие: «мир» (в кавычках), эмпирические условия жизни человека, где царствует разъединённость, разорванность, вражда, рабство и мир (без кавычек), – космос, идеальное бытие, где царствуют любовь и свобода. Человек, его тело и дух находятся в плену у «мира», «мировой данности, необходимости». «Дух человеческий – в плену. – пишет Н.А.Бердяев. – Плен этот я называю «миром», мировой данностью, необходимостью. «Мир сей» не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщённости и вражды... . Истинный путь есть путь духовного освобождения от «мира», освобождения духа человеческого из плена у необходимости»<sup>1</sup>. Задача же человека состоит в том, по Н.А.Бердяеву, чтобы освободить свой дух из этого плена и обрести свободу. Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарён человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество у Н.А.Бердяева неразрывно связаны и именно творчество способно помочь человеку вырваться из сферы необходимости, из этого «мира» в сферу свободы.

Рассмотрение человека как существа, наделённого огромной творческой мощью и в то же время вынужденного подчиняться материальной необходимости, определяет характер понимания Н.А.Бердяевым таких глубинных вопросов челове-

ческого существования, как вопросы пола и любви. Глубинное основание полового влечения Н.А.Бердяев видит в том, что ни мужчина, ни женщина сами по себе не есть образ и подобие Бога в полном смысле этого слова. Только соединяясь в любви, они образуют целостную личность. Это воссоединение в любви есть одновременно творчество, выводящее человека из мировой данности, царства необходимости, в царство свободы. Любовь всегда творит иную, новую жизнь.

Уделяя основное внимание проблеме творчества, Н.А.Бердяев в своей философской концепции, рассматривает творчество как главный детерминант, характеризующий всю природу разноуровневой детерминации личности, неразрывно связанной с другой её главной детерминантой – свободой. Однако, свобода недостижима для человека, так как только через творчество происходит её реализация, которой мешает мировая необходимость. Поэтому, исследуя творчество в различных областях человеческой деятельности, Н.А.Бердяев выделяет основные виды творчества, ранжируя их по степеням зависимости свободы от необходимости. Их три: научное, художественное, философское, которые представляют разные пласты творчества, входящие в многоуровневую структуру личности.

В своём исследовании творчества в различных областях человеческой деятельности Н.А.Бердяев проводит сравнение философского творчества с научным и художественным, в котором он настаивает прежде всего на мысли о том, что философское творчество принципиально отличается от научного. Это обусловлено, по убеждению Н.А.Бердяева, тем, что наука целиком находится во власти естественной необходимости, которую она описывает под видом научных законов. Поэтому, хотя наука и помогает человеку ориентироваться в этом мире, она ведёт к приспособлению к мировой данности, подчинению требованиям низших сфер бытия.

«Наука – пишет Н.А.Бердяев – есть специфическая реакция человеческого духа на мир»<sup>2</sup>. Её орудиями приспособления к действительности являются, согласно Н.А.Бердяеву, научная логика, экономное описание отдельных областей мира (законы природы и общества), рациональные доказательства, научный дискурс. Философия же не просто фиксирует то, что существует, а творит новое мировоззрение, новое бытие. «Философия - пишет Н.А.Бердяев, - есть искусство познания в свободе через творчество идей, противящихся мировой данности и необходимости и проникающих в запредельную сущность мира»<sup>3</sup>.

По специфической своей сущности, пишет Н.А.Бердяев, «наука есть реакция самосохранения человека, потерянного в тёмном лесу мировой жизни»<sup>4</sup>. Чтобы жить и развиваться, человек должен познавателью ориентироваться в мировой данности, а для этого он должен привести себя в соответствие с мировой данностью, с окружающей его необходимостью. Наука и есть усовершенствованное орудие приспособления к данному миру, к навязанной человеку необходимости. Философ так и пишет: «Наука есть познание необходимости через приспособление к мировой данности, и познание из необходимости»<sup>5</sup>. Ещё можно определить науку как сокращённое, экономическое описание данной мировой необходимости в целях ориентировки и реакции самосохранения человека в мире. Наука в своих основах и принципах может зависеть от философии, но не наоборот. Целью философии всегда было познание свободы и познание из свободы. Философия может исследовать логический аппарат науки, но она сама не может находиться в рабской зависимости от этого аппарата, так как философское познание направленно на осмысление онтологических глубин внутреннего мира человека.

Философия есть искусство, считает Н.А.Бердяев, а не наука, причём она яв-

ляется особым видом искусства, принципиально отличающимся от поэзии, музыки или живописи. «Философия, - пишет Н.А. Бердяев – есть искусство познания»<sup>6</sup>. Принципиальное отличие художественного творчества от философского, по мнению Н.А.Бердяева, состоит в том, что художник в своих произведениях удваивает окружающую действительность, высказывая своё к ней отношение, создаёт «вторую действительность». В философском творчестве происходит создание всегда новой философской системы, на основе познания и осмысления различных процессов, происходящих во всем универсуме, так или иначе влияющих на жизнь человека. Различие между ними заключается ещё и в том, что философия творит «бытийственные идеи», а не образы, создаваемые в художественном творчестве.

Характерной чертой философской концепции Н.А.Бердяева является, далее, осмысление им человеческой истории, рассматриваемой с позиций творческой активности личности в ней. Для Н.А.Бердяева всегда было характерно стремление к подведению «итогов» исторического процесса, определению окончательного смысла событий мировой истории. Один из глобальных выводов Н.А.Бердяева был связан с оценкой им культуры как реального, общезначимого результата исторического развития. Хотя написал он об этом парадоксально: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному смыслу есть великая неудача»<sup>7</sup>. Эта оценка стала одной из основ философского мироощущения мыслителя на протяжении всей его жизни, но с годами она становилась более драматичной. Причиной этого послужили трагические события русской и мировой истории в начале XX века, свидетелем и участником которых ему довелось быть. Словом, «неудача» культурно-исторического развития для Н.А.Бердяева вовсе не означала признания им отсутствия смысла в историческом опыте человечества.

Критикуя философские концепции Гегеля и Маркса, ориентированные на определение общих закономерностей исторического развития, за их «абстрактность», Н.А.Бердяев утверждал, что «в истории нет ничего абстрактного, отвлечённого. Всё абстрактное по существу противоположно историческому»<sup>8</sup>. Такой взгляд на понимание истории предполагал глубоко личностное к ней отношение, каким и пронизаны все философские сочинения Н.А.Бердяева. «Настоящий путь философии истории - есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории»,<sup>9</sup> – заключает философ.

Другим из крупнейших русских религиозных философов Серебряного века был Семён Людвигович Франк (1877 – 1950). Свою философскую концепцию он называл метафизическим реализмом.

В основании его исследования лежит *вся реальность*, состоящая из несколько пластов бытия. Поверхностный слой данной реальности – эмпирический (материальная реальность) или субъективная действительность, в которой протекает повседневная жизнь человека, в которой он решает свои повседневные проблемы, ставит цели и достигает их. Другой уровень более глубокий – уровень наших чувств, желаний, эмоций, предпочтений. Франк выделяет особый вид реальности, который образует идеальные, вневременные элементы в бытии, такие как геометрические формы и фигуры, общие понятия и суждения. Главным признаком элементов этой реальности С.Л.Франк считает их вневременность. Данный вид реальности выступает по отношению к двум первым в качестве возможности реализации идей, лишённых временных рамок. Именно на этой «автономности» идеальных содержаний основана возможность исследования познания мира науками, содержащими в себе законы идеальных связей, лучшим образцом которых служат математические науки.

---

---

Однако допущение автономности математических наук, по убеждению С.Л.Франка, не должно восприниматься философским сознанием как их способность постичь всю полноту бытия.

Самый глубинный уровень бытия, вбирающий в себя все остальные и охватывающий реальность – безусловное бытие, бытие «конкретного, подлинного всеобъемлющего единства», Божественного. В своих философских суждениях о Боге, С.Л.Франк говорит о том, что Бога вне человека и человечества нет. Бог в нас самих. Он есть тот духовный абсолют, придающий миру внутренний смысл и ценность через самого человека и его творчество в различных областях деятельности.

Познание мира, по С.Л.Франку, происходит через органы чувств, рационально и иррационально. Последнее есть интуиция, переживание, позволяющее человеку сливаться с миром и ощущать одну из характеристик Бога, его непостижимость. Поэтому С.Л.Франк (в книге «Обоснование интуитивизма») целью ставит открытие онтологических условий возможности интуиции как непосредственного восприятия реальности, независимой от наших познавательных актов. Он объясняет возможность интуиции, указывая, что индивидуальное бытие человека коренится в абсолюте как «всеединстве», вследствие которого каждый объект ещё до всякого познания его находится в непосредственном контакте с нами, поскольку мы «слиты с ним не через посредство сознания, а в самом нашем бытии». Поэтому абстрактное логическое познание возможно только благодаря интуиции этого всеобъемлющего единства. Отсюда следует, что основной чертой внутреннего мира человека, является имманентность трансцендирования, в основании которого лежит интуиция, рассматриваемая как соучастие в бытии за пределами самого себя.

Духовная жизнь человека, подчёркивает С.Л.Франк, есть также и основа общественной жизни. Действующей силой истории, по его убеждению, является не экономика, не материальные ценности, а только духовная жизнь человека, его творческое начало. В книге «С нами Бог» С.Л.Франк излагает главные основы христианства и показывает, что его существенное содержание основывается на религиозном опыте, лежащем в основе гармонического развития общества, благодаря чему, происходит становление и развитие гармонической, творческой личности, вобравшей в себя ценности мировой культуры. Как следствие этого, изменяются взгляды и приоритеты самого общества, в котором происходит переориентация ценностей, направленных на духовное развитие и гуманистическое соотношение личности с социумом. Он подчёркивал также мысль о том, что основой развития общества является частная собственность, укоренённая в самой природе человека. Только на её фундаменте, подкреплённой нравственной идеей, возможно развитие гармоничной, всесторонне развитой личности, обладающей свободой и ответственностью за совершаемые поступки.

Однако, анализируя социально-политические события, происходившие в первой половине XX столетия, С.Л.Франк с горечью и тревогой констатирует упадок и разложение современной цивилизации, соглашаясь со Шпенглером, что европейская культура раскололась на постепенно подавляемую сферу духовного творчества и рост индустриального общества, ценностью которого стало приобретения материальных благ и где за обманчивыми историческими призывами к духовным ценностям, рациональному политическому устройению, упорядоченности и «культурности» жизни, обнаруживается глубокий кризис внутреннего мира человека. Пытаясь найти ответ на вопрос о причинах крушения кумиров политики и культуры, революции и «нравственного идеализма», С.Л.Франк, так его и не находит.

Н. О. Лосский (1870-1965) – один из представителей направления интуитивизма в русской религиозной философии Серебряного века. Его учение основано на том, что познанный объект воспринимается непосредственно сознанием личности и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания.

В философской концепции Н.О. Лосского мир рассматривается как некое органическое целое, а познающий субъект, индивидуальное человеческое Я, как некое сверхвременное и сверхпространственное бытие, тесно связанное с целым миром. Такое понимание мира даёт возможность созерцания других объектов такими, какими они являются сами по себе и именно такое отношение субъекта ко всем другим существам в мире, которое делает интуицию возможной, Н.О.Лосский называет гносеологической координацией. Это отношение как таковое не есть познание. Для познания объекта человеком необходимо ему как познания субъекту направить на объект целую серию интенциональных (целевых) умственных актов, какими являются осознание, внимание и т.д.

По теории интуиции Н.О.Лосского, чувственные качества объекта, такие как цвета, звуки, тепло принадлежат к реальным объектам внешнего мира. Они рассматриваются как умственные и субъективные качества последователями причинно-следственной теории восприятия, согласно которой стимулирование органов чувств лучами света, воздушными потоками и тому подобным есть причина, производящая содержание восприятия.

Н. О. Лосский разработал координационную теорию восприятия, в которой разделяет взгляд (выраженный А. Бергсоном в «Материи и памяти»), на ту роль, которую играют физиологические процессы в восприятии. Суть данной теории состоит в том, что стимулирование отдельного органа чувств и физиологический процесс в коре головного мозга служат не причиной, производящей содержание восприятия, а только стимулом, побуждающим познающее Я направлять своё внимание и акты различения на реальный объект внешнего мира.

Познание личностью объектов внешнего мира во всей целостности, выражающей бесконечное множество их содержания связано, по мнению Н.О.Лосского, с человеческим Я только на подсознательном уровне. Он, признавая учение Бергсона о памяти как фантазии, истолковывает память как непосредственное созерцание человеком своего прошлого. Но интуитивизм Н.О.Лосского в тоже время глубоко отличается от интуитивизма Бергсона. По Бергсону, реальное бытие иррационально. Н.О.Лосский, напротив считает систематическую структуру бытия рациональной стороной реальности, которую возможно наблюдать благодаря интеллектуальной интуиции.

Человек, по убеждению Н.О.Лосского, есть идеальная сущность, сверхпространственная и сверхвременная субстанция, которая творит не только познавательные акты, но и все события, все процессы происходящие в мире, всё реальное бытие. Эти события, принимающие форму времени, а не пространственную форму, составляют психические процессы. События, протекающие как во времени, так и в пространстве, являются телесной реальностью.

Человеческое Я – это деятель производящий психические и материальные процессы, которые образуют его телесную форму. С позиции динамической теории материи рассматривающей материальную реальность не как субстанцию, а только как процесс создания чувственных актов, можно говорить о человеке как об источнике психического и материального процесса. Психические и физиологические процессы, лежащие в основе человека, участвуют в формировании отношений личности с социумом.

«Конечная цель жизни всякой личности – пишет Н.О.Лосский – абсолютная полнота бытия»<sup>10</sup>. Достижение её возможно только через творческий процесс, в основе которого положена свобода и связанная с нею ответственность за совершаемые действия перед обществом. Критерием ответственности является нравственность человека, сознание которого постоянно должно соотносить требования морали со своими поступками. Другой стороной творчества, по мнению Н.О.Лосского, является эстетическое восприятие мира. Под идеальной красотой, к которой должен стремиться человек, он понимает совершенную духовную жизнь. Только в совокупности двух начал в человеке – нравственном и эстетическом – возможно гармоническое становление внутренней жизни человека. Именно в развитии этих начал в человеке философ видит возможность возрождения культурных и духовных ценностей в условиях современной цивилизации.

Таким образом, в заключение подчеркнем несколько позиций относительно онтологизма взглядов ряда русских религиозных философов Серебряного века по проблеме человека:

Во-первых, это такие важные аспекты, характеризующие многоуровневую детерминацию личности как: свобода и связанная с нею ответственность, творчество и гармоничность личности, которые укоренены в самой сущности человека, которые проявляются в его существовании.

Во-вторых, отметим: только развитие этих детерминаций личности, вобравшей в себя все ценности мировой культуры и способной верно их применить в социальных преобразованиях, позволит изменить те ценности, которые стали доминирующими в современном обществе, в «обществе потребления».

В-третьих, в основу развития указанных детерминаций обязательно должен быть положен нравственный и эстетический критерий оценки социально-политических преобразований общественных отношений. Это общая позиция русских авторов.

Основной же вывод сделанный русскими религиозными философами Серебряного века при анализе социально-политической ситуации сложившейся в России в начале XX века, был следующий: высшей мерой свободы и ответственности личности, в основе которых лежит нравственный и эстетический критерий оценки исторических событий является её служение обществу и его преобразованиям. Только гармонически развитая личность, сочетая в себе целостность и всесторонность развития, свободу и ответственность, а также творческий подход к преобразованиям в обществе, сможет построить новое, более гармоничное общество не на стремлении к обогащению и вещизму, а основанное на гуманистических идеалах человека, общества, человечества.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Харьков: «Фолио»; М.: Изд-во «АСТ», 2002. С. 17.
2. Там же. С. 28.
3. Там же. С. 32.
4. Там же. С. 28.
5. Там же. С. 29.
6. Там же. С. 32.
7. Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1916. С. 34.
8. Бердяев Н.А. Смысл истории. Париж, 1969. С. 27.
9. Там же. С. 25.
10. Лосский Н.О. История русской философии. М.: «Сварог и К», 2000. С. 307.

*Аннотация:* Статья посвящена анализу онтологических проблем человеческого существования. На материале философских концепций крупнейших русских религиозных философов Серебряного века, исследованы проблемы свободы и творчества, соотношение научного и философского творчества у Н.А. Бердяева, познавательная деятельность как интуиция в концепции метафизического реализма С.Л. Франка, гносеологическая координация в интуитивизме Н.О. Лосского.

*Annotation:* This article is devoted to ontological analysis of problems of human existence. Lot of problems was researched using philosophical conceptions of greatest Russian philosophers. Such as: freedom and creation, correlation of scientific and philosophical creation by Berdyayev, knowledge activity like intuition in conception of metaphysical reality by Phrank, gnoseological cjjrdination in intuitivism by Losskiy.

**Блинова С.А.,**

*Владимирский институт повышения квалификации  
работников образования, ст. науч. сотр. лаборатории  
«Русская школа как система воспитания и образования»,  
соискатель кафедры философии МГОУ*

### Семья и ее ценности в истории русской философии второй половины XIX – первой половины XX столетий

Естественная и социальная природа человека, его материальное и духовное бытие проявляются в семье. Семья и семейные ценности представляют собой важные элементы культуры, являются необходимыми и значимыми для человека на протяжении веков. Сегодня, когда институт семьи претерпевает серьезные изменения, важно рассмотреть семью как ценность, выработанную человечеством, и осознать реальную достижимость этой ценности сегодня.

Актуальность аксиологического анализа семьи видится в том, что семья характеризуется как хранительница культурных ценностей и традиций, которые она в процессе трудовой и духовной деятельности обогащает и передает новым поколениям. Философское наследие отечественных мыслителей раскрывает сущностный смысл семьи и ее ценностей, содержит обоснование духовного смысла семьи и брака. Ретроспектива концепций семейно-брачных отношений помогает постичь сущность института семьи, особенности его анализа в русской философии и оценить изменения, в нем происходящие.

В истории философского осмысления семьи условно можно выделить два потока мысли, исходящих от традиции Платона и традиции Аристотеля.

Платон развивает взятую им из мифологии идею творения человека как андрогина. Наша изначальная природа, по мысли философа, такова, что «мы составляли нечто целостное» (1). Распавшиеся половинки целого существа ищут друг друга. Брачная любовь, по Платону, есть влечение к целостности, возвышающее человека к изначальному совершенству, «исцеляющее его и делающее блаженным» (2).

Аристотель рассматривает семью в системе мирского жизнеустройства, трактуя ее как экономический институт, домохозяйство. Он утверждает: «Общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных надобностей, есть семья» (3). По Аристотелю, цель брака – продолжение рода, деторождение: «Необходимость побуждает сочетаться попарно тех, кто не может существовать друг без друга, - женщину и мужчину в целях продолжения потомства» (4). Аристотель подчиняет интересы личности и семьи интересам государства, рассматривает вопросы, связанные с отношениями в семье с точки зрения рациональности. В первой главе своей «Политики» он выстраивает иерархию власти от семьи до государства:

«Наука о домохозяйстве предполагает три элемента власти: во-первых, власть господина по отношению к рабам, во-вторых, отношение отца к детям, в-третьих, отношение мужа к жене... Власть мужа над женой можно сравнить с властью политического деятеля, власть отца над детьми – с властью царя» (5). Семья есть часть государства, заинтересованного в добродетелях своих членов, поэтому необходимо воспитывать «достойных детей и достойных женщин» (6).

Английский философ Т.Гоббс определял семью как «маленькую монархию» (7), включающую в себя как родственников и детей, так и домочадцев, приближенных, слуг. Он ратовал за патриархальную семью, неизменным авторитетом в кото-

рой должен быть мужчина, отец семьи.

Г.Гегель рассматривал семью и как духовное единство и как экономико-правовой институт. С его точки зрения, брак есть «правовая нравственная любовь» (8).

В XIX веке появились эмпирические исследования эмоциональной сферы семьи, влечений и потребностей ее членов (Фредерик Ле Пле и др.). Семья изучалась как малая группа с присущими ей жизненным циклом, историей возникновения, функционирования и распада. Предметом исследования стали чувства, страсти, умственная и нравственная жизнь. В исторической динамике развития семейных отношений Ле Пле констатировал направление от патриархального типа семьи к нестабильному, с разрозненным существованием родителей и детей, ослаблением отцовского авторитета, влекущим дезорганизацию общества.

Далее исследования отношений в семье сконцентрировались на изучении взаимодействия, межличностного согласия, близости ее членов в различных социальных и семейных ситуациях, на организации семейной жизни и факторах устойчивости семьи как группы (Ж.Пиаже, З.Фрейд и их последователи). Развитие общества влекло за собой изменение системы ценностей и социальных норм брака и семьи, пропагандировалась расширенная семья, но при снижении рождаемости.

В России семья стала объектом специального изучения лишь в середине XIX века. Д.Н.Дубакин, М.М.Ковалевский и др. проанализировали семейно-брачные отношения в Древней Руси по семейному кодексу «Домостроя» - литературного памятника XVI века, изданного в 1849 г. «Домострой» повторяет Аристотелевскую иерархию власти от семьи до государства. Организационные принципы построения семьи и государства одни и те же. Но основа этой иерархии — духовная. Дом — это и государство, и имение, и семья, где права и обязанности всех строго определены, иерархичны, освящены авторитетом Священного Писания, и поэтому не могут быть пересмотрены по человеческому произволу.

Всякая благочестивая семья, по «Домострою», имеет в своем основании три ипостаси: духовное строительство, строительство отношений между членами семьи и экономическое строительство. Первое место в приоритете ценностей занимала духовная жизнь семьи. Это неизбежно накладывало отпечаток на другие составные «дома», на взаимоотношения между членами семьи, ее экономическую жизнь. В «Домострое» содержались рекомендации о строении семьи: «о том, как веровать во Святую Троицу и Пречистую Богородицу и в Крест Христов, о том, как жить православным христианам в миру с женами и с детьми, и с домочадцами, как наставлять их и поучать, и страхом спасать, и грозой запрещать и во всех делах сохранять их в чистоте душевной и телесной, и о них заботиться, ибо сказал Господь: «Да будете оба в едину плоть», - а апостол сказал: «Если страдает один член — то все с ним страдают»; также и ты, не о себе лишь заботься, но и о жене, и о детях своих, и обо всех остальных — до последнего домочадца, ибо все мы связаны единой верой в Бога» (9).

Дом, основанный на браке, обязательно предполагал детей, причем столько, сколько Бог даст. На родителей возлагалась ответственность за воспитание детей: «А пошлет кому Бог детей, сыновей и дочерей, то заботиться отцу и матери о чадах своих; обеспечить их и воспитать в добром навыке: учить страху божию и вежливости, и всякому порядку» (10). В концепции «Домостроя» лишь замужняя женщина и женатый мужчина обладали *социальным полноправием*, ибо только в браке человек обретает *целостность*. Человек вне брака — неполноценен, человек, утративший дом — изгой. Стремление жить по Заповедям Господним, супружество, материнство, терпение, труд, почитание родителей, любовь к ближнему, целомудрие — эти цен-

---

---

ности определяли образ жизни семьи. Опыт жизни по этим ценностям (сначала в семье, а потом в обществе) и изложен в «Домострое». Но особенно рельефно тема семьи и семейных ценностей представлена в работах русских философов второй половины XIX – первой половины XX веков.

Н.Ф. Федоров (1828-1903) рассматривал семью в контексте своего учения о воскрешении. Особое качество философского видения Федорова (необычная оптика) заключается в том, что фокус наведен на человека не в его социальном, а в природно-родовом и одновременно универсально-космическом аспектах. В его видении мира – синтез корней и вершин, земного, природного чувства родства и порыва к небу, к бессмертию, к богоподобию. Федоров как бы укореняет нравственность в непрерывающуюся, хотя и погребенную в почву, цепь наших отцов, дедов, без которых не было бы и нас самих, и нашего культурного мира. Мыслитель видит возможность наследственно-генетического воскрешения в исчерпывающем знании предков, генеалогического древа человечества во всех его ответвлениях. В идеале ставится задача просветить весь наследственный ряд, последовательный генетический «код» рода людского, восходящего к немногим прародителям. Через потомка восстановить предка (через следствие – причину), сначала ближайшую (сын, дочь, – отца, мать), а через них их отца и мать. И так далее, семья за семьей, поколение за поколением раскрутить, оживить все свернутое полотно сознательной, личностной жизни, то есть вытянуть всю цепь конкретных причин (воскрешенные предки).

Философ определяет семью как «нравственную единицу», которая должна быть проявлением двух добродетелей: «во-первых, бескорыстия, в такой семье не было бы поклонения вещи, идолопоклонства; а во-вторых, любви всеобщей, чистой, т.е. христианской» (11). По мнению философа, «основное свойство родственности есть любовь» (12). В философии всеобщего синтеза отличительной чертой человека Н.Ф.Федоров называет оставшиеся в душе сынов человеческих образы родителей. Нравственное состояние человека определяется его отношением к родителям: «Сын, не оставивший родителей, есть первый сын человеческий, оставивший же родителей есть первый блудный сын. Оставление сынами родителей и есть первое падение, гетеризм же и избиение престарелых родителей сынами есть самое глубочайшее падение» (13).

П.А.Флоренский (1888- 1937) при исследовании вопроса об отношении между сотворенными личностями и объяснением сущности любви рассматривает любовь как проявление божественного начала, стремление распространить высокое понимание любви человека к Богу на грешную любовь человека, то есть возвысить ее до степени очищающей божественной любви. Философ утверждает: «Любовь к другому есть пребывание в душе любви Божией к человеку» (14). Передавая суть Платоновского мифа об андрогине, Флоренский приходит к убеждению, что человек первоначально был более цельным, чем ныне, и что причина раздробленности – само-утверждение человека. Он пишет: «Само-утверждение личности, противопоставление ее Богу – источник дробления, распада личности, обеднения ее внутренней жизни; и лишь любовь снова приводит личность в единство» (15). В любви, в попытках человека найти свою половину проявляется стремление личности к изначальной целостности.

П.А. Флоренский был одним из лучших генеологов – исследователей, являя собой редкий образец собирателя истории своего рода. По его мнению, семейный быт нашего народа отличался особой цепкостью по отношению к родовым преданиям, крепкой родословной традицией. Философ считал, что история рода должна

давать нравственные уроки и задачи. Определить свое место и задачу в роде, преумножить достижения рода – обязанность каждого человека.

В.С.Соловьев (1853-1900) в своем труде «Смысл любви» утверждал, что истинный человек – образ и подобия Божия – это не мужчина или женщина отдельно, а «истинный андрогин» - цельный человек, единство мужчины и женщины. Раскрытию образа Божия в человеке содействует идеализация, благодаря которой любящий видит в другом красоту, совершенство и высший идеальный образ. Этот высший вечный замысел дан не для любования, а для серьезной духовной работы, для воплощения в жизни другого человека. Единство двоих – это осуществление высшего образа в каждом из них. Двое создаются как «абсолютная индивидуальность» или «абсолютная личность» (16). В. Соловьев утверждает, что «дело истинной любви прежде всего основывается на вере» (17). Вера дает любви силы бороться за свою жизнь и с терпением нести свой крест. «Чтобы заслужить свое блаженство, она (верующая любовь) должна взять крест свой. В нашей материальной среде нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее как нравственный подвиг. Недаром православная церковь в своем чине брака поминает святых мучеников и к их венцам приравнивает венцы супружеские» (18).

Философ высказывает свою позицию относительно характера взаимоотношений родителей и детей. По его мнению, отношения родителей и детей должны строиться на чувстве благоговения, признании ребенком превосходства родителей над собою и своей зависимости от них. Ребенок чувствует к ним благоговение, и из этого чувства вытекает практическая обязанность послушания. В любви ребенка к родителям, по мнению философа, должно господствовать чувство преклонения и долг послушания. Именно такое отношение детей к родителям, положительное неравенство, присутствующее в их отношениях в силу преимущества родителей перед детьми, лежит в основе особого рода нравственных отношений. Соловьев видит здесь «естественный корень религиозной нравственности, которая представляет особую, важную область в духовной природе человека» (19).

Семья у Соловьева – не только, как у Гегеля, сфера нравственности, но и сфера восхождения от нравственности к религиозности. «В историческом порядке нравственной организации общества, в развитии ее духовности В.Соловьев выделяет три основные ступени, именуемые по преобладающему моменту в каждой из них: ступень родовая, народно-политическая и духовновселенская. Первая выражает по преимуществу прошлое, вторая – настоящее, третья – будущее. В развитии нравственности по типам одухотворения эти же самые ступени отражают одухотворение семейной религии – от культа предков (прошлое) к браку (настоящее) и, далее, к воспитанию детей (будущее). А в той мере, в какой эти три области относятся к бытию нравственности, они служат формами соединения человека с Богом: одна через прошлое, другая – через настоящее и третья – через будущее» (20).

Таким образом, В.Соловьев создал целую теорию семьи, где семья по своему назначению включена в процесс совершенствования. Нравственный смысл деторождения и любви к детям в семье заключается в надежде, что семейное воспитание молодого поколения сделает его совершеннее. Семья, верная своему значению, служит не просто положительной предпосылкой здорового общества, но и его нравственной основой. «Здесь (в семье) действительно, не по намерению только и стремлению, но и фактически каждый есть цель для всех, за каждым ощутительно признается безусловное значение, каждый есть нечто незаменимое. С этой точки зрения семья является элементарною, образцовою и образовательною ячейкою всемирного

---

---

братства, или человеческого общества, каким оно должно быть» (21).

В.В.Розанов (1856-1919) исследует проблемы семейной жизни и пола, разводов и незаконнорожденности, акцентирует внимание на связи эроса с чувственностью, бытом, семьей. В своих трудах «Семейный вопрос в России», «В мире неясного и нерешенного», в многочисленных статьях Розанов защищает плотскую любовь, которая для него является нравственной, религиозной обязанностью. Провозглашая силу и вечно обновляющуюся мощь родовой любви, философ обоготворяет рождающий пол, видит в нем не знак грехопадения, а благословение жизни. Половая жизнь – тема всей нашей цивилизации, утверждает он в труде «В мире неясного и нерешенного». Здесь же мыслитель делает первый набросок «Культы солнца» как жизнотворного начала, в котором воедино сливаются религия, пол, семья.

Семья, по Розанову, не просто священна, но есть «ступень поднятия к Богу» (22). Однако этот союз не может быть чисто духовным. «Семья – телесная, семенная и кровная; это – производители, без коих нет семьи» (23). Розанов благословляет плоть и половую любовь как источник жизни; воспеваает любовь в лоне семьи, обожествляет рождающий пол. Именно семья, по Розанову, выступает основой общества, ее животворящей силой, поэтому ее надо возвести в религию. Он пишет: «Семья – это «Аз семь» каждого из нас; «святая земля», начало религии. Это есть настоящее духовное отечество наше, без коего каждый из нас – духовно бобыль. Семью нужно понимать как труд; как неустанную заботу друг о друге, как единственный предмет, для коего труд не труден и забота не утомляет.. Это религия!» (24).

Розанов уверен в том, что если внести образ Божий в дом – «он станет храм», «домом молитвы» наречется», а «дом» бытия нашего – на дне брачного завитка: если там Бог – мир храм» (25). В статье «Брак и христианство» Розанов говорит, что нет более высокой религии, чем религия семьи. Здесь пол теизируется, а сама религия приобретает «половой смысл». Брак и семья есть таинство в том смысле, что рождение семьи и ее жизнь – великая тайна, так же как мистично превращение вчерашнего юноши в отца, а вчерашней девушки в мать. Таким образом, брак, согласно Розанову, должен быть основан на любви, на половом инстинкте в самом глубоком метафизическом его смысле.

И.А.Ильин (1883 – 1954) в своем труде «Путь духовного обновления» называет семью «островом духовной жизни» (26). Главным условием семейной жизни, по Ильину, является «способность родителей ко взаимной духовной любви» (27). Философ раскрывает сущность духовной любви: «В отличие от любви инстинкта духовная любовь тяготеет к качеству, достоинству, совершенству. Она не восхваляет сослепу то, что нравится, но ищет подлинно хорошего, и это подлинно хорошее вызывает у человека чувство любви: это – доброта и благородство души, художественное произведение искусства, человек с глубоким и чистым сердцем, справедливость, мудрость, величие и значительность природы, словом – *божественное совершенство* во всех явлениях, вещах, людях, состояниях и поступках» (28).

Именно духовная любовь, по Ильину, «может дать человеку тот запас взаимного понимания, взаимного снисхождения к слабостям и взаимного прощения, терпения, терпимости, преданности и верности, который необходим для счастливого брака» (29). Только дух, с точки зрения мыслителя, имеет достаточно глубокое и длительное дыхание для того, чтобы творчески создавать и поддерживать естество семьи, чтобы успешно решать не только проблему половой любви, но и проблему «создания нового, лучшего и более свободного поколения» (30). Семья, лишенная любви и духовности, не сможет разрешить главную задачу брака и семьи – «осу-

шествовать духовное воспитание детей» (31). Из духа семьи и рода, из духовного и религиозно осмысленного восприятия своих родителей и предков рождается и утверждается в человеке чувство собственного характера и здоровой гражданственности. Поэтому семья – это «первооснова Родины» (32). Семья призвана поддерживать и передавать из поколения в поколение духовно-религиозную, национальную и отечественную традицию, благодаря которой, считает Ильин, возникла вся наша индоевропейская и христианская культура, культура «священного очага семьи» (33) с ее благоговейным почитанием предков, с национальными обычаями и обрядами.

С.В. Троицкий (1878 – 1972) в своем труде «Христианская философия брака» основой и рассадником семьи считает брак. В истории человеческой мысли он выделяет две главные теории в учении о браке – *реалистическую и идеалистическую*. Сторонники реалистической теории (Аристотель, Тертуллиан, Амвросий Медиоланский, Фома Аквинский, И.Кант, Морган, Макс Ленен, Леббок, А.Шопенгауэр) смысл брака видят в размножении, в потомстве, в стремлении иметь продолжение своего существования. Идеалистическая теория (ее представители Платон, Иоанн Златоуст, Фихте, Шлейфмахер, Гегель, В.Соловьев) видит источник половой жизни, и в частности брака, не в стремлении организмов к сохранению своего существования в роде, а в другом, более высоком стремлении органического мира – стремлении к развитию, совершенствованию, целостности.

Многовековой спор между идеалистической и реалистической теориями С.В.Троицкий решает в пользу брачного идеализма и утверждает, что «главная цель брака заключается в самих брачующихся, а не вне их и состоит в достижении «пляримы», блаженной полноты бытия, тогда как рождение имеет в нем второстепенное и подчиненное значение» (34). Философ, отстаивая идеалистическую теорию брака, утверждает: «Это метафизическое единение мужчины и женщины есть таинство, поскольку оно превышает категории нашего разума и может быть пояснено лишь сопоставлением этого таинства с таинством Церкви, а психологически это единение является источником таких чувств брачующихся, которые по самому своему характеру исключают вопрос о целях брака вне его самого, ибо эти чувства есть чувства удовлетворенной любви, а потому полноты и блаженства... В браке человек становится образом сверхиндивидуального, единого по существу, но троичного в лицах Бога...» (35). Взаимное влечение мужчины и женщины имеет целью не только основание семьи и деторождение, но и взаимное духовное возвышение – восстановление в человеке его первоначальной красоты – первообраза творения «по образу и подобию» Божию.

Таким образом, семья в русской философии ассоциировалась с высшей нравственной ценностью, сферой реализации любви, со стремлением к совершенству и целостности, полноте бытия, с продолжением рода. Образ семьи являлся образом полноты, завершенности, совершенства жизни. В русской философии создана, следовательно, духовная традиция осмысления семьи и ее ценностей. Вера, духовное единство, забота о ближнем, нерасторжимость супружеского союза, материнство, отцовство, терпение, послушание, взаимное доверие, взаимное уважение, трудолюбие, почитание родителей, память предков, преданность, верность, целомудрие, взаимное прощение, неиссякаемая любовь... Эти ценности семьи созидает и развивает отечественная философская мысль.

В современном мире, к сожалению, наблюдаются кризисные явления в жизни семьи. Семейные отношения перестали быть выражением духовного единства и жертвенной любви, ценность пожизненной верности супругов и нерасторжимос-

ти брака почти утрачена, супружество, воспитание детей стали восприниматься как тяжкое нежелательное бремя. Послушание, почитание, уважение старших едва ли не полностью вытеснены из современной жизни. Нарушение устоев семьи привело к фактическому нарушению иерархии семейных взаимоотношений, утрате традиционного уклада семейной жизни, потере родовых и семейных связей между поколениями. Путь преодоления кризиса семьи – в воссоздании ценностей семьи, идущих от русской философской традиции. Об этом – в следующей работе автора.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Платон. Диалоги. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С.181.
2. Там же. С.182.
3. Аристотель. Политика. Афинская полития / Предисл. Е.И. Темнова.- М.: Мысль, 1997. С. 36.
4. Там же. С. 36.
5. Там же. С. 53.
6. Там же. С. 57.
7. Гоббс Т. Основы философии. Ч.3. О гражданине // Сочинения в 2 т. Т.1 / Пер. с лат. и англ.; Сост., ред., авт. примеч. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1989. С. 344.
8. Гегель Г. Иенская реальная философия // Работы разных лет. – М., 1972. Т.1. С. 338.
9. Домострой. Русский семейный устав.- М.: Изд-во Эскмо, 2005. С.23-24.
10. Там же. С.95.
11. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. В 2 т. Т.1. – М.: АСТ, 2003. С. 89.
12. Там же. С. 73.
13. Там же. С. 87.
14. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – М.: АСТ, 2005. С. 97.
15. Там же. С. 157.
16. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. 2-е изд. Т.2 / Общ. ред. и сост. А.В.Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. С. 515.
17. Там же. С. 531.
18. Там же. С. 537.
19. Соловьев В.С. Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. С. 115.
20. Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России: Кант – Гегель – Соловьев. – М.: ЦОП, Институт философии РАН, 1997. С.152.
21. Соловьев В.С. Сочинения: В 2т. Т.1. – М.: Мысль, 1988. С. 355.
22. Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. Изд. 2.- СПб., Типография Меркушева, 1904. С.15.
23. Там же. С 15.
24. Розанов В.В. Возрождающийся Египет // Собр. соч. М.: Республика, 2002. С. 37.
25. Розанов В.В. Семья как религия// Русский Эрос, или Философия любви в России/ Сост. В.П.Шестаков.- М.: Прогресс, 1991. С. 131.
26. Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т.1/ Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т.Лисицы. – М.: Русская книга, 1996. С. 145.
27. Там же. С. 148.
28. Там же. С. 74.
29. Там же. С. 151.
30. Там же. С. 146.
31. Там же. С. 150.

32. Там же. С. 168.

33. Там же. С. 152.

34. Троицкий С.В. Христианская философия брака. – Клин: ЛАРГЭС, 2001. С. 16.

35. Там же. С. 35.

*Аннотация:* Блинова С.А. Семья и ее ценности в истории русской философии второй половины XIX – первой половины XX веков. Статья раскрывает особенности осмысления семьи и ее ценностей в русской философской традиции. Именно отечественная философская мысль созидает духовные ценности семьи, обращение к которым способствует преодолению кризисных явлений семьи в современном обществе.

*Annotation:* Blinova S.A. The Family and its values in the history of the Russian philosophy of the 2<sup>nd</sup> half of 19<sup>th</sup> – the 1<sup>st</sup> half of the 20<sup>th</sup> centuries. The article reveals the special comprehension features of the family and its values in the Russian philosophical tradition. The domestic philosophical thoughts create the spiritual family values. Appealing to these values helps to overcome the family crisis in the modern society.

### Г. Э. Лессинг и литературная Россия

Творческое наследие немецкого мыслителя XVIII в. Готхольда Эфраима Лессинга (1729-1781) оказалось весьма плодотворным. Одно из полных собраний его сочинений насчитывает 30 томов. Лессинг написал множество пьес, басен, од, эпиграмм. Особенно тщательно просветитель занимался созданием драматических произведений. Театр, наряду с журналами и газетами, был одним из самых действенных средств широкого общественного воздействия в Германии того времени. Перу Лессинга принадлежит также значительное количество газетных и журнальных статей, небольших рецензий и заметок, которые зачастую по важности содержания не уступают его критико-эстетическим произведениям. Нельзя не отметить, что часть работ носит полемический характер. Лессинг, будучи чрезвычайно эмоциональным человеком, небезразличным к судьбе своей родины, в своих произведениях откликался на современные ему явления политической и культурной жизни страны. Автор не только высказывал свое мнение и критиковал ошибки, но и указывал правильный, с его точки зрения, путь для их исправления. Все эти качества, присущие и автору, и его произведениям, безусловно, импонировали образованной части русского общества XVIII в.

Знакомство российского читателя с творчеством Готхольда Эфраима Лессинга как правило начинается с художественных произведений. Не в последнюю очередь это связано с тем, что на русский язык переведена именно эта часть его наследия. Начало было положено еще в далеком XVIII в. В 1765 г. А. А. Нартовым был выполнен перевод комедии «Молодой ученый». Но, прежде всего, Лессинг стал известен как баснописец. Надо отметить, что в России XVIII в. наблюдался рост популярности сатирических журналов. А какой жанр, как не басня, несмотря на свою иносказательность, способен наиболее ярко показать и вскрыть пороки общества!

Естественно, что русские журналисты и писатели интересовались творчеством иноземных коллег, многие из которых на тот момент также были озабочены состоянием своих государств на внутри- и внешнеполитической аренах. Справедливыми являются слова Ю. М. Лотмана в отношении литературы как в России, так и в Германии: «...литература XVIII в. очень рано начинает делать энергичные попытки освободиться от придворной зависимости и превратиться в самостоятельную общественную силу» (1). Ну а «совпадение интересов и путей развития вело к использованию одних и тех же жанровых форм» (2).

Русскому читателю импонировал «лапидарный слог и хлесткая ирония» (3) немецкого просветителя, а также, безусловно, то значение, которое тот придавал данному жанру. Как просветитель, Лессинг выдвинул на первый план серьезное, морально-воспитательное значение басни, которая должна быть, по его мнению, максимально кратка и точна, чтобы ничто не отвлекало в ней внимание читателя от нравственной идеи (4). Не вдаваясь в рассуждения о сильных и слабых сторонах этого направления творчества Лессинга, приведем лишь одно утверждение, высказанное некогда о нем, как о баснописце. Среди басен, в частности современных: «не было ничего более основательного и верного» (5).

Первые переводы басен Лессинга, зачастую публиковавшиеся без упоминания имени автора, появились в таких русских изданиях как «Полезное с приятным»

(впервые в 1769 г.), «Санкт-петербургский вестник» (1778 г., 1780 г.), «Детское чтение для сердца и разума» (1785 г.). Правда, говорить о литературном переводе пока не приходилось. Скорее это было переложение на русские нравы, а в некоторых случаях имело место и некоторое видоизменение текста, дабы сделать его более понятным для предназначенной аудитории. К примеру, для детей, читающих издание «Детское чтение для сердца и разума». В дальнейшем интерес к басням Лессинга не угасал, отдельные произведения появлялись в самых разных периодических изданиях.

«Переложение на русские нравы» коснулось не только басен, но и пьес. Самым ярким примером можно считать «перевод» комедии «Минны фон Барнхельм». Г. Э. Лессинг написал пьесу, по праву названную современниками национальной, в 1763-1767 гг. Действие комедии происходит в Берлине, тотчас после Губертусбургского мира, положившего конец Семилетней войне (1756-1763). Лессинг поднимает в своем произведении вопросы, волновавшие множество людей после окончания войны. Многие персонажи даже имели своих прототипов в окружении писателя. Несмотря на свой жанр, в основу произведения заложен был отнюдь не комедийный конфликт. Драматург показал все тяготы жизни послевоенной Германии и трудности, ожидавшие простых людей на их пути к достижению счастливой жизни. В русском переводе 1779 года (озаглавленном «Солдатское счастье»), автором которого предположительно является И. С. Захаров, героев наделили типично русскими психологическими чертами. Изменения коснулись даже имен. Главный герой майор Телльхейм превратился в Добросерда, а его верная спутница Минна — в помещицу Евгению Честкину. Ну а все действие перенеслось из Саксонии в Ярославскую губернию.

В середине 80-х гг. XVIII в. появился перевод еще одной пьесы — «Мисс Сары Сампсон». Правда, по словам Карамзина из нее были «выкинуты многие сцены, весьма нужные; а всего хуже, что некоторые места прибавлены совсем не в Лессинговом духе» (6). Собственно сам Карамзин и стал тем человеком, который максимально близко к подлиннику перевел некоторые произведения Лессинга (в том числе трагедию «Эмилия Галотти»).

Итак, «переложением на русские нравы» произведений Лессинга были довольны далеко не все. Это лишь подтверждает тот факт, что люди, владеющие иностранными, в частности немецким языком, были знакомы с оригиналами и, судя по всему, интересовались далеко не только художественными произведениями Г. Э. Лессинга.

Это можно сказать о В. А. Жуковском, А. С. Пушкине, М. Ю. Лермонтове, Н. В. Гоголе, В. Г. Белинском, И. С. Тургеневе и многих других. Г. Э. Лессинг был известен им не только как драматург, но и как театральный критик, теоретик искусства. Некоторые из них занимались переводами различных сочинений Лессинга. К примеру, В. А. Жуковский, который в начале XIX в. переложил в гекзаметрах девять басен. Свое видение творчества Г. Э. Лессинга он выразил в статье «О басне и баснях Крылова» (7). Автор, прежде всего, обратил внимание на Лессинга-баснописца и выделил три эпохи в истории басни. Немецкого просветителя он причислил ко второй, когда басня: «...получила бытие отдельное и сделалась одним из действительнейших способов предложения моральной истины для оратора или философа нравственного» (8).

А. С. Пушкин упоминает о Г. Э. Лессинге в статье «О народной драме и драме Марфа-Посадница» (1830 г.), отмечая «ясность и обширность» (9) вклада немецкого просветителя в эстетику. Интересно, что современные исследователи нашли немало параллелей в творчестве двух гениев: «речь идет не о прямом повторении Пушкиным

---

---

мнения Лессинга, но о присоединении русского поэта в его взглядах на творчество к традиции, заложенной Лессингом» (10).

Что касается М. Ю. Лермонтова, то тут исследователи сходятся во мнении о несомненном влиянии немецкого просветителя на творчество русского писателя, что наиболее наглядно проявляется в пьесе последнего «Испанцы» и в его «Демоне» (11). Р. Ю. Данилевский даже назвал Лессинга «творческим ферментом» для М. Ю. Лермонтова в 30-е гг. (12)

Высоко ценил творчество немецкого просветителя В. Г. Белинский, к слову сказать, названный на родине «русским Лессингом» (13). Он высоко ценил заслуги писателя в области критики и не скупился на определения: «Энергический Лессинг – этот литературный Лютер – мощно восстал против французского направления и победоносно низверг его» (14).

Примером был «строгий и осмотрительный» (15) Лессинг и для Н. В. Гоголя. Он отнес немецкого просветителя к тому числу писателей, которые «ничего не произвели такого, что бы отвлекало от уважения к высоким предметам; к ним даже не перешли и отголоски того, что бурлило и кипело у тогдашних писателей-фанатиков, занимавшихся вопросами политическими и разнесших неуваженье к святыне. У них, если и попадаются насмешки, то над лицемерием, над кощунством, над кривым толкованьем правого, и никогда над тем, что составляет корень человеческих доблестей; напротив, чувство добра слышится строго даже и там, где брызжут эпитаграммы» (16).

Вероятно, наибольший интерес из русских писателей XIX в. к творчеству Г. Э. Лессинга, проявил И. С. Тургенев. Есть даже сведения, что Тургенев выполнил анонимный перевод «Лаокоона». Имеет смысл целиком привести его высказывание о немецком просветителе: «Лессинг, по преимуществу, немецкий здравый и острый ум, основал критику и драму – и, может быть, еще более, чем Клопшток, имеет право навязываться творцом немецкой словесности, он был одарен чрезвычайно замечательным талантом и здравым смыслом...и победы, одержанные им над людьми, подобными Клотцу и другим, спасли возникающую германскую литературу от гибели, ложных направлений» (17).

Тургенев высоко ценил Лессинга-критика, который, по его мнению, «стоит недостижимо высоко», а вот Лессингом-драматургом он до конца доволен не был. «...театральные пьесы его производят на меня тягостное впечатление. Мотивы его всегда верны и глубоки, но поэтической жизни в них нет, и он сам как будто это все чувствует. При всем почтении к нему, я не могу от этого впечатления отделаться, мне всегда кажется, что я над всеми его образами вижу большую фигуру самого со спокойной улыбкой на лице - он сам отлично знает, что все это одна педагогия. А вот «Гамбургская драматургия» и «Лаокоон», и письма, и расправа с Клотцем – здесь я имею дело с великаном, он меня захватывает: тут он поет не фальцетом, это его полный голос, и тут его страсть и жизнь» (18). Подобная оценка, безусловно, говорит о вдумчивом изучении русским писателем творчества Г. Э. Лессинга.

Пусть имя Г. Э. Лессинга не всегда было на слуху у русского читателя, но образованная часть общества, бесспорно, была знакома с его творчеством. Как мы видим, интерес к произведениям Г. Э. Лессинга не угасал ни в XVIII в., ни в XIX в. Правда, менялись приоритеты. В произведениях немецкого просветителя находили именно те моменты, вопросы и проблемы, которые были наиболее актуальными для того или иного периода российской истории. Если в XVIII в. нужен был автор, иносказательно высмеивавший окружающую его действительность, то, начиная со второй половины XIX в., немецкий просветитель в первую очередь представлялся духовным

борцом. Не зря А. Герцен писал о «громдах пробуждениях» «бесперывно спящей Германии» таких как Лейбниц, Лессинг, Гете (19). Более всего русский автор ценил то влияние, которое оказал немецкий просветитель на литературную эпоху: «космо-политическая и совершеннолетняя, она старалась развить национальные элементы в общечеловеческие» (20).

Возвращаясь к размышлениям о заинтересованности образованной части общества в идейном содержании произведений Лессинга, нельзя не сказать о Н. Г. Чернышевском. Современные исследователи по праву называют его первым лессинговедом. В своей книге «Лессинг, его время, его жизнь и деятельность» (21) Чернышевский представил подробное жизнеописание немецкого просветителя, а также анализ некоторых его работ, и, кроме того, включил собственные переводы некоторых произведений Лессинга.

Правда, надо отметить одну особенность, характерную для вышеозначенного произведения. Р. Ю. Данилевский верно отметил основные концепции произведения Чернышевского: «...показать немецкого мыслителя как литературно-политического борца, который, главное, что сделал в своих произведениях — это открыл народу глаза» на способы демократического переустройства общества» (22) и ««приноровить» его образ к российской современности» (23). Сам Чернышевский писал об этом в своем письме Н. А. Некрасову (24.09.1856 г.): «...я делаю этот обзор потому, что литературу немецкую показываю как двигательницу государственной жизни, — стало быть, нужно видеть, в каком состоянии застала литература госуд«арственную» жизнь. <...> По возможности пишу с приноравливаниями к нашим домашним обстоятельствам, хотя не упоминаю о том ясно» (24).

Чернышевский возможно слишком идеализировал мыслителя, говоря, что без Лессинга не было бы Гете, Шиллера, которые «только довершали то, что уже было сделано Лессингом» (25). Кроме того, очевидно его стремление придать революционный смысл даже тем идеям немецкого просветителя, которые таковыми не являлись. И все же! Как бы то ни было, Чернышевский открыл путь будущим лессинговедам. Благо во второй половине XIX в. начали появляться новые переводы произведений Лессинга, содержащие пищу для дальнейших размышлений о его творчестве.

Это не только повторные переводы уже знакомых читателю пьес и басен. В 1859 г. свет увидел «Лаокоон» в переводе Е. Эдельсона. Он же стал основой для дальнейших переизданий. В 1868 г. появился перевод «Натана Мудрого» в исполнении В. Крылова, неоднократно переиздававшийся позже. Несмотря на «тяжеловесный слог», «иногда расплывчато передающим мысль оригинала» (26), перевод давал возможность ознакомиться с драмой, которой сам Лессинг придавал огромное значение. Он называл «Натана Мудрого» «сыном своей старости» (27). После запрета на публикации Лессинг возлагал большие надежды на свой прежний род деятельности: «Я должен посмотреть, дадут ли мне спокойно проповедовать со своей старой кафедрой, с театральными подмостков» (28). Правда, в то же время просветитель реально смотрел на вещи, с грустью говоря: «Я не знаю еще такого города в Германии, где эта пьеса уже теперь могла бы быть поставлена на сцене» (29). Многие исследователи считают «Натана Мудрого» квинтэссенцией основных убеждений Лессинга.

Возвращаясь к русским переводам второй половины XIX в. отметим, что, несмотря на некоторые особенности стиля, в целом упомянутые произведения какими-либо кардинальными неточностями не грешили. Но не все столь основательно подходило к переводам. Так, другому произведению Лессинга, «Гамбургской драматургии», повезло несколько меньше. Первый перевод появился в 1883 г. Ценители

---

---

творчества Лессинга, знакомые с оригиналом, буквально ужаснулись. Русский вариант пестрил неточностями и ошибками. Зачастую был дан буквальный перевод, что никак не соответствовало задумке автора. Удивляет, как можно было изначальную фразу о величине таланта актрисы довести до пассажа о чрезмерной полноте дамы... Одним словом смысл суждений был изрядно искажен. Очередной перевод не заставил себя долго ждать, он появился в том же году, его автором стал Рассадин.

В обозначенное время появились и первые монографии о Г. Э. Лессинге. В 1891 г. в серии «Жизнь замечательных людей» вышла книга М. Филиппова. На протяжении всего последующего века отдельные исследователи проявляли интерес к произведениям немецкого просветителя. Несмотря на схожие темы работ о Г. Э. Лессинге, можно провести четкую границу между ними. В первую очередь это дореволюционные и послереволюционные исследования. Книги, написанные в советское время, не освобождены от идеологического подтекста и подчас отрицают написанное ранее. Как справедливо отмечено в современной отечественной историографии «русская революционная и марксистская мысль старалась сделать Лессинга более радикальным социальным мыслителем, чем он был на самом деле» (30). Следует еще раз повторить мнение, высказанное ранее: восприятие произведений Лессинга в России детерминировалось конкретной исторической обстановкой. Как рядовые читатели, так и специалисты, искали, и что самое интересное находили, в произведениях Лессинга именно те идеи, которые отвечали актуальным вопросам современности.

Творческому наследию Лессинга посвящена довольно обширная научная литература, отражающая его деятельность как драматурга и теоретика литературы и искусства. Имеется также ряд работ филологической направленности, исследования стиля в произведениях Лессинга. Надо отметить, что, несмотря на проявление интереса к творчеству немецкого просветителя представителями разных дисциплин, литература о Лессинге на русском языке не так уж и многочисленна. А некоторые темы, такие как, к примеру, общественно-политические взгляды немецкого просветителя, и вовсе остались за кадром.

Среди всего многообразия литературы о творчестве немецкого просветителя можно выделить несколько наиболее основательных исследований. Это книга литературоведа В. Р. Гриба (31), а также две работы Г. М. Фридлиндера: «Лессинг. Очерк творчества» (32) и «Готхольд-Эфраим Лессинг. 1729-1781» (33). Автор не только создал ряд очерков о творчестве немецкого просветителя, но и принимал участие в издании его произведений. Надо отметить, что вышеперечисленные переводы произведений Лессинга отнюдь не стали единственными в истории литературы. Мы посчитали нужным обратить более пристальное внимание на первые переводы произведений Лессинга, положившие начало знакомству русского читателя с творчеством немецкого просветителя.

Безусловно, в XX в. издавались как отдельные работы немецкого просветителя, так и сборники его избранных произведений. Однако, справедливости ради, следует заметить, что большая часть наследия Лессинга так и осталась непереведенной по сей день. А в завершении следует отметить тенденции последнего времени. Исследователи обратились к теме «Лессинг и Россия». Пример тому – диссертация А. В. Ипатовой «Лессинг в России» (34) и книга Р. Ю. Данилевского Г. Э. «Лессинг и Россия» (35), которые послужили источником вдохновения и оказались весьма полезными при написании данной статьи.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Лотман Ю. М. О русской литературе. Спб., 1997. С. 119
2. Ипатова А. В. Лессинг в России Дис. канд. филол. наук : 10.01.05. М., 1997. С. 25
3. Данилевский Р. Ю. Г. Э. Лессинг и Россия. Спб., 2006. С. 17
4. Лессинг Г. Э. Драммы. Басни в прозе. М., 1972. С. 507
5. Braun J. W. Lessing im Urtheile seiner Zeitgenossen. Bd. 1. Berlin, 1884-1893. S. 110
6. Цит. по: Ипатова А. В. Лессинг в России Дис. канд. филол. наук : 10.01.05. М., 1997. С. 54
7. Жуковский В.А. О басне и баснях Крылова. // Жуковский В. А. Собрание сочинений в 4 т. М.-Л., 1960. Т. 4.
8. Жуковский В.А. О басне и баснях Крылова. // Жуковский В. А. Собрание сочинений в 4 т. М.-Л., 1960. Т. 4. С. 404
9. Пушкин А. С. «О народной драме и драме Марфа-Посадница». // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. 7. М., 1964. С. 211
10. Данилевский Р. Ю. Г. Э. Лессинг и Россия. Спб., 2006. С. 51
11. Данилевский Р. Ю. Г. Э. Лессинг и Россия. Спб., 2006. Гинзбург Л. Творческий путь Лермонтова. Л., 1940
12. Данилевский Р. Ю. Г. Э. Лессинг и Россия. Спб., 2006. С. 61
13. Тургенев И. С. Сочинения. М., 1989. Т. 11. С. 29
14. Белинский В.Г. Статьи о народной поэзии. // Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. М., 1954. Т. 5. С. 292
15. Гоголь Н.В. Петербургские записки 1836 года // Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений. Т. 8. Л., 1952. С. 182
16. Гоголь Н. В. О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности // Гоголь Н. В. выбранные места из переписки с друзьями. Спб., 1847. С. 101
17. Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 1. М.-Л., 1961. С. 218-219
18. Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Т. 9. М., 1993. С. 107
19. Герцен А. И. Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1948. С. 302
20. Там же. С. 30
21. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений т. IV, М., 1948
22. Данилевский Р.Ю. Г. Э. Лессинг и Россия. Спб., 2006. С. 73
23. Там же. С. 71
24. Цит. по: Ипатова А. В. «Лессинг в оценке русских критиков и переводчиков XIX в.». М., 1997. С. 90
25. Чернышевский Н. Г. Лессинг, его время, его жизнь и деятельность. // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений т. IV, М., 1948. С. 10
26. Данилевский Р.Ю. Г. Э. Лессинг и Россия. Спб., 2006. С. 94
27. Lessing G. E. Briefe. An F. H. Jacobi. 18. 05. 1779 // Lessing G. E. Gesammelte Werke. Bd. 9. Berlin, 1957. S. 834.
28. Lessing G. E. Briefe. An E. Reimarus. 6. 09. 1778 // Lessing G. E. Gesammelte Werke. Bd. 9. Berlin, 1957. S. 798-799
29. Lessing G. E. Auswahl in drei Bänden. Bd. 3. Leipzig, 1952. S. 607
30. Р. Ю. Данилевский. Г. Э. Лессинг и Россия. Спб., 2006. С. 126
31. Гриб В. Р. Избранные работы. М., 1956
32. Фридлиндер Г. М. Лессинг. Очерк творчества. М., 1957
33. Фридлиндер Г. Готхольд Эфраим Лессинг. Л. – М., 1958
34. Ипатова А. В. Лессинг в России. Дис. канд. филол. наук : 10.01.05. М., 1997
35. Данилевский Р.Ю. Г. Э. Лессинг и Россия. Спб., 2006

**Лебедеко А.А.,**  
соискатель кафедры философии и  
религиоведения Военного университета МО РФ

### Антропологическая философия сердца П.Д.Юркевича

Памфил Данилович Юркевич (1827–1874) является ярким представителем философии сердца в России во второй половине XIX века. А.И.Абрамов в своем предисловии к философским трудам мыслителя сказал, что он «стоял у основания оригинальной русской философии, его работы вводили русского читателя в современную ему проблематику европейской философской мысли, велика его заслуга и в формировании русской философской лексики. Особо следует отметить его влияние на формирование мирозерцания В.С.Соловьева, считавшего П.Д.Юркевича своим учителем» (11, с. 3).

Сын священника, П.Д.Юркевич, получил прекрасное воспитание и образование сначала в Полтавской семинарии, а затем в Киевской Духовной Академии, по окончании которой был оставлен наставником по классу философских наук. В 1861 году он получил звание ординарного профессора Академии, а его философские работы, такие как: статья «Из науки о человеческом духе» (посвященная критике этюда Н.Г.Чернышевского «Антропологический принцип в философии»), а также статья «Против материализма» – обратили на себя внимание мыслящей российской интеллигенции.

В 1861 году, после гонений на философов и десятилетнего перерыва, в Московском университете была открыта кафедра философии, куда П.Д.Юркевич был приглашен профессором. По словам Г.Г.Шпета, Юркевич оказался в России единственным человеком, «достаточно философски подготовленным, чтобы занять без предварительной заграничной командировки университетскую кафедру» (8, с. 48).

Назначение П.Д.Юркевича на эту должность было утверждено императорским указом и он занимал ее до конца своих дней. Мыслитель обладал глубокой духовной культурой, широкой философской эрудицией и выдающимся интеллектом. Он читал университетские лекции по истории философии, логике, психологии и педагогике.

П.Д.Юркевич – крупнейший представитель Киевской философско-богословской школы, наряду с такими мыслителями, как: Ф.А.Голубинский, В.Д.Кудрявцев-Платонов, С.С.Гогоцкий. Наиболее известными его работами являются: «Идея» («Журнал Министерства Народного Просвещения», 1859); «Материализм и задачи философии» (там же, 1860); «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» («Труды Киевской Духовной Академии», 1960); «Из науки о человеческом духе» (там же, 1960); «Доказательство бытия Божия» (там же, 1861); «Язык физиологов и психологов» («Русский Вестник», 1862); «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (речь, произнесенная на акте Московского университета в 1866 г.) и др.

Вл. Соловьев тепло отзывался о П.Д.Юркевиче, который высоко ценил идеалистическую философию платоновской линии в противовес немецкому идеализму Канта и Гегеля. Последними настоящими философами Юркевич считал Якова Беме, Лейбница и Сведенборга. Мыслитель «любил предостерегать своих слушателей от смешения абсолютного знания со знанием об абсолютном. Первое невозможно; ко второму ведут три пути: сердечное религиозное чувство, добросовестное философское размышление и мистическое созерцание» (10, с. 420).

Работа П.Д.Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» по глубине проникновения в суть проблем сердца как духовного средоточия человеческого существа, принадлежит к числу лучших творений отечественной философской классики, освещающих многотрудные поиски нравственной гармонии целостной личности.

Что есть сердце в понимании Юркевича-философа и почему именно сердцу он придает важнейшее значение в формировании нравственного стержня личности? Мыслитель исходит из библейского учения о сердце как средоточии жизни человека, но, развивая эти идеи, он подтверждает религиозные постулаты данными современной ему науки. П.Д.Юркевич, вникая в символику «сердца», представленную в библейских текстах, обнаруживает смысловое богатство, внутренние пласты которого он подвергает «расшифровке», создавая свою философско-антропологическую концепцию сердца, значительно отличающуюся от способов философской аргументации его предшественников.

Работа «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» начинается рядом цитат из Священного писания (их более ста двадцати), выступающих в качестве весомых аргументов, подтверждающих глубокую интуицию о значимости сердца. Затем приводятся ссылки на авторитетные суждения отцов и учителей богословия и только после этого идут авторские рассуждения, обосновывающие философскую концепцию о сердце как фундаментально-определяющей основе духовной, нравственной и физической жизни человека. П.Д.Юркевич замечает, что «во всех священных книгах и у всех богодухновенных писателей сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками» (11, с. 69).

Разворачивая философскую систему доказательств, П.Д.Юркевич для большей убедительности привлекает данные современных ему физиологии и психологии, демонстрируя универсализм своего научного мировоззрения. По П.Д.Юркевичу, существует несомненная взаимосвязь между головным мозгом, душой и сердцем. Это обусловлено физиологическими и психологическими особенностями индивида, другими словами: телесным органом души может быть только человеческое тело. А раз сердце соединяет и центрирует в себе все силы этого тела, то оно же является и важнейшим органом жизни душевной.

Но душевная жизнь – это иерархически организованная, сложная и многоплановая реальность. Она имеет внешнюю форму выражения (то, что обозначается как сознательная деятельность души) главным образом через непосредственный свой орган – головной мозг, и внутреннюю форму – скрытую, глубинную, недоступную анализу, сконцентрированную в человеческом сердце, которое, по сути, является местом рождения всех форм душевной жизни. Вот почему, считает П.Д.Юркевич, общее чувство души или чувство, которое мы имеем о нашем собственном духовно-телесном бытии, дает знать о себе, прежде всего через сердце. Можно сказать шире: все изменения наших чувств и эмоций, мыслей и переживаний проходят через сердце и сопровождаются переменами в его деятельности.

Из анализа текста статьи «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» видно, что под душевной жизнью П.Д.Юркевич подразумевает мир эмоций как один из регуляторов психической деятельности и поведения индивида, однако, оперирует устоявшимся в христианстве понятийным аппаратом.

---

---

Важно отметить, что принцип целостности или холизма играет методологически важную роль в философских рассуждениях П.Д.Юркевича. Он пишет, например: «Тело есть целесообразный орган души не по одной своей части, но по всецелому своему составу и устройению» (11, с. 78). Эта позиция характеризует его как продолжателя традиции платонизма во взглядах на человека.

Современная физиология подтвердила интуиции П.Д.Юркевича о взаимосвязи и взаимовлиянии всех уровней человеческого микрокосма, рассматривая эмоции как одну из важнейших сторон отражательной функции психической деятельности. Теоретическая медицина постулирует, что эмоции «связаны с корой - высшим отделом головного мозга, но в значительной мере - и с подкорковыми образованиями мозга, ведающими регуляцией сердца, дыхания, обмена веществ, сна и бодрствования» (5, с. 650).

Однако, акцентируя внимание на первостепенной роли сердца в душевной жизни человека, П.Д.Юркевич говорит также о сердце как об органе, в котором через кровеносную и нервную системы сходятся и соприкасаются все другие системы человеческого организма. Мыслитель делает вывод о том, что «наши мысли, слова и дела суть первоначально не образы внешних вещей, а образы или выражения общего чувства души, порождения нашего сердечного настроения» (11, с. 81). Этот вывод логически вытекает из ранней концепции Юркевича, согласно которой «состояния и настроения души далеко еще не определяются во всей своей полноте деятельностью тех пяти органов чувств, которые проводят полученное ими вовне впечатление до головного мозга» (11, с. 81).

Философ отстаивает необходимость гармоничного развития обеих сфер жизнедеятельности человека: мыслительной (разумной) и душевной (эмоциональной). «Если бы человек обнаруживал себя одним мышлением, - пишет П.Д.Юркевич, - которое в таком случае было бы, по всей вероятности, самым подлинным образом внешних предметов, то многообразный, богатый жизнью и красотой мир открывался бы его сознанию как правильная, но вместе и безжизненная математическая величина. Он мог бы прозревать эту величину насквозь и всецело, но зато уже нигде не встретил бы бытия истинного, живого, которое поражало бы его красотой форм, таинственностью влечений и бескорыстной полнотою содержания. Нам кажется, что в действительной душе нет такого одностороннего мышления» (11, с. 81). Вот, почему мыслитель с такой страстью выступает против тех философских теорий, согласно которым сущность души есть мышление и ничто более, и утверждающих, что «мышление есть весь человек». Здесь П.Д.Юркевич выступает одним из первых в отечественной философии критиков рационализма, предвидя тот вред, который может принести сугубо односторонняя ориентация на развитие мыслительной сферы человека в ущерб духовной и душевной (эмоциональной).

Рассматривая функциональные особенности головы (разума) и сердца (эмоций) в жизни человека, канадский исследователь Ст. Ярмусь в предисловии «Памфил Данилович Юркевич (1826-1874) и его философское наследие» к сочинениям мыслителя проводит интересные параллели, прослеживая соотношение этих структур сквозь призму разработанного П.Д.Юркевичем концептуального каркаса (7, с. 28). Он говорит, например, что если «голова» (разум) является надстройкой человеческой психики, то сердце (эмоции) - ее основанием. Разум осуществляет познание в форме мертвых, но упорядоченных схем, в то время как сердце воспринимает мир именно таким, каким он есть на самом деле - разнообразным, живым и прекрасным. Голова (разум), как вершина сознательной жизни человека, правит, руководит

и регулирует эту жизнь, а сердце (эмоциональная сфера), — являясь корнем и зерном, — порождает духовность человека.

П.Д.Юркевич настаивает, что разум обладает общими для всех людей свойствами (абстрагирование, обобщение), сердце представляет индивидуальную сущность человека. Отсюда следует, что в разуме доминирует теоретический, рациональный элемент сознательной жизни, который выступает основой любого выбора или расчета; в сердце же коренится практический, нравственный аспект духа, поэтому оно является основой воли, чувств и интуиции.

Аналитические способности разума позволяют «схватывать» и устанавливать закономерности, присущие миру, выстраивать его по «правильной» схеме или модели. Мир сердца в этом смысле проще: он являет первоосновную данность. Можно сказать, что эта данность элементарна, но не в значении примитивности, а как не имеющая составных частей, то есть цельная, не поддающаяся аналитическому расчленению. Это позволяет сердцу воспринимать идею, вещь или явление в целом, и проявлять их через интуицию, мысль, ощущения и переживания. Мыслитель утверждает, что философия, как целостное мирозерцание, есть дело не человека, а человечества, которое никогда не живет отвлеченным или чисто логическим сознанием, но раскрывает свою духовную жизнь во всей полноте и целостности ее моментов (11, с. 68).

П.Д.Юркевич сравнивает разум со светочем, светом, который локализуется на поверхности и легко доступен восприятию через проявления актов сознания. Философ подчеркивает принципиальную недостижимость глубинных основ человека как неповторимого индивидуума, единственного в своем роде в целом мире. Если же человек представлен только в свете разума, то он обретает «усредненность», неотличимость от других людей.

На основе таких концептуальных подходов П.Д.Юркевич обосновывает свое этическое учение о сердце. Философ обращает внимание на важную роль индивидуально-личностных начал нравственной жизни людей, которые формируются на основе непосредственного внутреннего опыта, из индивидуально-развитой и своеобразно-обособленной душевной жизни. Таким образом, им провозглашается личная ответственность человека за все свои деяния в этой жизни и в этом мире. Такая установка отличает данную философскую позицию от этики формальной, абстрактной, провозглашающей свои нравственные принципы с высоты должного и утилитарного. «Нам врождены не правила, не мысли о нравственной деятельности, — замечает П.Д.Юркевич, — но самые влечения и стремления к ней» (7, с. 96). Именно поэтому индивидуальность человека и его нравственное поведение глубоко связаны с природой сердца.

В своем философском анализе идей сердца П.Д.Юркевич уделил значительное внимание проблеме их познания. Так, в представлении, которое образуется нашим мышлением на основании впечатлений от внешнего мира, мыслитель предлагает различать две стороны. Во-первых, это знание внешних предметов, заключающихся в этом представлении, а во-вторых, это то душевное состояние, которое обусловлено этим представлением и знанием. Именно эта вторая сторона выражает качество и достоинство нашего душевного настроения.

Всякое понятие входит в нашу душу как ее внутреннее состояние, а не только как образ вещи. «Древо познания не есть древо жизни», и поэтому не мышление образует сущность человека, а жизнь его сердца (11, с. 84). Данные утверждения П.Д.Юркевича представляются остроактуальными и в настоящее время, потому что современная сис-

---

---

тема воспитания и образования все еще ориентирована на формирование умственных, мыслительных способностей, более того – на информационную «загрузку» детей, без должного внимания к душевной, эмоциональной сфере человеческой жизни. Поэтому все больше появляется «одномерных» рационалистов, воспринимающих жизнь в одной плоскости, без красок и оттенков, что чревато пагубными последствиями как для отдельной личности, так и для общества в целом.

Отсюда следует вывод: существует глубокая, органическая связь между эмоциональным, душевным развитием личности и нравственными регуляторами, посредством которых личность осуществляет свой моральный выбор. Если человек не в состоянии эмоционально прочувствовать другого, открыть в нем такую же самодостаточную реальность, как и он сам, то к этому человеку можно относиться с большой долей сочувствия. Его ограниченность порождена доминированием рассудка в ущерб нравственно-этическому отношению к окружающему миру. Будущее человечества, безусловно, будет развиваться на основе сердца, тех непосредственных и глубоких переживаний любви и дружбы, которые исходят из его средоточия. «Человек, - писал П.Д.Юркевич в другой своей работе «Из науки о человеческом духе», - начинает свое нравственное развитие из движений сердца, которое... везде хотело бы встречать существа радующиеся, согревающие друг друга теплотой любви, связанные дружбой и взаимным сочувствием. Только в этой форме осуществленного всеобщего счастья мир представляется ему как нечто достойное существовать» (11, с. 181).

Исходя из основополагающих принципов своего учения о сердце, П.Д.Юркевич освещает важную сторону феномена внутренней гармонии самобытной личности и настаивает на том, что следует различать разумность поступка и его нравственное достоинство. Такое неожиданное разграничение объясняется тем, что основанием их человеческой значимости является критерий выбора в пользу нравственного фактора, базирующегося не на сиюминутной выгоде, корысти или прагматической ценности, а на чувстве нравственного долга, адекватном высоконравственной личности. Сердце в этом процессе исполняет роль поводыря и ориентирует человека на разрешение вечного вопроса о добре и зле. Объединение духовности и разума приводит к тому, что нравственный долг становится особой потребностью личности, вследствие чего человек осмысливает свои поступки и жизнь в целом с позиции общих интересов человечества и высшей морали, и на этой основе получает новые импульсы для духовного развития.

Нравственную ценность имеют те человеческие поступки, которые совершаются им свободно – из любви или от сердца, как говорит Юркевич, «по усердию». Именно поэтому в случаях, которые имеют особо важное значение, человека просят высказать свое мнение от сердца. «Вы говорите, об этом человеке: «Он делает добро не по принуждению, не по расчету, не по приказанию, а свободно или охотно, по любви к добру; итак, на его нравственный характер всегда можно положиться; его образ деятельности есть бескорыстный и чистый; он не обманет вас, в случае вы были бы неосторожны, не похитит ваших прав, в случае вы были бы слабы. Он не боится предстать с тайными движениями своего сердца перед лицом всеведущего Бога: он чистая и нравственная личность» (11, с. 96), пишет Юркевич. Правдивым же человек может быть и по необходимости, из чувства долга, когда он связан определенными договорными обязательствами, правовыми нормами. Но тогда это качество имеет уже не столько нравственное, сколько юридическое достоинство. Человек выступает здесь как законопослушный гражданин, который руководству-

ется внешними обстоятельствами и соображениями, но не нравственной потребностью, идущей из глубины его сердца.

Однако, как утверждает мыслитель, когда истина падает нам на сердце, то она становится нашим благом, нашим внутренним сокровищем. Только за это сокровище, а не за отвлеченную мысль человек может вступать в борьбу с обстоятельствами и людьми; только для сердца возможен подвиг и самоотвержение. Эта мысль Юркевича проясняет суть поступков людей, вступающих бескорыстно, в силу собственной нравственной позиции, в борьбу за справедливость и человеческое достоинство как высшие моральные ценности.

Главная ценность философии сердца П.Д.Юркевича выражена в его фундаментальной мысли: «Человек начинает свое нравственное развитие из движений сердца» (11, с. 181). Эта тема нашла свое отражение в философии образования мыслителя, которой он посвятил многие годы жизни, но особенно — в последний ее период. «Я думаю, здесь есть и *внутреннее* объяснение такого перехода, - писал по этому поводу Г.Г.Шпет. - *Всегда* его вдохновляла *цельная* философия, и притом именно по причине завершающих ее моментов *нравственного* достоинства» (9, с. 608). Именно устремление Юркевича к практической реализации нравственного начала человека, объясняет, на наш взгляд, некоторую незавершенность его теоретических положений. «Практическое» имело для мыслителя первостепенное значение в плане интереса и важности, а теоретические разработки проблем философии выступали как логическое следствие такой установки.

По П.Д.Юркевичу, человек должен развивать в себе нравственные качества, так как этим он обретает свободу от собственной грубости. Эта идея взаимообусловленности свободы и нравственности, столь органичная в структуре философии сердца мыслителя, находит свое отражение не только в работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия», но и в других его произведениях. Так как духовная свобода является необходимым условием для воспитания личности, то «все силы и способности человека должны развиваться свободно; все, что сдерживает их деятельность и творчество, противоречит гуманности» (12, с. 25), - отмечает Юркевич в «Курсе общей педагогики с приложениями» (1869). Продолжая и развивая эту мысль, он указывает, что все воспитательные моменты должны быть соотнесены с индивидуальной природой человека в процессе его воспитания, чтобы эта природа достигла согласия с нравственным христианским идеалом.

На наш взгляд, заслуживает внимания и сама структура этой работы. Первый из трех разделов работы П.Д.Юркевич посвятил идее нравственного воспитания личности и восхождению ее к духовной свободе. Второй — общему учению о воспитании, а третий — общей теории обучения. Здесь, в курсе педагогики, он определил цель воспитания как совпадающую с целью жизни, все дискуссии о которой сводятся к двум позициям: одна из них видит эту цель в счастье, другая — в добронравии, то есть во внутреннем достоинстве личности. Нормой счастья выступают меняющиеся потребности, нормой добронравия — постоянные идеи, идеал. Отсюда счастье представляется подвижной категорией, а добронравие — вечной и незабываемой. В христианском идеале эти противоположения сняты в акте духовного синтеза, что находит выражение в единстве: *счастье человека, возрожденного высшим духом, состоит из того, что составляет его внутреннее достоинство* (12, с. 9-12). Но разлад во внутреннем мире личности может приводить к смущению и потере прямого пути к счастью. Чтобы жизнь была достойна нас, утверждает П.Д.Юркевич, мы должны быть устремлены к внутреннему достоинству: именно поэтому человеческий дух

---

---

среди мира вещей ищет опору в мире идей.

Внешняя борьба людей между учением о добронравии и учением о счастье, как о наивысших целях жизни, является лишь историческим отражением внутренней борьбы, которую переживает человеческое сердце. Какая сила победит в этой борьбе – такими и будут человек, общество или эпоха. В идеале человек должен относиться к жизни как к системе заданий. Выстроить иерархию этических ценностей и утверждать преимущество нравственного идеала в повседневной трудовой жизни общества есть проявление мужества. Свет истины утверждается в человеческом сердце путем мужества и преданности идеалу, считает П.Д.Юркевич. Человек, которого определяет не только разум, а и сердце, должен быть сильным в реализации идеала в себе самом. Через воспитание чистого сердца индивидуум становится одухотворенной, разумной личностью, которая цели делает своими потребностями, а не потребности превращает в цели. «Этот выход детей Божих из плена, это освобождение человека через развитие его нравственной сущности является простейшей, главной и всеохватывающей целью педагогики» (12, с. 34), – заключает П.Д.Юркевич.

Исходя из философии сердца, провозгласившей уникальность каждого человека с его собственным самосознанием, философ-педагог указывает на недопустимость нивелирования людей в процессе воспитания. Он остроумно замечает, что педагогическая попытка создать человека без индивидуальных характеристик напоминает попытку садовника, который, выращивая яблоки, груши и вишни, мечтает собрать урожай овощей.

Памфил Данилович Юркевич видел свою жизненную задачу в духовном возрождении человека, в соответствии с учением сердца Г.С.Сковороды. Но, развивая идеи своего духовного учителя, он уделял внимание воспитанию иммунитета сердца от эгоизма мелкого мышления. Любое подлинное обучение, по Юркевичу, должно начинаться с понятия «идеи» и «сердца», так как именно они образуют фундамент истинного знания. Восхождение к «идее» и «сердцу» должно стать делом всего человечества, так как оно никогда не живет отвлеченно-логическими созерцаниями – его духовная жизнь имеет целью раскрыть свое содержание во всей универсальной полноте: «человек начинает развитие из движений сердца» (11, с. 181). Эта позиция делает П.Д.Юркевича одним из выдающихся последователей самобытного Г.С.Сковороды, который развивал столь близкую русской культуре тему «метафизики любви и философии сердца».

П.Д.Юркевич, как было показано выше, не преуменьшает роли мышления и разума в жизни человека, несмотря на неприятие чрезмерной абсолютизации их в рационалистических философских концепциях, считая ум вершиной, но не *корнем* человеческой жизни. «Мир, как система явлений жизненных, полных красоты и знаменательности, существует и открывается первее всего для глубокого сердца и отсюда уже для понимающего мышления» (11, с. 82), – подчеркивает мыслитель. Поэтому он утверждает, что лучшие философы и поэты отмечали роль сердца как источника рождения всех глубоких идей, которые предлагались человечеству в их произведениях.

Но справедливо и другое. Чувства, эмоции, переполняющие душевно- и духовно-развитого человека, настолько сложны и разнообразны, что «человеческое искусство, может быть, вечно будет повторять справедливые жалобы на недостаточность средств для выражения и изображения этих сердечных состояний» (11, с. 84), искать все новые средства, пути и приемы для их передачи. Ведь как известно сердце сердцу весть подает. Наука на пороге XXI века подтверждает, что связь с природой

идет не через мозг, а через сердце. А мозг – фиксирует и интерпретирует то, что исходит из сердца (2, с. 25-35).

«П.Д.Юркевич, опираясь на обоснованную им философию сердца, вносит существенный вклад в сферу педагогической деятельности, являясь одновременно и теоретиком, и практиком в этой значимой для общества сфере» (4, с. 31), – пишет Л.О.Кострюкова. Решение основной педагогической задачи в том, что бы не только признать сердце, но и научиться слушать и воспитывать его. В конце XX века человечество объединилось посредством информационных технологий, но наступающая эпоха требует от всех нас объединения через сердце и вокруг сердца, что создаст особое поле духовности в общепланетарном пространстве.

В свое время В.В.Зеньковский прозорливо отметил: «Юркевич, конечно, был далеко выше своего времени, и недаром он имел влияние на Вл. Соловьева. Можно только пожалеть, что замечательные работы Юркевича почти совершенно недоступны для читателя – они никогда не перепечатывались. Если придет когда-нибудь время, когда философские работы Юркевича будут собраны и перепечатаны, его глубокие воззрения вновь оживут для русской мысли» (3, с. 119-120).

Время подтвердило выводы Зеньковского и сегодня совершенно очевидно, что идеи и произведения П.Д.Юркевича действительно оживают не только для русской, но и для всей мировой философской культуры. «Мы глубоко убеждены, – писал исследователь творчества философа А.Ходзицкий еще в 1914 г., – что создающаяся в наше время история философской мысли в России скоро запишет на свои страницы золотыми буквами имя Памфила Даниловича Юркевича» (1, с. 575).

Таким образом, есть все основания утверждать, что П.Д.Юркевич является первым представителем философии сердца в истории русской мысли, философского учения о сердце, эмоциональной сфере личности.

Философия сердца Юркевича, бесспорно исходит из античной традиции платонизма, но философское осмысление этой идеи он проводит в русле восточного православия и учения Г.С.Сковороды, обогатив их современными ему научными данными. Тем самым мыслитель продемонстрировал научный синтез высокого порядка и в этом проявилась его глубина и прозорливость. По мнению ряда русских философов П.Д.Юркевич значительно обогнал свое время.

Гносеологические и аксеологические установки философских воззрений Юркевича роднят его с интуициями более поздних философских направлений, таких как: философия жизни, экзистенциализм и персонализм. Вл. Соловьев неоднократно обращался к философскому наследию мыслителя, например, в работах: «Три характеристики», «О философских трудах П.Д.Юркевича», «Метафизика и положительная наука» и др., где он не только отдавал дань уважения философу, – своего рода венок на его могилу, – но и излагал исходные философские принципы собственной системы, предвосхищенные концепцией метафизики Юркевича. Вл. Соловьев писал об учителе: «из того, что им оставлено, достаточно видно, что мы имеем дело с умом сильным и самостоятельным» (6, с. 156).

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Вера и разум. СПб. 1914, №22, с. 575.
2. Гончаренко А.И. Пространство сердца как основа сверхсознания // Сознание и физическая реальность. Т.2. М., 1997, №3, с. 25-35.
3. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. Т.1. М., 1992, с. 119-120.
4. Кострюкова Л.О. П.Д. Юркевич и его философия сердца. Днепропетровск, 2001, с. 31.

5. Популярная медицинская энциклопедия. М., 1991, с. 650.
6. Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем. Т.1. М., 2000, с. 156.
7. Ярмусь. Ст. Памфіл Данилович Юркевич (1826-1874) та його філософська спадщина // Юркевич П.Д. Твори. Вінніпег, 1979, с. 28.
8. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989, с. 48.
9. Шпет Г.Г. Философское наследие П.Д. Юркевича (К 40-летию со дня смерти) // Соч. М., 1989, с. 608.
10. Энциклопедический словарь Брокгауза – Ефрона. СПб., 1904, с. 420.
11. Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 3-641.
12. Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. М., 1869, с. 25.

*Аннотация:* В статье изложены некоторые биографические сведения о П.Д.Юркевиче, дан анализ его философского творчества в контексте мировой и отечественной философской мысли, раскрыты концептуальные основания антропологической философии сердца мыслителя.

*Annotation:* The article presents some biographical information about Panfil Yurkevich, analyzes his philosophical works in the context of national and world philosophical thought, and reveals the conceptual foundations of the thinker's anthropological philosophy.

### Концепция социальной справедливости М. Уолзера

М. Уолзер – крупный представитель либерально-коммунитаристского крыла современной американской социальной философии. В построениях этого автора отчетливо прослеживается влияние лингвистической философии, постпозитивизма, прагматизма и неопрагматизма, герменевтики и неомарксизма. Критикуя доктрину Д. Ролза за ее абстрактность, удаленность от конкретных реалий социальной жизни, он создал весьма интересную концепцию рационального обоснования дистрибутивной справедливости, исходя из посылки существования различных сфер ее проявления. Уолзер выделяет два уровня рационального дискурса по поводу проблемы справедливости – абстрактно-теоретический и сопряженный с конкретными реалиями различных сфер общественной жизни. Оба эти уровня рассматриваются им как легитимные, вполне допустимые в зависимости от ставящихся рациональными субъектами проблем.

Рациональный дискурс по проблеме справедливости выглядит, в его понимании, как итог субъект-субъектного взаимодействия, не допускающий отсылки к финальному онтологическому основанию, возможному с позиций классической метафизики. Теория справедливости видится американскому автору основанием социальной критики, позволяющей оценить существующие общественные устои в ее перспективе. Ролз, по общественному признанию Уолзера, создал отправную точку теоретического изучения проблемы справедливости, без которой современная исследовательская практика приняла бы совершенно иной поворот [3, Р. XVIII]. Признаваясь в совсем иных, нежели у Ролза, основаниях собственного поиска, Уолзер говорит о том, что среди современных исследователей к его собственному подходу к проблеме справедливости близки У.М. Галстон и Н. Решер, понявшие существование множественности сфер реализации справедливости. Одновременно он бросает упрек Галстону в приверженности аристотелизму, а Решеру – в следовании утилитаристской установке, в то время как он сам резко отрекается от какой-либо формы поиска окончательного основания трактовки справедливости. Для обозначения собственной позиции Уолзер применяет поппериански окрашенную категорию «антифаундэйшионализм» - отречение от любых финальных оснований.

Если Ролз оказывается теоретиком, работавшим на самом высоком уровне абстракции при решении проблемы справедливости [См.: 1], то Уолзер с его любовью к контекстуализации, полагает возможным сочетание такого взгляда на этот вопрос с его трактовкой в более конкретной форме, в «материале» конкретной социокультурной ситуации. Первоначально, размышляя над универсальными и особенными представлениями о природе справедливости, Уолзер пришел к понятию базовой морали, которая может обретать различное наполнение в многообразии культур [2, р. 4]. Впоследствии он ввел понятия «тощей» и «толстой» морали, подразумевая под первой некие универсальные моральные представления, а под второй их интерпретацию в конкретной социокультурной ситуации.

«Этот дуализм, - пишет он, - я полагаю, внутренняя черта любой морали. Философы наиболее часто описывают его в терминах совокупности универсальных (тощих) принципов, адаптированных (толсто) к тем или иным историческим обстоятельствам» [4, р. 4]. Уолзера не устраивает само понимание процесса движения от «то-

---

---

шей» к «толстой» морали, имплицитно присутствующее не только в понятии адаптации, но и в понятии продумывания. Ведь если допустить, что конкретные моральные представления всего лишь исходят из общих, то отсюда рукой подать до утверждения об их дедуктивной выводимости из некоей системы всеобщих принципов.

Такого рода логика была свойственна классической метафизике и никак не утраивает Уолзера, который, несмотря на иронические выпады в адрес радикальных постмодернистов, все же воспринимает свои размышления как откровенно постметафизические. Он полагает, что моральные представления, например, о справедливости, рождаются сразу же в их конкретно-исторической форме, соединяющей универсальное и сугубо индивидуально-единичное [4, р. 4]. Следовательно, и с этим трудно не согласиться, универсально-всеобщее оказывается в определенном смысле побочным продуктом размышления о вполне конкретных сюжетах, глубоко укорененных в обстоятельствах социокультурного толка.

В обнаружении универсально-всеобщего, по убеждению Уолзера, решающую роль играет процесс межчеловеческой коммуникации. В анализе этого предметного поля отчетливо вырисовывается влияние широкого круга идей англо-американской лингвистической философии, теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Герменевтическая философия с ее историцистским подтекстом, интересом к индивидуальному прочитывается им сквозь призму ее применения в антропологических произведениях К. Гиртца. В реальном социокультурном контексте максимализм предшествует минимализму, поскольку общие представления, например, о справедливости оказываются сформированными в конкретной ткани исторических событий, как бы вызревают в их контексте.

Они – итог признания определенных представлений людьми, сформировавшимися в несхожих культурных обстоятельствах, порождающих различные типы моральных представлений. Нельзя обрести какую-либо конкретную точку их формирования, и в этом состоит ответ Уолзера обосновывающей позиции классической метафизики. Подчеркивая вторичность минималистской морали, Уолзер одновременно говорит о ее чрезвычайной значимости для взаимопонимания людей разных культур и возможности социальной критики. В концепции Уолзера и предлагается последовательная критика уравнильно-эгалитаристской концепции справедливости и отстаивается ее дистрибутивный вариант. При этом он исходит из представлением о том, что существует многообразие сфер общественной деятельности, в каждой из которых справедливость обретает свои различные лики, ибо распределяются блага, которые являются своеобразными и нередуцируемыми к единому началу.

Равенство, согласно концепции Уолзера, всегда сопровождает идею справедливости, но это не означает, что оно тождественно уравнильному распределению. Более того, американский философ глубоко убежден, что уравнильный эгалитаризм не может обеспечить равенства, и, напротив, порождает прямо противоположный социальный эффект. Стремясь к равенству, следует скорее обеспечивать равенство возможностей в соревновании за разнообразные социальные блага, нежели, согласно эгалитарно-уравнильной модели, разделить все социальные блага на всех, не взирая на эффективность деяний отдельных индивидов. Вопрос, разумеется, при этом состоит в том, каков механизм осуществления этого процесса [3, р. XIII].

Равенство как спутник справедливости в плюралистически выстроенном демократическом обществе, о котором, собственно, и ведет речь Уолзер, предполагает наличие правовых гарантий доступа его граждан к многообразию социальных благ.

Американский автор постоянно подчеркивает, что ему лично весьма близка идея равенства, но даже если отвергнуть любые авторитарно-тоталитарные концепции его достижения, не возможно создать какую-либо универсальную формулу построения общества, где оно всецело возобладает. Понимание равенства как ипостаси справедливого общества всегда контекстуально, исторически обусловлено.

Собственная концепция Уолзера базируется, как уже было отмечено, на дистрибутивном понимании справедливости. Человеческое сообщество понимается им как опирающееся на распределительную основу. Люди собираются вместе с тем, чтобы получать свою долю, разделять и обменивать производимые блага [3, р.3]. При этом, по всей видимости, желая подчеркнуть свое отличие от концепции К. Маркса, Уолзер говорит об автономии процесса производства от этих распределительных связей, составляющих основу общества. Для читателя его работ остается открытым вопрос, как включается им процесс производства, где присутствует разделение труда, в общественную систему. Даже если не следовать логике конституирования общественных связей в ключе ортодоксального марксизма, очевидно, что обмен и распределение неотрывны от процесса производства. Без этого немыслима, по сути, не только экономическая жизнь общества, но и иные его подсистемы. Распределять, обменивать и потреблять можно только то, что произведено в поле совместной деятельности людей. И такой взгляд никак прямо не связан с жесткой детерминистской схемой исторического материализма. Он вполне совместим с плюралистическим видением общественного целого.

Уолзер полагает, что концепция справедливости может быть развита только на базе признания плюрализма сфер общественной жизни, их автономии. Она исключает возможность видения социальной справедливости только на базе рыночных представлений, поскольку каждая из подсистем общества предполагает собственное ее истолкование сообразно со своей спецификой. «В ходе истории рынок был одним из наиболее важных механизмов распределения социальных благ, но он никогда не был и нигде не является сегодня завершенной дистрибутивной системой» [3, р.4]. Рыночный механизм, разумеется, - не единственная дистрибутивная система, но именно начиная со времени становления свободного капитализма, все блага, производимые в границах различных общественных подсистем, получают свою денежную оценку. При этом, конечно же, Уолзер прав, говоря об отсутствии единой точки отсчета в осуществлении распределительной процедуры. Даже государственная власть оказалась не в состоянии проникнуть во все сегменты общественного целого. Такого рода деяние ей не по силам. И, наконец, нельзя определить универсальный критерий справедливого общественного устройства, приложимый ко всем социальным подсистемам.

«Справедливость, - заключает Уолзер, - это человеческий конструкт, и сомнительно, что он может быть создан лишь одним путем» [3, р.5]. Уолзер полагает, что дистрибутивная справедливость должна исходить из плюрализма сфер общественной жизни, а также культурных и политических контекстов, в которых таковая реализуется. Кроме того, существуют и различные, несхожие друг с другом способы воплощения представлений о справедливости. Сами принципы справедливости трактуются им как плюралистические по форме. Различные социальные блага должны быть распределяемы на различных основаниях, в соответствии с несхожими процедурами, различными субъектами. И все это предполагает различное понимание самих социальных благ в несхожих исторических и культурных контекстах. Такого рода подход выглядит, в его понимании, закономерным ответом на ролзеан-

---

---

скую трактовку справедливости. Сам он, в свою очередь, требует проработки с точки зрения теории социальных благ.

Рассмотрение проблемы справедливости заставляет задуматься над спецификой общественных ценностей и способом их репрезентации в социальном пространстве при посредстве знаков, апеллирующих к человеческому сознанию. Рассуждая о предпосылках дистрибутивного понимания справедливости, Уолзер прежде всего констатирует социальную природу общественных благ. Даже ценности личностного плана, так или иначе, связаны с социальными потребностями людей, отмечены определенной социокультурной окраской. Одна и та же вещь может быть по-разному представлена в совокупности ценностей той или иной культуры.

Одобрительно ссылаясь на Д. Ст. Милля, Уолзер говорит, что люди действительно «любят в толпе», т. е. природа их ценностных предпочтений задана коллективно разделяемыми потребностями и интересами. В силу этого же обстоятельства, даже девиация от сложившейся ценностной шкалы в определенной мере ею же и задана. Сами по себе конкретные самоидентификации людей неотрывны от принимаемых ими ценностей. Не существует, как полагает американский автор, никаких наборов первичных ценностей, заданных в качестве неизменных для любых исторических контекстов. Исторически сложившееся значение вещей обуславливает их движение и обмен. Разумеется, такого рода радикальный историзм имеет свои основания, ибо шкала ценностей, сложившихся в различных культурных мирах, неповторима. Однако имеющиеся у людей базовые потребности задают и определенные ценности жизни (среда обитания, здоровье, необходимые продукты потребления и т.д.), которые при всей исторической смене одежд всегда присутствуют в мире человека.

Вопреки Марксу, Уолзер не считает значение вещей заданным группами, обладающими властными функциями. Скорее оно, на его взгляд, является продуктом разделяемого всеми членами сообщества мировидения. Тем не менее, можно констатировать, что подчас вещи наделяются значениями под влиянием некоторой конфигурации властных отношений, о чем справедливо пишет сам американский автор, анализируя механизм доминирования и монополии в обществе. В финальной инстанции Уолзер резонно заключает, что наши представления о справедливости коррелятивны, в силу исторического изменения представлений о должном механизме распределения благ, определенным обстоятельствам времени и места. Кроме того, представления о справедливости должны соотноситься с определенной сферой общественной жизни.

В целом предложенное Уолзером понимание относительной автономии решения проблемы справедливости в различных социальных сферах, социокультурных контекстах, его видение механизма этого процесса достаточно продуктивно в теоретическом плане. Интересна и его критика нарушения принципа автономии распределения социальных благ, возникающего в результате этого эффекта несправедливости. Несмотря на предпочтительность автономии социальных сфер, по Уолзеру, большинство обществ организовано сообразно с социальной версией золотого стандарта, когда одно благо или же совокупность таковых доминирует и монопольно контролирует поле распределения благ во всех подсистемах данного сообщества [3, p.10-11].

В разные периоды человеческой истории доминировали такие факторы, как физическая сила, семейная репутация, религиозная и политическая власть, земельные богатства, капитал, техническое знание и т.д. Обладание доминирующим благом означало во многие моменты истории способность получить все остальные блага.

Одновременно, как верно полагает американский философ, важно и то, что никогда доминирование не было в реальности полным и сохранялась некоторая автономия разнородных сфер. Преобладающая социальная группа никогда не в состоянии, по его мнению, полностью навязать свое преобладание и монополию некоторых ценностных стандартов, что и порождает перманентную возможность социальных изменений.

Вновь вступая в полемику с Марксом, Уолзер не без резона замечает, что в обществе постоянно идет соревнование не только за обладание собственностью различного рода, но и за военную и политическую власть, религиозные должности, харизматическое влияние. «История не выявляет какого-либо одного блага и никакого по природе доминирующего блага, но только различные типы магии и соревнующиеся группы магов» [3, р.11], - иронически замечает он. Реализуя свои притязания на монопольное обладание благами, «маги» создают различного типа идеологии. Но преобладание какой-либо идеологии, скрывающей желание ее создателей контролировать все социальные блага через обладание ключевым из них встречает сопротивление со стороны иных членов общества, указывающих в контексте революционных идеологий на несправедливость существующего порядка и необходимость его ниспровержения. И в этом – исток социального конфликта, порождающего в финальной инстанции общественную трансформацию. Здесь в построениях Уолзера вновь возникает связь с концепцией Маркса, которая при всем критическом отношении американского автора к ней постоянно служит для него отправной точкой поиска собственного видения проблемы.

Уолзер резко критикует трактовку справедливости как простого равенства, убедительно показывая, что она отнюдь не приведет к положительному разрешению общественных проблем. Если в ходе ее реализации всем будет изначально роздана равная доля общественных благ, то это еще совсем не значит, что в итоге все граждане будут одинаково состоятельными и равными. Во-первых, в этом случае одни люди сумеют эффективно использовать накопленное, а другие окажутся к этому не способными. Во-вторых, конечно же, такого рода эгалитаризм может быть реализован в условиях жесткого доминирования государственного распределения. И, наконец, в-третьих, при подобном типе уравнительного распределения общественных благ всегда найдутся люди, которые будут использовать свою монополию на этой ниве в сугубо корыстных целях. Такого рода аргументы звучат весьма убедительно.

Американский философ выступает с жестким обличением любых типов тирании, использующей политическую власть для контроля над всеми общественными благами. С его точки зрения, более справедливое общественное устройство предполагает комплексное равенство, прямо противоположное тирании. В результате критики негативно-доминирующего типа общественного устройства Уолзер формулирует свой открытый распределительный принцип: «Никакое социальное благо  $x$  не должно быть распределяемо среди мужчин и женщин, которые обладают некоторым другим благом  $y$ , только потому, что они обладают  $y$  и безотносительно к значению  $x$ » [3, р.21]. В качестве мыслителей, способствовавших формулировке этого принципа на базе исследования истоков тиранического правления, американский философ называет Паскаля и Маркса. Очевидно при этом, что императивное содержание открытого распределительного принципа предполагает существование и функционирование демократического общества с рыночной экономикой. Эта идеальная модель является предпосылкой формулировки трех дистрибутивных принципов, которые по сути дела конкретизируют основное императивное требо-

---

---

вание, предполагаемое существованием общества, где восторжествует подлинное комплексное равенство.

Принцип *свободного обмена* — изначальное требование, соблюдение которого может гарантировать комплексное равенство. Конечно же, такого рода принцип может быть реализован только в условиях свободного рынка, а последние немислимы без всеобщего ценностного медиатора — денег. Деньги же, как хорошо понимает Уолзер, способны вторгаться во все автономные общественные сферы, благодаря стараниям людей, которые обладают особым талантом проведения торгов [3, р.22]. Это — отличительный признак буржуазного общества, и поэтому всегда находятся люди, которые атакуют его с позиций простого равенства. Однако само наличие свободного обмена позволяет в условиях демократии, по крайней мере, поддерживать возможность свободного и выработать рамочные условия, блокирующие излишнее вторжение денег во все сферы общественной жизни, например, в политику.

Принцип *заслуженности* регулирует воздаяние за трудовые усилия личности в той или иной сфере. Можно при этом представить ситуацию централизованного распределения благ, но и в этом случае будет необходимо учитывать, какое конкретное благо следует в качестве своеобразной оплаты усилий конкретного субъекта. При этом, Уолзер указывает, что трудно представить, как этот принцип «сработает» в конкретном случае при данных неповторимых обстоятельствах. «Заслуга — сильное требование, но оно вызывает к трудно выносимым суждениям, и только при весьма специфических условиях, она дает специфическое распределение» [3, р.25]. Ведь заслуга требует признания, а последнее приходит от тех, кого избирают в качестве судей.

Принцип *удовлетворения потребности* побуждает Уолзера обратиться к формуле Маркса: «каждому по потребности, от каждого — по способности». Во-первых, воздаяние по потребности возможно, но отнюдь не всегда. Во-вторых, потребности и способности связаны весьма сложно. Ведь может сложиться ситуация, когда способности, квалификация могут быть невостребованы, в силу лимита рабочих мест и соревнования за их получение. Кроме того, марксистская формула, как верно подмечает Уолзер, вовсе не «работает» в распределении политической власти, почестей, славы, или же, скажем, редких книг или предметов искусства. Очевидно, что такого рода подход вполне обоснован. Правда, Маркс вел речь отнюдь не об этом, а о воздаянии по потребностям и за трудовые усилия в идеальном коммунистическом обществе, которое никогда и нигде не существовало, являясь конструкцией его мысли.

При воплощении на практике идеальной модели дистрибутивной справедливости, выработанной Уолзером, возникает, конечно, масса проблем, непосредственно связанных с решением актуальных для современного мира социально-политических задач. Американский автор отнюдь не притязает на их практическое разрешение, но стремится выработать возможные теоретические подходы, позволяющие увидеть эти задачи в измерении реализации справедливости. Он, конечно же, великолепно отдает себе отчет в том, что в целом ситуация в глобальном сообществе далека от торжества справедливости, но собственные теоретические конструкции представляются ему вариантом стратегии, способной изменить мир к лучшему.

Концепция социальной справедливости, развиваемая Уолзером, выглядит достаточно конструктивной не только в плане полемики с построениями Ролза, но и в ракурсе ее позитивных выводов. Уолзер предложил весьма продуктивный вариант истолкования формирования представлений о справедливости в конкретной социокультурной ситуации в контексте выдвинутого им разграничения минимальной и максимальной морали. Абстракции минимальной морали были истолкованы им как

производные от контекстуализированных моральных представлений, возникающих в процессе непосредственной коммуникации между людьми, принадлежащими к тому или иному сообществу. Весьма убедительно звучит и его трактовка преимуществ комплексного равенства над уравнительным простым равенством. Простое равенство эгалитарно-уравнительного типа отнюдь не ведет к реальному равенству.

Напротив, дистрибутивная стратегия установления справедливости в сочетании с плюралистическим подходом к общественному целому оказывается вполне действенной в плане понимания многообразия социальных благ, их автономии и наличия несхожих способов их распределения. Она дает возможность уйти от односторонне тенденциозного рассмотрения общественной жизни лишь в плане чисто экономической обусловленности ее процессов. При этом, Уолзер отнюдь не притязает на установление справедливого общественного устройства в мировом масштабе. Он скорее выдвигает план постоянной коррекции состояния дел в конкретных социальных сообществах. Рефлексивные возможности социальной критики оказываются важнейшим условием самокоррекции общественной жизни, самонастройки отдельных ее сегментов.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
2. Walzer M. Interpretation and Social Criticism. Cambridge, 1987.
3. Walzer M. Spheres of Justice. N.Y., 1983.
4. Walzer M. Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad. Notre Dame, 1994.

*Аннотация:* В статье рассматривается концепция социальной справедливости, развиваемая М. Уолзером. Критикуя доктрину Д. Ролза за ее абстрактность, удаленность от конкретных реалий социальной жизни, он создал весьма интересную концепцию рационального обоснования дистрибутивной справедливости, исходя из посылки существования различных сфер ее проявления. Она выглядит вполне действенной в плане понимания многообразия социальных благ, их автономии и наличия несхожих способов их распределения.

*Summary:* The paper is aimed at the analysis of M. Walzer's theory of justice. Criticizing J. Rawls, he developed his own distributional approach to the problem of justice. Given the existence of different spheres of justice, his version of the correct distribution of different social goods looks quite productive and leading to convincing practical conclusions.

**Пчелина О.В.,**  
Марийский государственный технический университет,  
доцент кафедры социальных наук и технологий,  
кандидат философских наук, доцент

«Ум отвергает, а сердце ищет Бога»  
(о религиозно-философских исканиях Д.С. Мережковского)

*«Могу сказать по совести: все, что я говорю  
и думаю по вопросам религиозным, идет  
не от книг, не от чужих мыслей, а от моей  
собственной жизни, - все это я пережил».*  
Д.С. Мережковский

В последнее десятилетие русская религиозная философия стала предметом анализа многочисленных исследователей. Это связано, во-первых, с тем, что тематика и проблематика русской религиозной философии не только поражает масштабностью своего охвата, но и во многом и совпадает с тематикой нашей современности. Идеи, высказанные в ее рамках, были ответом на такие насущные проблемы общественной жизни, как проблема места человека в обществе, проблема достижения социально справедливого общественного устройства, проблема соотношения Бога и мира. Во-вторых, русские религиозные мыслители пытались найти такие пути развития будущего, которые были бы органичны России, адекватны культуре русского народа и его духовным ценностям. Представляется актуальным обращение и к тем социально-философским концепциям, в которых на основе непреходящих идеалов и ценностей русскими религиозными мыслителями ставилась проблема поиска и обретения смысла жизни личностью и народом в целом в условиях той духовной ситуации, в которой находилось общество.

Наибольший интерес представляют личности тех мыслителей, которые не только жили и творили на рубеже XIX - XX веков, но и пережили русскую революцию 1917 года, продолжая свое идейное творчество, обогащенное этим исключительным по своему значению духовным, социальным и политическим опытом. Среди них по праву должно быть названо имя Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865-1941), труды которого стали ярким культурным событием эпохи, а его идеи имели существенное значение также для осмысления кризиса западноевропейской цивилизации, состояния культуры и духовности. Определяя место мыслителя в русской религиозной философии, Н.А. Бердяев писал: «Мережковский играл главную роль в пробуждении религиозного интереса и беспокойства в литературе и культуре» [1,91].

Религиозно-философское наследие Д.С. Мережковского всегда привлекало к себе внимание отечественных и зарубежных исследователей его творчества. Литературу о творческом наследии Д.С. Мережковского можно с достаточной степенью условности разделить на три группы: первая – дореволюционная и позднее эмигрантская, вторая - историко – философская литература советского периода истории (до середины 80-х годов), третья - исследования современных отечественных и зарубежных авторов.

В дореволюционный и эмигрантский период характерной чертой критики творчества Д.С. Мережковского было не столько обсуждение, сколько ожесточенные нападки. В «Автобиографической заметке» Мережковский написал о себе, что он бы мог «справить 25-летний юбилей критических гонений безжалостных» [2,294].

Однако, именно благодаря новизне и оригинальности философской концепции искусства, Д. Мережковский стал «источником» духовно – эстетического Ренессанса, вошедшего в историю как «серебряный век русской культуры».

Обстоятельные исследования философских воззрений Д.С. Мережковского даны историками русской религиозной мысли, в частности, Н.А. Бердяевым, который не только охарактеризовал Д.С. Мережковского как «талантливого мыслителя», а его темы – как «гениальные» и «самые нужные» для человечества, но и осуществил подробнейший анализ его религиозно - философской концепции. Высокую оценку философского наследия Д.С. Мережковского обосновали Н.О. Лосский и В.В. Зеньковский, которые проанализировали его теоретические идеи, подчеркнув при этом их практическое влияние на жизнь общества. Среди наиболее глубоких критиков Д.С. Мережковского – публициста следует отметить П.Б. Струве, назвавшего идеи Д.С. Мережковского «далеко заброшенным идейным якорем».

Историки русского зарубежья Г. Струве, В.Н. Ильин и С.А. Левицкий увидели в лице Д.С. Мережковского не только «пророка» будущей культуры, «ведущую фигуру» русского религиозно – философского возрождения начала XX века, но и оценили его выдающуюся роль в мировой духовной культуре.

В постсоветское время изучение творческого наследия Д.С. Мережковского актуализируется и включается в современный культурфилософский анализ, наблюдается устойчивый интерес к историко - философской проблематике русского мыслителя, подробно анализируются истоки концепции культуры Д.С. Мережковского, идея Третьего Завета, социальная позиция философа и др.

В современной западной исследовательской литературе проблему религиозной философии Д.С. Мережковского, его отношение к «историческому христианству», причины создания «нового религиозного сознания», религиозно – мистические идеалы рассматривают Дж.П. Скенлен и Б. Розенталь. Истоками культурфилософии, особенностями религиозной философии Д.С. Мережковского занимается Х. Бедфорд. Американская исследовательница и хранительница архивов философа Т. Пахмусс исследует поздние, эмигрантские по месту написания, работы Д.С. Мережковского. В центре ее внимания - вопросы религиозной философии Д.С. Мережковского, роли духовной культуры в жизни общества, его проект будущего общества - Третьего Завета, Царства Духа.

Особый смысл приобрело в творчестве Мережковского стремление обнаружить скрытое религиозное содержание произведений. Мережковский - «писатель религиозный», - писала З. Гиппиус. «Угол зрения» мыслителя был обусловлен «главной идеей всей его жизни и веры», которая и явилась основой всех его работ последних десятилетий – «идея Троицы, пришествия Духа и Третьего Царства, или Завета» [3,247].

В религиозных исканиях Д. Мережковского – ключ к его творчеству.

Прежде чем стать «писателем религиозным», Д. Мережковский, как и многие начинающие художники, не смог пройти мимо опыта Ф. Достоевского, Л. Толстого, Г. Успенского, Н. Михайловского, не испытать на себе влияние идей Г.Спенсера. Как и большинство интеллигентов 70-80-х г.г., решение волновавшей его с юношеского возраста проблемы «религиозного смысла жизни» - мирозерцания религиозного, он стал искать в «мирозерцании народном». Однако, после прочтения «Исповеди» Л. Толстого, Мережковский придет к пониманию того, что «позитивное» народничество не дало исчерпывающих ответов на его вопросы, не стало для него полной истиной.

Переломным событием в литературе конца XIX – начала XX вв. было появле-

ние русского символизма. «Увлечение не декадентством, а символизмом (я и тогда уже понимал их различие)» стало очередным этапом религиозно-философских исканий Мережковского. «Кажется, я раньше всех в русской литературе употребил это слово», - писал о себе Д.С. Мережковский [4,321].

Многие представители русского символизма испытали на себе определенное влияние французских «коллег по цеху», тем не менее, их подражателями никто из русских символистов не стал. «Символизм – и это чрезвычайно знаменательно! – оказался не тем, каким он был на Западе: от стилистических, формальных изысканностей и от «соответствий» наши символисты сейчас же ушли в глубины, которые иначе не назовешь, как религиозными» [5,91].

Рассматривая символизм не только как направление, открывшее новый период в отечественной культуре, но и как «*всемирный переворот* в культуре», Д.С. Мережковский отмечал «огромную» заслугу русских символистов в том, что они «заставили нас прислушаться к религиозным вопросам» и вернули русскую культуру к поискам «религиозного смысла жизни» [4,258]. Сам мыслитель трактовал «символ» как художественный образ, «из того мира в этот поданный знак, перекинутый мост»; язык символов был для него языком религии: «Нельзя говорить о Боге словами, о Беспредельном – определениями; можно только знаками, ... *молчаниями между слов* дать почувствовать несказанное присутствие Божие» [4,257].

Определяя значение религиозной темы в русской культуре XIX века, Н.А. Бердяев видел заслугу Д.С. Мережковского в том, что он одним из первых символистов заговорил о *религиозной сущности культуры*, а также заострил внимание на значительности «великих и вселенских» религиозных тем, поставленных мыслителем [6,370].

Понимая культуру и религию как единое целое, Д.С. Мережковский выдвигает следующее положение: культура «не вытеснит, а лишь *заменит* собою религию, займет ее место, то есть она сама станет *религией*» [7,85].

Отрицание религии в культуре Д.С. Мережковский сравнивает с «*одичанием* в культуре» и, следуя своему определению культуры как творчества ценностей, заключает, что отрицание религии есть не что иное, как разрушение ценностей, к которым относится сама культура.

Творчество рассматривалось Д.С. Мережковским непосредственно в контексте идеи творения мира, а религиозная проблема творчества – как проблема сознания иного бытия, когда само творчество – религия. Называя религию «головой» культуры, Д.С. Мережковский отводил ей роль начала и основы культуры, утверждая, что «религия еще не культура, но нет культуры без религии» [4,263].

Согласно пониманию Д.С. Мережковским культуры как бытия личности, религиозное преображение как личностный духовный поиск являлось не просто «культурой» в собственном смысле этого слова, но и новой фазой в судьбе всего человечества, на которой возможно достижение подлинного бытия.

Новые взгляды, новые религиозные искания были характерны для многих русских философов: подобные процессы наблюдались в религиозно - философских обществах, в литературе, искусстве: «... религиозных философов и поэтов – символистов называли в прессе людьми нового религиозного сознания» [8,104].

Центральным тезисом «нового религиозного сознания» выступило положение о необходимости преодоления противоположности «языческой прелести мира» и «христианского отречения от мира» в религии Третьего Завета. Новая религия должна была соединить Правду о небе и Правду о земле. «Историческое христианство,

- писал Д.С. Мережковский, - усилило один из двух мистических полюсов святости в ущерб другому.. В учении Христа все отдельные радужные цвета жизни, достигая высшей степени яркости, сливаются, наконец, в один белый цвет Воскресенья, то есть высшего утверждения плоти и духа; в историческом христианстве эти радужные цвета постепенно слабеют, потухают и, наконец, совсем уничтожаются в одном черном цвете смерти, умерщвления, последнего отрицания плоти и духа: пост, скорбь, боль, страх – вот постепенно сгущающиеся тени, которые сливаются в один черный монашеский цвет исторического христианства... В жизни не только каждого отдельного человека, но и всего человечества произошло безвыходное раздвоение, безысходное трагическое противоречие» [9,10-11].

Убеждение в том, что историческое христианство противоположно язычеству и ветхозаветной религии и поэтому оно не вмещает всей полноты христианской истины, утверждает односторонний аскетизм, бегство от земли на небо, привело Д.С. Мережковского к идее «Третьего откровения». Согласно Мережковскому, религия Св. Духа должна была сочетать «земное с небесным, освятить доселе антирелигиозное или внерелигиозное культурное творчество, примирить религию с мирской жизнью и тем самым завершить «богочеловеческий процесс» [10,126].

Д. Мережковский считал, что Западная Церковь выполнила свою историческую задачу отторжения от язычества и вполне возможно, что Восточная Церковь призвана вместить Слово Господне о Святом Духе и Святой Плоти. Критикуя историческое христианство, Мережковский в то же время верил в творческие возможности «исторической Церкви» и не хотел от нее отделяться.

В своем дневнике «О Бывшем» (1899-1914) З.Н.Гиппиус так описывала идею создания «новой церкви»: «В *октябре* тысяча восемьсот девяносто девятого года, в селе Орлине, когда я была занята писанием разговора о Евангелии, а именно о плоти и крови в этой книге, ко мне пришел неожиданно Дмитрий Сергеевич Мережковский и сказал: “Нет, нужна новая *Церковь*”. Мы после того долго об этом говорили, и выяснилось для нас следующее: Церковь нужна, как лик религии евангельской, христианской, религии Плоты и Крови. *Существующая* Церковь не может от строения своего удовлетворить ни нас, ни людей, нам близких по времени» [11,89].

Речь шла о настоящей церкви Христа, которая, согласно их представлениям, должна быть единая и вселенская: «И не из соединения существующих она может родиться, не из соглашения их, со временными уступками, а совсем новая, хотя, м.б., из них же выросшая. Но тут много еще чего, что нам надо знать...» [12,342].

Иницилируя организацию и открытие Религиозно-философских собраний в Петербурге (1901), Д. Мережковский думал не только о диалоге Церкви и религиозно настроенной интеллигенции, но и хотел узнать, можно ли и каким образом из «исторической Церкви» создать «новую церковь». Религиозно-философские собрания должны были стать ступенью к созданию этой «новой церкви». Успех этих собраний был велик, благотворная роль их в истории русской культуры очевидна: с одной стороны была подготовлена почва для процесса возвращения интеллигенции в Церковь, с другой, – они способствовали более терпимому отношению представителей духовенства ко многим культурным процессам.

Несмотря на то, что в 1903 году Собрания были закрыты, религиозные мечты Мережковского не стали менее интенсивными. Наоборот, революционные процессы и первая мировая война мотивировали Мережковского к соединению религиозных проблем с политическими.

Кроме того, по мере бурного развития цивилизации в обществе нарастало

---

---

чувство неудовлетворенности «научным мировоззрением» - вера в прогресс не могла заменить веры в Бога. Становится понятным и вполне обоснованным массовое религиозное пробуждение русской интеллигенции: «Религиозная тема ставится теперь как т е м а ж и з н и, не только как т е м а м ы с л и. Теперь ищут уже не только религиозного мировоззрения. Вспыхивает жажда веры. Рождается потребность в “духовной жизни”, потребность строить свою душу. И вдруг все становится как-то очень серьезно...» [13,452].

Развитие цивилизационного «прогресса» привело к наступлению мещанства, проявилось в создании «серединного» царства и соотносилась Мережковским с общественно - политической ситуацией в России. Его статья «Грядущий Хам» (1905) прозвучала предупреждением о том, что Грядущий Хам может появиться в любом обществе именно в тот момент, когда в мире происходит бурное развитие материальной стороны культуры и ослабление духовной – истощение «метафизической почвы».

Согласно Мережковскому, «грядущий на царство мещанин» имеет в России «три лица»: первое, «настоящее» - «лицо самодержавия», отделяющее русский народ от интеллигенции и церкви; второе, «прошлое» - лицо православия: церковь, подчинившаяся царизму; третье, «будущее» – «лицо хамства, идущего снизу - хулиганства, босячества, черной сотни». Трех началам духовного мещанства Д.С. Мережковский противопоставляет трех носителей «духовного благородства»: землю и народ, символизирующих «живую плоть», обновленную церковь – «живую душу», интеллигенцию - выразительницу «живого духа России» [14,45].

Д.С. Мережковский видит необходимость в «*новой идее*», которая бы соединила интеллигенцию, церковь и народ для борьбы с хамством. С одной стороны, Д.С. Мережковский был уверен в глубоко религиозной природе русской интеллигенции при ее внешнем, «мнимом» атеизме, что могло бы обеспечить ее союз с народом на почве обновленной православной религии. С другой стороны, Д.С. Мережковский полагался на возможность сотрудничества интеллигенции и Церкви, на их взаимный контакт, что, в свою очередь, обеспечило бы новый путь к сердцу народа.

Реализация такой идеи представляется мыслителем в соединении религиозного и общественного возрождения: «Ни религия без общественности, ни общественность без религии, а только *религиозная общественность* спасет Россию» [14,45].

Уверенность в том, что «антирелигиозную пошлость мещанства можно победить только религиозным благородством», стимулировала Д.С. Мережковского к призыву всех людей встать на борьбу с рабством, мещанством, и хамством - с Грядущим Хамом вместе «со Христом», поскольку «Хама Грядущего победит лишь Грядущий Христос» [14,45].

Как характерную черту, присущую русской интеллигенции, Д.С. Мережковский отмечал «великую и все возрастающую религиозную жажду» и определил задачу интеллигенции, состоящую в ответственности за судьбу России и сохранение русской культуры. Называя русскую интеллигенцию воплощением «*intellectus'a*, разума, сознания России», Д.С. Мережковский предвидел, что интеллигенция должна придти к религии, перестать быть только интеллигенцией и стать «Разумом Богочеловеческим», частью «вечной, вселенской Церкви Грядущего Господа» [14,45].

Отдавая должное гражданской позиции Д.С. Мережковского и той созидательной роли, которую философ отводил интеллигенции, тем не менее, не все принимали и поддерживали его уверенность в том, что К. Маркса можно заменить «в ее мозгах апостолом Иоанном и апокалипсической религией» [15,345].

Более того, С.Л. Франк считал, что традиционно русская интеллигенция «атеистична», и выступал против идеи Д.С. Мережковского «обрести церковь в русской интеллигенции», полагая, что соединение с «иррелигиозным и антирелигиозным мировоззрением русской интеллигенции не только невозможно по существу», но и противоестественно «именно в той комбинации, которую защищал Мережковский» [16,18-21].

Аналогичную оценку идеям Д.С. Мережковского дал П. Струве. Современники называли Мережковского «художником - индивидуалистом» (Евг. Ляцкий), и противопоставляли его религиозному индивидуализму идею социализма без Бога, но «с человеческим лицом».

Свой ответ Н. Минскому, посчитавшему, что автор «Грядущего Хама» посягнул на достоинство революционного рабочего, Д.С. Мережковский дал в статье «О благородстве пролетариата». Подразумевая под «благородством» религиозность, а под «хамством» - атеизм, Д.С. Мережковский в очередной раз предупреждал общество о том, что если «грядущее царство» будет безверным, то в будущем оно грозит обернуться «грядущим хамством». Данная статья продолжила тему, поднятую Д.С. Мережковским ранее в работе «О новом религиозном действии» (1905), в которой автор поставил знак равенства между Хамом и Антихристом.

Несмотря на критические отзывы, Д.С. Мережковский продолжал отстаивать свою позицию, утверждая, что Россию могла спасти только русская интеллигенция – «носительница новой христианской правды о земле, о плоти, о просвещении вселенском, о всечеловечестве как пути к Богочеловечеству». Кроме того, придя к выводу о том, что русский народ один из самых религиозных народов в мире, мыслитель отмечал: «Русский народ верит, что Христос спасет его и никто не спасет, кроме Христа» [17,69].

Мысли Д.С. Мережковского были (частично) созвучны размышлениям Н.А. Бердяева, который также считал, что будущее России предопределено и зависит от религиозных верований русского народа: «Нельзя изнасиловать русский народ, нужно способствовать его перерождению изнутри» [18,104].

Противоположной точки зрения придерживался К.Н. Леонтьев, который не видел в русской интеллигенции силы, способной повести за собой народ: «Русская интеллигенция так создана, что она чем дальше, тем бесцветнее; ... тем сходнее с любой европейской интеллигенцией... Русская интеллигенция *не в силах* различить стекла и меди от настоящей пищи. Она жрет что попало и радуется» [19,315].

При условии воссоединения с христианской и народной правдой русской интеллигенции отводилась спасительная миссия не только для России, но и для «погрязшего в безбожном мещанстве» Запада. Противопоставление России и Европы изначально было осознано Д.С. Мережковским как различие в религиозной судьбе: силу западной церкви он видел во внешнем, общественном, социальном делании, а силу восточной – во внутреннем, аскетическом. Согласно своей концепции «внутреннее и внешнее – две половины единого целого», Д.С. Мережковский сформулировал стоящую перед Россией задачу: России предстоит «соединить религиозную правду личную с религиозной правдой общественной, ибо только в этом соединении полнота христианской истины. А в осуществлении этой полноты и заключается наше призвание вселенское» [17,71].

Заключительным аккордом религиозных поисков Д. Мережковского стала идея Третьего Завета, Царства Духа. Согласно Мережковскому, религия Св. Духа должна была сочетать «земное с небесным, освятить доселе антирелигиозное или

внерелигиозное культурное творчество, примирить религию с мирской жизнью и тем самым завершить «богочеловеческий процесс». Главную силу святости Третьего Завета Д.С. Мережковский видел в спасении общественном и был убежден, что спасение человека состоит в разрешении «противоречий ума и сердца» и станет возможным в будущем человеческой культуры – религии Троицы, соединившей в себе «разум – волю – чувство», как соединены в человеке его «дух – душа – плоть». Именно с наступлением эпохи Св. Духа мыслитель связывал нравственное совершенствование человека, религиозное возрождение и культурное преображение общества.

Идеи, высказанные Д.С. Мережковским, возникали в ответ на наиболее насущные философские проблемы и злободневные вопросы общественной жизни. При несомненной обращенности к прошлому и будущему, можно говорить о творчестве Д.С. Мережковского как о наследии, в значительной степени ориентированном на современность, понимая современность как исторический период – период мировых войн, социально-экономических и политических революций, период грандиозных успехов науки и техники.

Не будет преувеличением сказать, что темы, поднятые мыслителем, во многом созвучны и нашему времени, связанному с поиском оптимальных путей реформирования страны и ее развития. С этой точки зрения весьма актуальными представляются предложенные русскими философами, в том числе и Д.С. Мережковским, возможные модели общественного развития.

Концепцию религиозного возрождения России, разработанную Мережковским, прекрасно и мудро оценил его современник, поэт А. Блок: «...за спиной его – Россия; он – сын ее и слезами обливается за нее, болью ее горит, тоской тоскует и вопрошает, вопрошает без устали. Идея его – такая огромная идея, что заранее можно сказать, не вынесет он ее, как не вынесут тысячи других писателей, сторгит, но нам в наследство ту же великую думу оставит» [1,636].

Словом, наследие Мережковского заслуживает того, чтобы мы взглянули на него «свежими и нынешними очами» (Н. Гоголь).

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Бердяев Н. Русская идея. - Л.: Русская литература, 1991. №3.
2. Мережковский Д.С. Автобиографическая заметка // Полное собрание сочинений Дмитрия Сергеевича Мережковского. Т. 1 – 24. М.: И.Д. Сытин, 1914. 1883 – 1910. Т.24.
3. Гиппиус З. Дмитрий Мережковский // Гиппиус З. Живые лица: В 2-х т. Тбилиси: Мерани, 1991. Т.2.
4. Мережковский Д.С. «Акрополь». Избр. лит. – критич. статьи. - М.: Кн. палата, 1991.
5. Маковский С.К. Портреты современников. - М., 2000.
6. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – В 2 – х т. Т. 2. – М.: Иск – во, 1994.
7. Мережковский Д.С. Св. София. // Мережковский Д.С. Больная Россия. - Л.: Изд - во Ленинградского университета, 1991.
8. Степун Ф. Россия накануне 1914 года // Вопросы философии. 1992. №9.
9. Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. Т. 8.
10. Минский Н.М. Религия будущего (философские разговоры). - СПб., 1905.
11. Гиппиус З.Н. Дневники. Т.1. - М., 1999.
12. Гиппиус-Мережковская З.Н.. Дмитрий Мережковский. - М., 1990.
13. Г.Флоровский, прот. Пути русского богословия / Париж, 1937; Киев, 1991.

14. Мережковский Д.С. Грядущий Хам. // Мережковский Д.С. Больная Россия. - Л.: Изд - во Ленинградского университета, 1991.
15. Франк С.Л. Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры. – Пг., 1910.
16. Франк С.Л. О так называемом «новом религиозном сознании». // «Критическое обозрение», 1909, вып. 1.
17. Мережковский Д.С. Теперь или никогда. // Мережковский Д.С. Больная Россия. - Л.: Изд - во Ленинградского университета, 1991.
18. Бердяев Н.А. Новое Средневековье: Размышления о судьбе России и Европы. - Берлин, 1924.
19. Леонтьев К.Н. Православие и католицизм в Польше. // Леонтьев К.Н. Записки отшельника. – М.: Рус. кн., 1992.
20. Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т.5. – М., 1996.

*Аннотация:* «Ум отвергает, а сердце ищет Бога» (о религиозно-философских исканиях Д.С. Мережковского): В статье исследуется религиозно - философское наследие Д.С. Мережковского. Автором освещаются теоретические идеи его религиозной философии, подробно анализируются особенности концепции культуры Д.С. Мережковского, идея Третьего Завета, социальная позиция философа. Раскрыты обоснованные Д. Мережковским религиозность русской интеллигенции и ее ведущая роль в процессе религиозного возрождения России.

*Annotation:* “The Intellect is repudiate The God, but The Heart is looking for Him”(some abstracts about philosophic search of **Dmitry Merezhkovsky**): The article examines philosophic and religion heritage by Dmitry Merezhkovsky. The author of the article covered theoretical ideas of his religious philosophy. Special attention was paid to conception of culture, the idea of The Third Testament and the social views of the Russian philosopher. There was shown devout qualities of Russian intelligentsia and her key role in the possess of Religion Renaissance in Russia according to Merezhkovsky’s conception.

**Чернышев А.М.,**

*соискатель кафедры гуманитарных и социальных дисциплин  
Всероссийской государственной налоговой академии  
Министерства финансов Российской Федерации*

Утверждение онто-аксиологического универсализма  
В. Соловьева в рамках религиозной философии

Обращение к философии Шеллинга способствует историко-философской реконструкции движения метафизической мысли Соловьева к онто-аксиологическому универсализму религиозного типа. Немаловажную роль в этом процессе играет конституирование позиции по поводу нерациональной стороны бытия. Было бы неверным отождествлять нерациональные послылки универсализма исключительно с ценностной стороной действительности. Акцент делается также на теологии, которая прорастает в эмпирические формы существования. Религия выступает системообразующей силой коллективного и индивидуального бытия. В ней предзаданы абсолютные ценностные параметры. Это означает, что помимо человека есть необходимая ценностная сила, по поводу которой у него должны быть все виды рефлексии, и которая «должна сделаться для нас совершенно ясною». Лишь затем, во встречном движении формируется общественный и личностный опыт. Последний включает в себя рациональные и нерациональные стороны, предполагающие становление субъекта и объектных форм.

Панлогизм, не сопряженный с ценностями, не воспринимается Соловьевым в качестве основополагающего принципа учения. Такое сопряжение становится возможным лишь в лоне пантеизма. Наиболее близким учению Соловьева оказывается пантеизм Шеллинга. Близким, но не тождественным. Соловьеву импонирует внимание Шеллинга к нерациональной стороне и принципу соединения противоположностей. Тем не менее, в метафизическом смысле перед Шеллингом и Соловьевым стоят разные задачи.

Соловьеву нет нужды, подобно Шеллингу, утверждать сверхсубстанциональность Бога. Этот этап метафизических исканий уже преодолен в критике религиозного наследия славянофилов. Обращение к религии оказывается у Соловьева средством постулирования ценностного универсализма (1). Бог является ценностной субстанцией мира. Истинно-сущее есть субстанция всего, «оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и, таким образом, оно может и должно быть нам дано... внутри нас самих, как наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая» (2).

В контексте гегелевской диалектики становится понятным, как Соловьев «исправляет» Шеллинга с его признанием неопределенной, внесубстанциональной праосновы бытия. Истинное системное бытие, по Соловьеву, «не берет своего содержания извне... Истина остается за понятием перехода, процесса, становления» (3). В этом смысле учение Соловьева остается имманентной философией, включающей в себя момент основности, абсолютности, всеобщей сущности, предполагаемой теизмом. Вот почему концепцию Соловьева достаточно затруднительно квалифицировать как собственно пантеизм, теизм или монотеизм. Любое такое определение выглядит односторонним с позиций универсализма, в котором нет непреодолимых граней между рациональным и нерациональным. Этот тезис указывает на то, что учение о всеединстве не тождественно идеям универсализма.

Для Соловьева система всеединства является системой субстанционального бытия. Именно метафизика субстанционального бытия позволяет совершить поворот к метафизике ценностей. Знание и свобода представляются субъективными параметрами лишь в ценностном контексте. Само понятие субъективного бытия необходимо для подчеркивания множественности Бога и демонстрации встречного движения от человека к Богу. Такое движение по определению является ценностным. Соловьев называет волю «первым определением бытия». Человек обладает волей. Он «свободен безусловно и по отношению к своему божественному началу», он сам есть «основание бытия своего». Таким образом, синтезируются рациональные и нерациональные стороны всеединства. В онтологической системе вместо потенциально бессознательной, неопределенной, креативной праосновы постулируется рефлекслирующая, неизменная основа мира.

Учение о трех ипостасях Бога, по Соловьеву, служит обоснованию тезиса о ценностной субстанциональности его единой сущности. Бог как первая ипостась желает Добра, а, значит, творит его. Во второй своей ипостаси он рефлекслирует по поводу этого процесса. «Первый субъект представляет и чувствует лишь поскольку хочет... Во втором, имеющем уже первого пред собою, преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект...». В третьей ипостаси он ощущает следствие такого хода бытия. Возобновляется цикличность ценностной основы, в эмпирическом мире появляются ростки Добра, восстанавливается сущностная взаимосвязь единичного и общего, части и целого, человека и Бога.

Использование Соловьевым понятия души тоже отнюдь не случайно. Здесь имеет место продолжение неоплатонической традиции. Вместе с тем, душа символизирует ценностный характер пограничного и одновременно синкретичного состояния духовного и реального мира. Впрочем, это пограничное состояние одновременно является параметром божественного и чувственного мира, единого по своей природе. Иначе не может быть во всеохватывающей системе мироздания. Нераздельность божественного и чувственного мира – тезис, определяющий универсалистскую составляющую соловьевского учения.

Итак, по Соловьеву, Бог субстанционален. Соответственно, субстанция постоянно себя воспроизводит. В замкнутой, воспроизводящейся системе, да еще понимаемой как единство противоположностей, не могут не проявиться зло и хаос. В сочинении «Россия и вселенская церковь» Соловьев указывает на то, что душа мира является матерью внебожественного хаоса (4).

Соответственно, актуализируются неоплатонические посылки учения Соловьева, представления об ипостасном существовании – Логосе и Софии, еще одном аспекте универсализма. Всеединный организм предстает не только множественным, но и «разорванным» в ценностном отношении. Показательно, что София характеризует новый момент субъектного бытия. Соловьев называет ее двойственным существом, которое выступает и как божественная идея всеединства, и как начало раздробленности, хаоса. Тем самым демонстрируется механизм бытия ценности и неценности, обозначается путь к осуществлению совершенного единства между Творцом и сотворенным.

В гегелевской онтологии системности, в гносеологическом универсализме проблема аномалий, отклонений возникает на этапе субъективного и объективного духа, а затем разрешается в формах абсолютного духа. Для ценностного универсализма Соловьева тема хаоса – одна из основных. Ценностную однородность необ-

---

---

ходимо восстановить для всех разнородных частей всеединства. Поэтому уделяется большое внимание детерминационной составляющей системного видения мира.

Амбивалентность Софии в определенной мере соотносится с гегелевскими представлениями об абсолютной идее. Соловьев различает действующее единство (Логос) и произведенное единство (София). Эта ипостась Софии определяется как божественная идея всеединства, как совершенные параметры «всечеловеческого организма». Идея универсальности ценностного бытия заявлена и подкреплена теонтологической посылкой. Теперь необходимо отразить содержательные, системные моменты, нуждающиеся в целенаправленной организации. В трактовке Софии есть контекст, далекий от гегелевских постулатов: необходимо определить источник раздробленности, хаоса, то есть неценностного бытия.

С точки зрения христианской онтологии в творчестве Соловьева обнаруживается противоречие между теизмом и пантеизмом, завершающееся в пользу последнего. Бог и человек якобы утрачивают свободу воления и своих действий. С точки зрения пантеистической ценностной онтологии цель, а не свобода является главным параметром действия субъекта любого уровня системы. Становится понятным, что в смыслообразе «София» в сравнении с Душой мира усиливается пантеистическое содержание. Соловьев представляет классическую систему универсального бытия. В ней предзаданная сущность не может не осуществиться, а хаотическое существование является лишь необходимым моментом в самоорганизации системы.

С теистических позиций важны нюансы, появляющиеся в работе «Россия и вселенская церковь». Соловьев «смягчает» субстанциональную природу зла. Душа мира лишь воспринимает «идею хаоса» (5). В любом случае тео-космо-исторический процесс имеет ценностную направленность. Душа мира, пройдя через хаотическое существование, соединяется с Софией, а с появлением человека начинается преобразование космоса, новый этап в самоорганизации универсальной системы. Возникает интересный онто-аксиологический парадокс. С одной стороны, в концепции Соловьева «нивелируется» субъектное бытие единичного. С появлением человека в природе создается внешняя оболочка для божественной идеи. Эмпирический человек – необходимый, но и бесправный элемент космологического процесса.

С другой стороны, в пантеистически понимаемом организме все его проявления равнозначны. В этом смысле зло атрибутивно: «...Производящую причину зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности» (6). Признание атрибутивности зла является дополнительным аргументом в признании субстанциональности ценностей. Зло дает возможность развернуться рефлексивным способностям человека, который наращивает свой духовный опыт по преодолению «греха индивидуации».

Этот аспект софиологии усиливает идею универсализма. Неценностное состояние системы не может определяться характером ее отдельных элементов. Соловьев проявляет концептуальное чутье, обнаруживая передаточный механизм между «творящей» и «сотворенной» субстанцией, не принадлежащий целиком ни одной из них. София заключает в себе «и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем, ни другим...» (7).

Таким образом, способность нарушения и восстановления единства имеет системный характер. С помощью Софии Соловьеву удается избежать онто-аксиологического противопоставления общего и единичного. София оказывается также началом возмущения в универсальной системе. Автономное существование человека, его эгоизм является формой неценностного существования элемента системы.

Поскольку система универсальна, субъектное индивидуальное бытие стремится к надындивидуальному существованию. С восстановлением божественного всеединства укрепляется универсальная индивидуальность. Соловьев пишет о вечном человеке, который представляет собой, «цельный, универсальный и индивидуальный организм» (8).

По сути дела, София - другое наименование ценностного абсолютного содержания, субстанционального единства в эмпирическом мире. София - критерий нормальности человечества и его истории. При этом Душа мира остается одним из механизмов воспроизводства ценностной системы.

При всем внешнем сходстве позиций Шеллинга и Соловьева видны различия в их толковании происхождения материального мира, природы зла, процесса отпадения от Бога его «Другого». У Шеллинга все эти тео-космические события укладываются в формулу свободы, которой обладает и мир сущности, и мир явлений. Представляется, что у Соловьева эта проблематика укладывается в русло ценностно-универсалистских представлений. В борьбе с ошибками и заблуждениями мир множественного, субъектного бытия, человеческий мир поэтапно, постепенно наращивает необходимый ценностный опыт.

Видимо, в творчестве Шеллинга в силу тезиса о сверхсубстанциональности Бога акцентируется тема самоосуществления Бога. Воспроизводство системы мироздания трактуется преимущественно как актуализация потенциальности, приводящая в будущем к совершенному всеединству. У Соловьева система мироздания выглядит как учение о становящемся единстве, собирательном процессе. Следует заметить, что ни у Шеллинга, ни у Соловьева человечество не является конститутивным моментом Божества. В первом случае, в учении Шеллинга это связано с преувеличением субъектности Божества, ярко выраженной антропоморфизацией божественной жизни.

В учении Соловьева человеку уготована роль важнейшего элемента всей универсальной тео-космогонической системы. Без его ценностного становления она просто перестанет быть универсальной. «Каждый, поскольку его воля нравственна, внутренне участвует в этой всеобщей организации нравственности, и ясно, что могущие отсюда вытекать относительные внешне ограничения для отдельных лиц утверждаются их собственным высшим решением...» (9). Соловьев рассуждает об Абсолютном Становящемся следующим образом: «...Это второе всеединое, этот «второй Бог»... представляет... два существенные элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, ... как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность; с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не всё, природный или материальный элемент, в силу которого он не *есть* всеединое, а только *становится* им... Быть... вне Бога оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем...» (10).

Только в ценностном, а не в субъектном смысле Абсолютное Сущее неподвижно и неизменно. Становится внутри себя система бытия, а не Божество. Видимо, Соловьеву близка неоплатоническая традиция, из которой все же элиминирована отрицательная диалектика. Точнее сказать, в нее имплантирована диалектика Гегеля. «Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире..., только при этом признании... можно разумно допустить две великие истины... человеческой свободы и человеческого бессмертия» (11).

В концептуально-методологическом плане Соловьев учитывает опыт кри-

тического преодоления теизма славянофилов, продуктивного заимствования гегелевских диалектических идей, последствия абсолютизации Шеллингом иррационально-субъектной стороны бытия. В данном синтезе метафизических принципов представлен еще один аспект универсализма. При этом односторонний теизм, системный панлогизм, сверхсубстанциональный пантеизм, волюнтаризм, как исследовательские позиции, утрачивают свою гипертрофированность. Возможно, для отражения синкретичного и синтезирующего характера учения Соловьева, по аналогии с предложенным А.Ф. Лосевым термином «софийный идеализм», следовало бы говорить об универсализме пантеистического типа. Таким образом, в преодолении «сверхсубстанционального пантеизма» Шеллинга конституируется онто-аксиологический аспект универсализма В. Соловьева, в фокусе внимания которого оказывается понятие субстанционального бытия.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Термин «нравственный универсализм» В. Соловьев применяет в работе «Оправдание добра». См.: Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 341.
2. Там же. С. 702.
3. См.: Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 431.
4. Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 347.
5. Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 343.
6. Соловьев В.С. Собр. соч. Т. III. С. 124.
7. Там же. С. 129.
8. Там же. С. 116.
9. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., С. 340.
10. Соловьев В.С. Собр. соч. Т. II. С.301.
11. Соловьев В.С. Собр. соч. Т. III. С. 117.

РАЗДЕЛ 4.  
ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ

**Алейников А. В.**

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

Политические факторы структурирования и развития бизнеса:  
анализ российских иллюстраций

Осуществляемый в России «тройной переход» от советского государства к демократии, от плановой экономики к рынку, от республики к самостоятельному государству привел к появлению новых и трансформации ранее существующих социально-политических институтов. Важнейшим из них является бизнес, как институциональный комплекс без трансформации которого невозможно создание механизмов управления российской политико-экономической и социальной системы, адекватных декларируемым целям развития общества.

Взаимоотношения бизнеса и общества являются одним из самых сложных блоков реальной социальной практики и недостаточно концептуализированной исследовательской задачей политической социологии. Три «Р» - «power», «prestige», «raument» - власть, социальный статус, денежные доходы являются, с одной стороны, основными мотиваторами бизнеса. С другой стороны, рост капитализации бизнеса всегда рассматривается и как метод достижения власти, борьба за которую становится движущей силой социально-экономического развития. Творчество и стремление к власти, по формулировке Й. Шумпетера, являются основными мотивациями предпринимателей (1). При этом необходимо отметить, что конкретные формы и методы, используемые бизнесом в экономическом процессе зависят от политической институциональной среды.

Бизнес, как составная часть общества, неразрывно и органично с ним связан. Однако, для России характерен ценностный, психологический, мотивационный конфликт с социальной средой, идеологизированность и общественная значимость которого, объясняется как общей «антиолигархической» направленностью политического дискурса, так и происходящими в последнее время существенными институциональными изменениями на уровне политической и социальной системы (элементы ренационализации в сочетании с укреплением властной вертикали). Особо следует отметить удивительное социально-экономическое расслоение как по уровню жизни, доходов населения, так и по регионально-экономическому пространству. По общепризнанным данным академика Д. Львова, в России 15% наиболее богатого населения владеет 85% сбережений, на их долю приходится 57% денежных доходов и 92% доходов от собственности, они несут 98% расходов на покупку валюты (2).

Спор о месте и роли бизнеса в обществе - это определенный ракурс разного понимания человека и различных толкований сути его свободы («от чего» или «для чего»). До сих пор не окончен спор о «равночестности» таких составляющих экономическую деятельность основ, как производительный труд и финансовые операции, об основных нравственных принципах хозяйствования - «этика достаточности» или «этика прибыльности», о моральных побудительных основах мотивации в бизнесе, границах невидимой руки рынка и экономического «демонизма».

---

---

Тезисы французских экономистов-физиократов «laisser faire, laisser passer – пропустите вперед, не мешайте действовать» и «laisser-nous-faire – дайте нам сделать самим» (3), положенные в основу современной социологии предпринимательства, рассматриваются некоторыми авторами как основной принцип водораздела в векторах духовного и политического развития России и Европы (4).

Российский бизнес практически не имеет собственных традиций существования, признаваемую обществом предпринимательскую этику. Ф.М. Достоевский писал, что «человек самостоятельно деловой образуется лишь долгою самостоятельной жизнью нации, ... всею исторической жизнью страны» (5). Для современной России традиционалистские установки негативного отношения к предпринимательству существенно артикулированы социальной памятью о реальном воплощении коммунистической утопии, умноженной на эмпирически осознанный «вброс» в рыночные отношения. Для России, по сути дела, страны с полупатриархальной нравственностью и моральным кодексом строителя коммунизма внезапное появление массовых криминальных разборок, огромного рынка проституции и наркомании, «переквалификация» инженеров в «челноков», разрушение советской социальной инфраструктуры, не могло не привести к деморализации и десоциализации общества.

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» (6).

В российском обществе не восприняты многие принципы римского частного права, в том числе безусловной защиты частной собственности. Отделение частного интереса от общественного не только противоречит российской традиции, но и подкрепляется соответствующими правовыми механизмами. В российском праве не закреплен приоритет устойчивого экономического и социального развития над частным интересом максимизации извлечения прибыли. Отсюда - взаимное нарастающее отстранение гражданского общества, власти и бизнеса, отсутствие консолидированности и неотчетливая структурированность, которая объясняется не только слабой артикуляцией интересов общества, но и неразвитостью соответствующих институтов, в том числе бизнеса. С другой стороны, само общество до сих пор не смогло установить соответствующие нормы и правила для бизнеса, адекватные новым формам экономического, политического и социального пространства.

Переход к капитализму в России, носящий характер «догоняющей модернизации», сопровождался политическим выживанием властью старых социальных форм при политической неразвитости, неготовности субъектов социальных отношений. Современный капитализм на Западе возник в результате длительной политической борьбы против ценностей средневекового, дворянско-крестьянского мира и является итогом развития свободной конкуренции, которую бизнес одновременно отрицает и воспроизводит. Российский бизнес возник по политической воле государства и на основе разрушения огосударствленной экономики, что создает особый тип социальной архитектуры отношений труда и капитала, собственника и менеджмента, бизнеса и власти.

Отсутствие свободной конкуренции, не связанной с откровенным аппаратно-государственным протекционизмом, силовым или криминальным «способом производства», тормозит формирование массового «самостоятельно делового человека». Это противоречит объективным тенденциям в изменении роли предпринимательства в социальных отношениях. Так, по данным беспрецедентного по масштабу социологического исследования, доля предпринимателей в составе населения (исключая крупный капитал) равна 2,7%, при этом число тех, кто хотел бы уже сейчас начать свое дело, заняться собственным бизнесом составляет 36,6% (7). Эти данные свидетельствуют о выходе значительной части населения из анемического состояния и можно считать проявлением его социализации. Однако, по мнению исследователей, основной доминантой хозяйственной стратегии и критерием успеха крупного бизнеса в России является поглощение чужой собственности, а не ее создание и эффективное управление (8).

На подобную специфичность социального восприятия предпринимательства в России обращает внимание Маргарет Тэтчер: « Мы должны перестать думать, что последнее слово принадлежит московской политической и бюрократической элите. Россия по своей природе очень богата... Но самое ее большое богатство — миллионы молодых потенциальных предпринимателей. Им нужно помочь разобраться, в чем существо капитализма, а что не имеет к нему отношения» (9).

Специфика российского капитализма, обусловленная особенностями его происхождения, функционирования и социально-политическими результатами определяет и специфику бизнеса как системообразующего элемента рыночной демократической социальной организации.

Для концептуализации обозначения сложившейся в России политико-экономической системы, которая, несмотря на наличие структурных характеристик рыночной экономики и политической демократии не в полной мере отвечает стандартам промышленно-развитых стран, используется множество определений. Политологи, социологи, экономисты широко применяют понятие « клановый капитализм», «меркантилистская экономика», «мутантный капитализм», «переходный капитализм», «политико-экономический гибрид», «периферийный капитализм», и др. (10).

На наш взгляд, значительную методологическую ценность имеет проведенный Ф.Фукуямой (11) и другими западными исследователями сравнительный анализ западных эталонов политической и предпринимательской деятельности, для которых характерны обезличенность, универсальность, прозрачность и системы социальных связей в азиатских странах, построенных на семейно-родственной поддержке и «чувствах взаимной признательности между участниками» (12). Используя предлагаемый укоренившийся в английском языке термин «Crony capitalism», можно охарактеризовать российскую политико-экономическую систему как «государственно-приятельский капитализм».

Прежде чем перейти к определению понятия «бизнес», отметим, что в этом случае весьма ценными являются некоторые теоретические предпосылки, предложенные А.Пятигорским. Так, в частности, он отмечал, что Франклин Рузвельт, формулируя концепцию «Нового курса», думал об экономике политически, а большевики, формулируя задачи социалистической революции, думали о политике экономически (13).

Так и 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 предмет исследования к стереотипам тождественности бизнеса и олигархии. Объект анализа, 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, удовлетворяющих 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 благополучия (14). 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» (15).

Под бизнесом мы понимаем комплекс формальных и неформальных правил, принципов, норм, обуславливающих и регулирующих рисковую (не гарантированную) деятельность 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. Предлагаемое нами понятие бизнеса является достаточно операциональным термином и может, на наш взгляд, претендовать на определенное место в категориальной системе политологии и социологии.

Безусловно, что это определение, как и любое другое не исчерпывает всей палитры особенностей российского бизнеса, но, на наш взгляд, позволяет сформулировать специфику политической среды его институциональной трансформации. К ним можно отнести:

- отсутствие единых правил конкурентно-рыночной игры;
- избирательный характер правоприменительной практики по отношению к различным экономическим субъектам;
- неадекватная роль силовых структур во взаимоотношениях хозяйствующих субъектов;
- высокая степень политического влияния на текущую производственную, финансовую и инвестиционную деятельность предприятий;
- концентрация рыночной власти поставщиков и покупателей в руках государственных корпораций.

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 сопровождались созданием институтов свободного предпринимательства и частной собственности, не говоря уже о проникновении духа свободного предпринимательства в крестьянскую или купеческую среду» (16). 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.

Взаимодействие между различными полями, в котором каждый стремится достичь своих целей и потому ищет компромисс с окружающими – вот основополагающий принцип неонституционализма, 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, выступающее 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.

Сменив парадигму развития – от совершенствования планово-социалистического народного хозяйства к рыночной экономике – Россия столкнулась с проблемой, которую вынуждена решать в сжатые исторические сроки. Речь идет об интеграции как совпадающих, так и противоречивых устремлений частного сектора с интересами государства в контексте национальной социально-экономической политики. Не только бизнес, но власть и общество пытаются вести диалог друг с другом в стремлении определить стратегию и тактику дальнейшего взаимодействия, а также принципы этого взаимодействия.

На повестку выдвинулась необходимость формирования системы управления и механизмов взаимодействия государства и бизнеса, адекватных конституционно-декларируемым целям с тем, чтобы обеспечить формирование в России социального рыночного хозяйства европейского типа, предусматривающего политическую легитимацию российского бизнеса и его признание обществом, поддержание и развития малого и среднего бизнеса, структурную перестройку и модернизацию промышленного сектора экономики.

Налаживание конструктивного диалога между бизнесом, властью и обществом посредством развития институциональных механизмов гражданского общества является условием повышения капитализации российского бизнеса, самоорганизации и консолидации бизнес-сообщества и позволяет отстаивать не только экономические, но и политические цели. Социальная ориентация и организационная культура цивилизованной конкуренции призваны стать не только основой самоорганизации делового сообщества, но и фактором взаимопонимания с бизнес-партнерами. Начавшийся процесс становления функциональной системы представительства российского бизнеса и обозначившиеся тенденции к саморегулированию, призваны усилить прозрачность, открытость бизнеса перед обществом и способствовать ускорению легитимации бизнеса и повышению его инвестиционной привлекательности.

Таким образом, речь идет о специфической логике институциональной трансформации взаимодействия бизнеса и власти в условиях известной «вертикализации» системы исполнительной власти, усиления «властной семейственности» в бизнесе и лояльности российских предпринимателей политической власти, предусматривающей среди прочего даже такие меры, как передачу государству всей собственности по первому требованию (О.Дерипаска).

Инструментом выявления данной логики являются основные методологические подходы к объяснению взаимодействия бизнеса и власти в рамках гражданского общества, которое выступает институциональным полем взаимодействия бизнеса, государства и общества. В его рамках на нормативно-правовом уровне разрабатываются основные «правила игры», а на структурно-функциональном уровне определяются механизмы и инструменты регулирования этого взаимодействия.

Высоким эвристическим потенциалом в этом отношении обладают аналитический, институциональный, плюралистический, сетевой и другие подходы. Особо подчеркнем методологическую значимость концепции нового способа управления (Governance). Л.В.Сморгунов определяет ее общий смысл в том, что «государственное управление утрачивает прежнюю жесткость, детализированность и регламентированность; оно базируется скорее на горизонтальных, чем на вертикальных связях между правительственными органами, ассоциациями гражданского общества и бизнесом. Подобное управление отличается как от простого администрирования, при котором источником политических решений выступает исключительно политическое руководство, так и от рыночной модели с ее акцентом на торговой сделке, где каждый участник пытается максимизировать свою выгоду» (17).

Что касается логики институционализации бизнеса и власти в России, то она в условиях смены одной тоталитарной парадигмы на другую, связанную с императивами рыночной эффективности и прибыли, не всегда признающих самодостаточность прав собственников, характеризуется следующим:

- отсутствием правил игры, одинаково конституированных для государства и бизнеса, что приводит к конвертации бизнесом бывшего политического влияния в материальные активы с их последующим выводом из национального оборота;
- расслоением общества, которое в этой ситуации деградирует и не признает легитимности нахождения собственности у нынешних ее обладателей и ставит перед властью проблему национализации;
- игнорированием интересов общества при взаимодействии бизнеса и власти по причине олигархического характера капитализма в стране;
- стремлением властных структур, не связанных правилами и контрактами, отвечающих общественным потребностям, национализировать бизнес, не опекаемый властными структурами.

В результате бизнес все более выводится за рамки формирования широкого институционального поля, лишается права участия в организации отношений в иных, кроме экономической, сферах деятельности, что противоречит его роли в политическом процессе. Происходящая ныне «деполитизация» и «департизация» бизнеса, столь очевидная с точки зрения антиолигархического дискурса, не вполне отвечает интересам бизнеса как актора процесса институциональной трансформации российского общества.

Отметим, что происходящий в настоящее время процесс перехода контроля над активами от частных структур к государству вполне отвечает общественным ожиданиям. По данным социологических опросов на вопрос «должно ли государс-

тво национализировать крупнейшие частные сырьевые холдинги?» 72% респондентов дают положительный ответ, при этом 38% опрошенных формулируют свою позицию предельно жёстко: « Да, не заплатив ни копейки!» (18). Итоги национализации в 2002-2007г.г. выглядят впечатляюще. Так, в собственность ОАО «Газпром» перешли такие крупнейшие кампании как «Сибнефть», «Sakhalin Energy», «Нордгаз», «Стройтрансгаз», «Мосэнерго», «Сибур» и др. ОАО «Роснефть» стало владельцем предприятий, ранее входивших в «Юкос», а ФГУП «Рособоронэкспорт» получил контроль над «АвтоВазом», крупнейшим мировым производителем титана «ВСМПО-Ависма», вертолетными заводами и КБ и т.д. Безусловно, что надо признать политическую логику подобных мотивов, связанную с необходимостью обеспечения государства в нефтяной и газовой промышленности, в сферах связанных или с национальной безопасностью, или с желанием государства выступить в роли антикризисного менеджера на отсталых, убыточных предприятиях, имеющих государственный социальный статус и значение. Любопытно отметить, что выстраиваемая модель национализации не предполагает полного вытеснения частного бизнеса, а сопровождается в том числе и сугубо рыночными механизмами ( либерализация рынка акций «Газпрома», народное IPO «Роснефти» после поглощения Юкоса, привлечение управленческих ресурсов частного бизнеса) (19).

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. 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. Иными словами стратегия подчинения бизнеса праву и общенациональным задачам должна быть институционально выражена. И второе, бизнес в системе современного российского менеджмента в аспекте технологий управления собственностью позиционирует себя подчас в отрыве от объектов и субъекта этого управления.

Специфической особенностью взаимоотношений бизнеса и власти в России является присущий им клиентелизм, лоялизм, фаворитизм, институциональная не-

---

---

достаточность и институциональные склерозы, которые воспроизводят патронажно – клиентелистские отношения, неизбежно проецирующиеся на отношения собственников и менеджерской obsługi, топ-менеджеров и линейных руководителей. По этой причине близость к власти или место в политической иерархии является более надежным способом приобретения, распоряжения или защиты собственности, чем наличие финансовых ресурсов для поддержания её функционирования, что также обуславливает неэффективность управления собственностью, рост издержек, деформацию конкурентоспособности, снижение эффективности производства и удорожание конечного продукта для потребителя.

Отсутствие «спроса на право» у бизнеса и государства и использование последним юридических инструментов в противодействии бизнесу толкает частные структуры на поиски защиты от вторжения власти и возникающей отсюда институциональной неопределенности в неформальных правилах игры. Это ведет к «дефициту доверия» в предпринимательской среде и обществе в целом. Хотя весь мировой опыт показывает: чем выше уровень развития институционализации 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 ресурсов (20).

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 неправовом 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» (22).

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 (23).

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

полномочий в целях инфорсmenta 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.

Происходит смещение парадигмы развития бизнеса при прямом участии государства, проявляющейся:

- 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;
- 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.

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 если поведение государства, вне зависимости от целей политики (повышение эффективности бизнеса или извлечения прибыли отдельными чиновниками) означает принуждение последнего к их выполнению, то 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 преференций, лояльным отношением к лоббированию корпоративных интересов при обсуждении тактических решений органов власти. Такая модель, по терминологии В.М. Полтеровича, является «институциональной ловушкой» (24), когда максимизации полезности достигается не рационализированием управления собственностью, а использованием власти как основного источника конкурентноспособности.

---

---

Дж. Бьюкенен, рассматривая концепцию государства как особого случая властных отношений, возникающих на основе социального контракта о передаче гражданами части своих прав на контроль соевей деятельности в определенных сферах, отмечает, что « государство, которое теоретически является производным от индивидуалистического расчета, совершенно отличается от государства, которое возникает как инструмент самого договора, как средство содействия и реализации сложного обмена» (25).

Отсюда можно выделить и две модели взаимодействия бизнеса и власти. Первая - государство – «стационарный бандит» (М.Олсон, Д.Норт) использует свою монополию для максимизации дохода группы лиц, обладающих политической властью. Задача государственного аппарата в данной модели – не благосостояние общества, а внедрение такой структуры собственности, при которой достигается наиболее высокая возможность извлечения ренты. Пьер Бурдьё выделял два класса ренты. Во-первых, «рента от ситуации, которая связывается с фактом нахождения рядом с дефицитными или желательными вещами... и с агентами (определенное соседство, приносящее выгоды от спокойной обстановки, безопасности и др.) или вдали от нежелательных вещей или агентов. Во-вторых, прибыли позиции или ранга,... которые связываются с монопольным владением отличающей собственностью» (26).

Важно отметить, что экспансия государства в экономику, перераспределение собственности, обложение бизнеса различными поборами носит систематический и публично декларируемый характер. Так, например, в одном из интервью Председатель Счетной палаты С.Степашин утверждает: «У нас все богатые люди делаются. Это называется социальная ответственность бизнеса» (27).

Необходимо отметить и такую важную черту подобного типа политического дизайна институционального развития предпринимательства, как распределение «силового потенциала», т.е. ситуация, когда одна группа людей использует естественный насильственный потенциал государственного аппарата для достижения сравнительного преимущества в конкурентной борьбе. В.Ю.Сурков в этой связи пишет: «В этом ничего хорошего на самом деле нет, потому что если отношения между богатыми и не очень богатыми людьми в нашей стране не нормализуются, у нее нет будущего» (28).

Вторая модель заключается в конституционно и институционально оформленном положении бизнеса в обществе, которое подразумевает использование государством своей монополии на насилие лишь в рамках делегированных ему полномочий, а бизнес рассматривает свою социальную ответственность (уплата налогов, выплата «белых» зарплат, повышение образовательного уровня персонала и их семей, расширение здравоохранительных программ и т.д.) не как повинность, не как вид «откупного оброка», а как имманентную его социально-политической сущности обязанность.

Отношения бизнеса и власти имеют диалектическую, противоречивую, конфликтную природу. В ряде исследований делается аргументированный вывод о том, что «все отношения между капиталом и государством строятся не на том, что капитал может сделать политически посредством своих объединений, ... но на том, что капитал может отказаться делать экономически, с точки зрения инвестиций» (29).

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

- власть на современном этапе политического развития России является фактором устойчивости финансово-кредитной и экономической систем, но не гарантом эффективности динамического развития бизнеса;

- действия власти (так называемый «план Путина») позволяют преодолевать различные «провалы рынка», например в сфере нанотехнологий, атомного машиностроения, авиа- и судостроительной промышленности. Однако, для эффективного использования властного потенциала, направленного на повышение уровня и качества управления собственностью необходимо соответствующее качество политических институтов;

- власть в России является важнейшим фактором повышения рыночной стоимости бизнеса ( наиболее характерный пример – взрывной характер роста капитализации ОАО «Газпром»). Однако, замещая рыночный механизм политическим влиянием на производственную эффективность, необходимо сохранять баланс отношений между всеми субъектами рынка;

- чрезмерное увлечение эгоистического использования власти отдельными бизнес-структурами может способствовать уменьшению эффективности производства и отклонению ключевых экономических показателей от рыночно-оптимальных, а также росту транзакционных издержек на оплату «политических услуг»;

- создание «придворного ансамбля» экономических структур вызывает определенную искривленность в объективности информации о реальных бизнес-процессах, что отражается на обществе в целом (рост зарплат в нефтегазовом секторе приводит к эффекту домино в других отраслях без соответствующего увеличения производительности труда, и к росту избыточной денежной массы у населения). При этом, чем больше расширяется политическое пространство в бизнесе, чем выше становится уровень принятия политических решений о вариантах и направлениях инвестиций капитала, тем выше цена управленческих ошибок, тем дороже последствия решений, основанных на ограниченности информации;

- власть может негативно воздействовать на сам «дух капитализма» (Макс Вебер), когда политически близкий бизнес улучшает свое положение за счет бизнеса «равноудаленного», вызывая в обществе по-новому окрашенную и формулируемую проблему справедливого распределения.

Следовательно, основным направлением институциональной трансформации российского бизнеса должно стать создание и внедрение такой структуры управления всеми видами собственности, при которой минимизируется возможность извлечения политической ренты, связанной с преимуществами «государственно-приятельского» положения любого субъекта политического процесса.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Schumpeter J. Die Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Leipzig: Duncker & Humboldt, 1912.
2. Львов Д. Синдром выживания в катастрофу. Top-Manager, июль-август 2007, №73. С.83.
3. Knowles E. The Oxford Dictionary of Quotations. - Oxford, 2001, p.20
4. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М.: Междунар. отношения, 2005, с.19-20, 25-26,33 и др.
5. Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч., т.21.С. 93.
6. Чернышев С. Россия суверенная: как заработать вместе со страной, М.: Изд-во «Европа». 2007. С. 299-300.
7. Реальная Россия: социальная стратификация современного российского общества. М. «Журнал Эксперт».2006. С. 74.
8. Пантин И.К. Выбор России: характер перемен и дилеммы будущего. Полис 2007, №4. С. 131-133.

9. Тэтчер М. Искусство управления государством. Стратегии для меняющегося мира. М.: Альпина Бизнес Букс. 2007. С. 115.
10. См. напр. Явлинский Г.А. Социально-экономическая система России и проблема ее модернизации. Дисс.: докт. эконом. наук. М.: ЦЭМИ, 2005, С. 82-85.
11. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.
12. Адамс О. Коррупция в КНР сквозь призму китайской политической культуры. М., МГУ, 2001. С. 5-6.
13. Пятигорский А. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. М.: Издательство «Европа», 2007. С. 12-13.
14. Катъкало В.С., Панибратов А.Ю., Основы бизнеса. СПб.: Изд-во дом СПб. Гос. Университета. 2006. С. 7.
15. 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.
16. Нестеренко А.Н. Экономика и институциональная теория. М., УРСС, 2002. С. 127.
17. Государственная политика и управление. Учебник. В.2 ч. Ч.1. Концепция и проблемы государственной политики и управления / Под ред. Л.В. Сморгунова. М.: РОССПЭН. 2006. С. 252.
18. Финанс, 2007, №36. С. 62.
19. Паппэ Я., Дранкина Е. Как национализируют Россию. Деньги, 2007. №35. С. 13-15.
20. 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, Алейников А.В. Институциональный дизайн национального бизнеса как предмет исследования и практическая проблема российской политики. Вестник МГОУ, серия «Философские науки», №2, 2007. С. 118-127.
21. Либман А. Политическая логика формирования экономических институтов в России. В кн.: Пути российского посткоммунизма. Очерки. М.: Центр Карнеги. 2007. С. 99-162.
22. 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.
23. Полтерович В.М. Институциональные ловушки: есть ли выход? Обществ. Науки и современность. 2004. №3.
24. Бьюкенен Дж.М. Сочинения. М.: Таурис Альфа. 1997. С. 330.
25. Бурдые П. Социология политики. М.: Socio-Logos. 1993. С. 45.
26. Комсомольская правда, 16 июня 2007 г.
27. Сурков В.Ю. Основные тенденции и перспективы развития современной России. М.: Изд-во СГУ. 2007. С. 33.
28. Offe C. Two Logics of Collective Action // Offe C. Disorganised capitalism: Contemporary transformation of work and politics / Ed.By J.Keane. Cambridge( Mass.) : The MIT press, 1985, P.191.

*Аннотация:* В статье рассматриваются основные политические факторы формирования и трансформации российского бизнеса, влияние власти на его способы структурирования, механизмы развития и функционирования; определены место и роль бизнеса в политическом процессе современной России.

*Abstract:* The general political factors of forming and transformation of Russian business, the influence of the power on its ways of structuring, mechanisms of development and functioning are considered in the present article, place and role of business in political processes of the present-day Russia are determined also.

**Леонов К.А.,**

аспирант кафедры политконсалтинга и избирательных технологий  
Государственного Университета - Высшая Школа Экономики

**Эволюция и проблемы теории и методов политической социализации  
(по американской и западной литературе 50-70-х годов XX века)**

В середине XX века многим американским и европейским ученым казалось, что исследования политической социализации открывают новый путь развития политической науки, уникальные перспективы ее роста.

Социальная психология Гарольда Хаймана, исследования Фреда Гринштейна и Роберта Хесса, уже знаменитый Дэвид Истон стали основными векторами, определившими развитие новой парадигмы. Последовал всплеск исследований, изучавших взаимодействие детей с такой сложной и аморфной категорией как политика. К концу 60-х гг. XX века на эту тему вышло более сотни книг, практически все журналы, имевшие отношение к политической науке, социологии и психологии были наводнены статьями по политической социализации.

Многим ученым казалось, что они открывают новые земли. Даже на бытовом уровне все больше людей задавались вопросами: «Как влияют на ребенка в рамках раннего процесса социализации визуальные образы Президента страны?», «Каким образом происходит процесс трансляции политических ценностей от родителей детям?» и «Как, в конце концов, влияют на социализацию особенности политического режима?», что было вполне актуально в силу мирового противостояния США и СССР.

Так как исследования политической социализации зародились в США, то именно американские ученые распространили это увлечение по Европе, проводя сравнительные исследования в Германии, Великобритании, Франции и многих других странах старого света.

Казалось, что исследования политической социализации имеют значительную теоретическую основу и возможность дальнейшего развития.

Новая парадигма 50-60-х гг. предлагала никак не меньше чем уникальную трактовку политики и политической жизни. В частности именно об этом говорил Дэвид Истон, определяя политическую социализацию как «одну из основных форм поддержки, которая делает возможным эффективное функционирование политической системы» (1). Другие ученые полагали, что их исследования политической социализации объясняют причины стабильности политической системы (в частности, в США), нестабильность других, недовольство различных этнических и субкультурных групп, или же зарождающуюся аполитичность молодежи. По сути, именно Джек Деннис и Дэвид Истон, Роберт Хесс и Фред Гринштейн заложили основы новой концепции, введя свой понятийный аппарат и проведя целую серию эмпирических исследований (2).

Спустя 20 лет стало ясно, что ожидания о дальнейшем развитии концепции не оправдались. «Политическая социализация» оставалась стандартным понятием в рамках политической науки. И уж тем более, проведенные в 60-70-х годах исследования в этой области не открыли для науки новых горизонтов. В конце концов, к 80-м годам упоминание «политической социализации» в ведущих западных журналах (*American Journal of political science*, *Political Science and Politics*, *Canadian Journal of political science*, *Public Opinion Quarterly*, *Political Behavior*) стало столь же редким, как интерес к трактовке социализации Эмилем Дюркгеймом или Огюстом Контом.

Антуан Першерон в 1981 году утверждал о переломе в развитии парадигмы политической социализации и неоспоримости того, что «исследования политической социализации в современном виде потеряли свою актуальность». По сути дела, о том же рассуждал Ричард Ниemi (3), заявляя, как важны исследования детей и подростков для определения особенностей ранней социализации и предупреждая о большом количестве однобоких исследований, которые когда-то считались инновационными и столь многообещающими.

Как я полагаю, все это имело определенные причины, которые и поставили «жирный крест» на исследованиях политической социализации в США и Европе. В данной статье я попытаюсь показать, в чем именно состояли ошибки исследователей, затем укажу на те теоретические и методологические особенности, которые не учли ученые 50-70-х годов, и, наконец, попытаюсь пояснить, как в идеале должно быть построено современное исследование политической социализации.

В литературе 50-70-х гг., посвященной политической социализации, данная концепция исследований отделялась от других видов изучения особенностей детского развития по предмету, в качестве которого выступали формальные проявления публичной политики: деятельность президента и/или премьер-министра, честных органов власти, институт выборов различного уровня, взаимодействие государства, партий и общественных объединений. По сути дела, предметом изучения здесь являлось государство и борьба за власть или за влияние на лиц, принимающих политически-значимые решения. Также в этих исследованиях зачастую вместо термина «state» использовались иные концепты: «political authority», «political system», «levels of government».

При этом предметом изучения выступала скорее деятельность политических институтов как таковых, нежели конкретные события или поступки со стороны влиятельных политических фигур, партий, общественных организаций в публичной сфере, которые вызывают больший интерес со стороны индивида. В частности, дальнейшего развития не получили исследования, которые показали резкий рост проявлений шовинизма у американских школьников во время президентства Рональда Рейгана.

В отсутствие нормальной концепции политической системы (когда в качестве агентов политической социализации выступает как гражданское общество и СМИ, так и индивид как самостоятельная единица) в основе изучения политической социализации, концепция политики и политической жизни стала крайне функционалистской. Очевидно, что сейчас критика функционализма является весьма посредственным занятием. Тем не менее, в 50-70-е годы данная концепция была достаточно популярна.

Для того, чтобы показать это, воспользуемся одной цитатой из статьи Роберта Зигела: «Настоящий гражданин - тот, кто интернализирует политические нормы и ценности данного социума и затем передает их будущим поколениям. Без этой гармонии, политическая система имела бы определенные трудности, ставя перед собой цели эффективного функционирования на протяжении долгого времени» (4).

Основной проблемой исследований в рамках функционалистской парадигмы было объяснение стабильности политической системы. Когда политическая и социальная система пошатнулась вследствие давления молодежи (речь идет, конечно, о 60-х годах XX века), основной проблемой изучения стал вопрос «Как сохранить баланс между уровнем политической стабильности и необходимостью политических изменений в отдельно взятом государстве?».

То, что на тот момент существовала определенная политическая система, при-

---

---

емлемая для дальнейшего демократического развития, не ставилось под сомнение в рамках концепции политической социализации. Именно это, на мой взгляд, привело к деградации данной парадигмы в сторону изучения основ политической манипуляции отдельными социальными группами или даже этносами. Тому есть много «достойных» примеров. В частности, Кевин Лэнгтон в своей книге «Политическая социализация» предложил стратегию манипулирования молодежью на Карибских островах в интересах местной элиты, для того чтобы обеспечить легитимность и воспрепятствовать излишне активному политическому участию отдельных социальных слоев, а также семьи как одному из основных агентов социализации (5).

К концу 70-х гг. XX века новая концепция исследований политической социализации имела множество проблемных областей, на которые указывали множество критических статей и книг. Индивидуалистские аспекты социализации (в частности не только процесс передачи норм и ценностей от поколения к поколению, но и процесс их восприятия на личностном уровне) практически не интересовали исследователей. Под индивидом понимался лишь объект социализации, то, что должно быть социализировано.

Вне фундаментальной парадигмы политической социализации в 50-70-х гг. XX века находились и особенности политической социализации в малых группах, а также появление новых агентов социализации, которые оказывали ощутимое влияние на индивида (СМИ, сверстники, гражданское общество)

Впоследствии (конец 80-х — начало 90-х), в соответствии с эволюцией концепции когнитивного развития, политическая социализация все больше трактуется как процесс приобретения отдельных норм и ценностей, основы которого закладываются в возрасте до 7 лет, развиваясь в дальнейшем на этапе вторичной социализации. Исследования политической социализации все больше кристаллизуются вокруг американской ролевой теории, и находятся под ее очевидным влиянием. Большое внимание начинает оказываться агентам политической социализации, таким как школа, семья, СМИ (что остается неизменным и в наше время).

Впрочем, и у этого подхода к исследованиям политической социализации был очевидный недостаток — его авторы, стремясь найти консенсус между психологической и социологической трактовкой поведения индивида в политической сфере, все же основной упор делали на особенности восприятия и когнитивное развитие человека. Тем самым, вне поля зрения исследователей оставались такие факторы влияния, как социальный класс и культурная модель, гражданское общество в целом, роль которого также представляется мне очень важной.

Говоря об эмпирической составляющей концепции политической социализации середины XX века, стоит отметить смещение в сторону количественных исследований. В основном это были масштабные (от 1000 до 7000 человек) опросы школьников и студентов. В их рамках применялись стандартные варианты анкет с закрытыми вопросами. Основной целью данных исследований было определение отдельных политических ценностей у детей, уровень их заинтересованности политикой, знание политической символики и риторики.

Данная исследовательская методика была отлажена на изучении политических установок взрослых на территории США. Несмотря на то, что в некоторых исследованиях она варьировалась (проведение глубинных интервью в частности), данный вид исследований оставался наиболее популярным в литературе, посвященной политической социализации.

Безусловно, на то было несколько причин. В частности, исследования по-

литической социализации, построенные на данной методике, проводились более быстро и были менее затратными, их результаты - относительно репрезентативны. В конце концов, они представляли определенный интерес для редакторов научных журналов, которые с удовольствием их печатали.

Еще одной причиной популярности количественных исследований была фигура Пола Лазарсфельда, который на тот момент считался одним из лидеров американской социологии. В том же 1960 году вышла книга Эгнуса Кэмпбелла «Американский избиратель» (6), являющаяся классикой количественных исследований в рамках политической науки.

Для анализа политических ценностей детей, в рамках исследований 50-70-х гг. зачастую использовались следующие вопросы (7):

– «Должен ли президент всегда помогать мне, если я в этом нуждаюсь?»

– «Если бы президент посетил твой город для того, чтобы наградить любых двух его жителей, как ты думаешь, кого бы он выбрал?» (8)

Основываясь на данных вопросах, которые отнюдь не были чем-то исключительным, можно прийти к выводу, что ученые того времени имели весьма поверхностные представления о специфике встраивания индивида в социальную систему и особенностях его взаимодействия с основными политическими акторами (9).

Безусловно, в рамках социальной картины мира ребенка, могут существовать множество забавных и весьма иллюзорных представлений о политике и ее акторах (в основном у детей до 7 лет), однако с какой целью подобные представления использовались в научных исследованиях, в частности при составлении анкеты, остается абсолютно непонятным.

Вообще говоря, использование количественных методов анализа в ущерб качественным в исследованиях 50-70-х гг. являлось весьма сомнительным приемом, особенно исходя из того, что на тот момент о процессе политической социализации как таковом было известно не очень много (10).

Сомнительная валидность исследований того времени – также весьма важная проблема. Исследователи политической социализации уделяли слишком мало внимания тому, что можно было измерить в действительности. По сути дела, у исследователей и их респондентов было очень разное понимание того, о чем они вели разговор (будь то политическая система или институт президента) – т.н. face validity. К примеру, лишь 2% детей, опрошенных Фредом Гринштайном (11), заявили, что не собираются воспользоваться их избирательным правом, когда у них будет такая возможность. В то же время спустя 15 лет уровень апатии по отношению к выборам среди этих детей был несравнимо выше (в 20 раз).

Много вопросов в стандартных опросниках содержали такие понятия, о которых дети не имели никакого представления. По сути дела, отвечая на вопросы анкеты, они гадали, какой ответ следует дать, дабы получить моральное вознаграждение от взрослых (интервьюера или учителя, воспитателя). Высока вероятность того, что дети могли ощущать ситуацию сродни экзаменационной, что удваивало их желание дать те ответы, которые, по их мнению, дали бы близкие им взрослые.

Формат анкеты с закрытыми вопросами, который был наиболее популярен в 50-70-е годы, приводил к тому, что терялось важная интенциональная информация (на мотивационном уровне: каковы причины подобного выбора у ребенка). Большинство измерительных процедур полагались на простую линейную модель социального поведения. Все, что касалось детского восприятия как такового, отвергалось.

По сути, исследовательская методика в рамках концепции политической со-

---

---

циализации 60-70-х годов оставалась на редкость скромной. Это особенно удивительно, т.к. уже тогда применялись другие методики. «Клинический метод» Жана Пиаже, основанный на глубинных интервью, мог быть с легкостью адаптирован к исследованию детского восприятия социальной и политической среды, формирования детской картины мира. Фред Гринштайн провел несколько таких интервью, однако, видимо, не придав им большого значения, посвятил их результатам лишь несколько слов в одной из своих статей (12). Хесс и Торни также провели несколько интервью под запись, однако только как введение к анкетированию. Уникальный подход в исследовании стадий когнитивного развития применил Адельсон, основываясь на ассоциативном мышлении детей при проведении различных ролевых игр.

По сути дела, исследования политической социализации двигались по пути наименьших затрат. Уникальные, требующие дополнительных ресурсов исследования практически не публиковались. Таким образом, интерес к проблемам политической социализации со стороны продвинутой университетских кругов США к концу 70-х годов практически полностью упал.

Любая исследовательская концепция определяется как предметом исследования, так и тем, что находится вне него. В литературе, посвященной политической социализации, собраны как элементы функционалистской концепции политики, так и различные количественные методики исследования. В то же время, концепция 50-70-х гг. не включает многие важные теоретические аспекты, которые я попытаюсь указать в данном фрагменте статьи.

Первое и наиболее удивительное упущение — феноменология политического сознания у детей. Такое понятие как «социальный мир ребенка» (включающий политический мир) предполагает огромный интерес со стороны многих ученых, однако и здесь мы упираемся в слабость исключительно количественных методик исследования. По сути дела, если бы исследователи политической социализации 50-70-х гг. использовали глубинные интервью с детьми, размышляя о причинах тех или иных их политических оценок, а также основных источниках информации, образ ребенка как пассивного объекта влияния социальных и политических институтов (в частности масс-медиа) не преобладал бы в статьях, посвященных данной тематике.

Второй упущенный элемент в рамках данной концепции — природа политического участия. Концепция «социальной установки», которая с эпохи Джорджа Герберта Мида означала возможность соответствующего поведения индивида, однако не само поведение как таковое, разделяет структуру человеческого сознания и реальной активности человека в социальном мире (когнитивный и поведенческий уровень). В исследованиях политической социализации это разделение предельно важно, дабы не зайти очень далеко в собственных выводах.

Такая исследовательская традиция — социология знания, указывает на постоянное взаимодействие когнитивного и поведенческого уровня сознания, как на индивидуальном, так и на социальном уровне. Акцент на исследовании поведения детей дал бы гораздо больше интересной информации, нежели стандартные опросники. Помимо всего прочего, более изобретательные и разнообразные методики в рамках парадигмы политической социализации могли бы открыть нам тайну того, как дети, которые так благожелательно в 1958 году относились к политической системе и к институту президента (13), во второй половине 60-х гг. XX века стали инициаторами значительных изменений в социальной системе США.

Безусловно, все критические моменты, высказанные мною ранее в данной статье, относятся к концепции политической социализации 50-70-х гг. XX века. Я

хочу еще раз это отметить, т.к. с конца 90-х гг. XX века в ведущих западных журналах по политической науке и социологии стало появляться все больше материалов, посвященных роли гражданского общества, а также столь изменчивых агентов социализации как СМИ и временные объединения. Это положило начало новому направлению исследований политической социализации.

Концепция политической социализации XXI века связана с именами, прежде всего, европейских и канадских ученых, таких, например, как Юдит Торни-Пурта и Марк Уэ (14).

Одна из основных причин возрождения интереса к политической социализации связана с высоким уровнем политической апатии молодежи в развитых странах, что в свою очередь объясняется ослаблением демократических обязательств и уровня политической активности новых поколений. Другой фактор, указывающий на ослабление участия молодежи в публичной политике – низкий уровень партийной идентичности. Известно, что уровень политической идентичности возрастает с взрослением избирателя. Тем не менее, и эта аксиома теряет свою очевидность в последние десятилетия – молодые люди все больше сторонятся участия в партийной жизни в независимости от видов партий и их идеологий. Исследователи обратили внимание на данную проблему в середине 90-х гг. В то же время ее рассмотрение сквозь призму концепции политической социализации началось лишь с конца 90-х годов XX столетия.

Пока еще сложно сказать, учтут ли слабые места концепции политической социализации 50-70-х гг. родоначальники нового направления. Безусловно, их методология более разнообразна (фокус-группы и глубинные интервью, корреляционный анализ), однако ничто не говорит о том, что этот баланс им удастся сохранить. С другой стороны, в рамках нового направления угадывается пренебрежение к активности традиционных агентов политической социализации. Очевидно, что такие социальные институты как семья и школа значительно сократили свое влияние на процесс политической социализации, однако не утратили его окончательно.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. One of the inputs of diffuse support that made it possible for a political system to function - Easton, David and Jack Dennis. (1969) *Children in the Political System*. New York: McGraw Hill.
2. Что естественно, не только в США.
3. Niemi, R.G. (1973) "Political socialisation." In *Handbook of Political Psychology* (J.N. Knutson, ed.), pp. 117-138.
4. Well-functioning citizen is one who internalizes society political norms and who will then transmit them to future generations. For without a body politic so in harmony with the ongoing political values, the political system would have trouble functioning smoothly and perpetuating itself safely. - Sigel, R.S., *Iteming About Politics*. New York: Random House. WiHis, P.E. (1978). *Profane Culture*. London: Routledge and Kegan Paul. Women's Studies Group.
5. Langton, K.P. (1969) *Political Socialization*. Boston-. Little Brown.
6. Campbell, Angus, Philip E. Converse, Warren E. Miller, and Donald E. Stokes (1960) *The American Voter*. New-York: Wiley.
7. Здесь я имею в виду, прежде всего, анкетирование с преобладанием закрытых вопросов.
8. Эти вопросы взяты из чикагского исследования Хесса и Торни, проведенного в 1967 году, хотя они настолько типичны, что их можно легко найти и в других

---

---

работах того времени – Hess R.D. Torney J.V. (1967) *The Development of political attitudes in Chicago*. Chicago: Aldine.

9. Речь идет о развитых демократических странах. В начале 50-х гг. данные исследования преобладали на территории США, однако впоследствии распространились и на отдельные страны континентальной Европы. Впрочем их инициаторами оставались представители американского научного сообщества.
10. Имеется в виду именно политическая социализация, не социализация как таковая. При том, что данные понятия крайне близки, они отличаются. Во многом благодаря тому, что под политической социализацией следует иметь в виду процесс научения и усвоения норм и ценностей относительно политической системы и политического процесса, его основных акторах. Понятие «политическая социализация» является более узким и отчасти входит в определение процесса социализации как такового.
11. Greenstein, F.I. (1960). “The benevolent leader: children’s images of political authority.” *American Journal of Political Science*: 632-644.
12. Там же
13. По результатам исследований Фреда Гринштайна и Дэвида Истона.
14. Более подробно об этом: Hooghe, M., Stolle, D. and Stouthuysen, P. (2004) ‘Head start in politics, the recruitment function of youth organizations of political parties in Belgium (Flanders)’, *Party Politics* 10(2): 193–212.

*Аннотация:* В данной статье я анализирую причины провала концепции политической социализации 60-х гг. XX века в США и Европе, основные недостатки исследований Истона и Гринштайна, слабость методологических инструментов, трагическую роль функционалистского понимания процесса социализации, занимающего столь значительное место в российской политической науке и социологии. Другим важным упущением было отсутствие более глубокого изучения индивидуальных интенций в процессе социализации.

*Annotation:* The «political socialization» literature of the 1960s promised new understanding of politics, which hasn’t been fulfilled. One major weakness was its conceptual framework: a functionalist view of politics, coyness about the state, an abstracted view of the person, and confusion of human development with «socialization». Other weakness was in research method. The issues raised can be better studied in the other frameworks: the social analysis of human development, the sociology of consciousness, and the politics of everyday life.

---

---

СОДЕРЖАНИЕ

*Раздел 1.*

*Проблемы онтологии и теории познания,  
философии как учения о всеобщем*

*Ромашкин К.И.,*

Абстракция как концептуальное средство отображения реальности.....5

*Раздел 2.*

*Проблемы социальной философии и  
философских проблем социогуманитарных наук*

*Бакурадзе А.Б.,*

Формирование системы ценностей менеджмента школами управления:  
классика и современность.....12

*Драгун Е.В.,*

Национальная политическая культура в условиях глобализации.....22

*Ерофеев И.В.,*

Анализ концепций доиндустриального, индустриального,  
постиндустриального общества.....32

*Зайцев И.Д.,*

Социально-философские аспекты смыслоформирования.....39

*Козлов С.В.,*

Проектирование и организация социальных взаимодействий, или:  
к вопросу об их социокультурной легитимации.....46

*Мирошниченко О.П.,*

Этносоциальные конфликты как предмет социально-философского  
рассмотрения: подход к проблеме.....54

*Морозова О.Е.,*

Толерантность как фактор регуляции гендерных отношений  
в современном российском обществе.....61

*Огурчиков П.К.,*

Философский аспект мифа и экранная культура нашего времени.....69

*Песоцкий В.А.,*

Художественная литература и духовная сфера жизни общества.....76

*Тугуши С.А.,*

Проблемы существования человека в экзистенциальных  
кинопритчах М. Антониони.....89

*Соколова С.Н.,*

К вопросу о взаимосвязи государственного регулирования и безопасности  
российского общества: взгляд на проекты совершенствования.....96

*Яненко А.С.,*

Духовная идентичность России в условиях глобализации: от анализа  
литературы к характеристике процесса.....102

**Раздел 3.****Проблемы истории философии и  
истории других философских дисциплин**

<i>Беляев И.М.,</i> Онтологическая трактовка проблемы человека в русской религиозной философии Серебряного века.....	108
<i>Блинова С.А.,</i> Семья и ее ценности в истории русской философии второй половины XIX – первой половины XX столетий.....	115
<i>Гыскэ И.А.,</i> Г. Э. Лессинг и литературная Россия.....	123
<i>Лебеденко А.А.,</i> Антропологическая философия сердца П.Д.Юркевича.....	129
<i>Мирзаханян Э.С.,</i> Концепция социальной справедливости М. Уолзера.....	138
<i>Пчелина О.В.,</i> «Ум отвергает, а сердце ищет Бога» (о религиозно-философских исканиях Д.С. Мережковского).....	145
<i>Чернышев А.М.,</i> Утверждение онто-аксиологического универсализма В. Соловьева в рамках религиозной философии.....	153

**Раздел 4.****Проблемы политологии и философии политики**

<i>Алейников А.В.</i> Политические факторы структурирования и развития бизнеса: анализ российских иллюстраций.....	158
<i>Леонов К.А.,</i> Эволюция и проблемы теории и методов политической социализации (по американской и западной литературе 50-70-х годов XX века).....	171

**ВЕСТНИК**  
**Московского государственного**  
**областного университета**

**Серия**  
**“Философские науки”**

**№ 3-4**

**Выпуск в серии восьмой-девятый**

Подписано в печать: 20.11.07.

Формат бумаги 60x86 /<sub>8</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура “NewtonC”.  
Уч. – изд. л. 13.75. Усл.п.л. 11.25. Тираж 500 экз. Заказ № 3.

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