ISSN 2072-8549

# Вестник

## Московского Государственного Областного Университета

Серия

# Философские науки

2011 / № 4

# Содержание

**РАЗДЕЛ I.**
**ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ**

***Голубева Н.А.*** Структурные особенности диссимметрических систем ..... 5
***Рыжков Д.Л.*** Противоречие как фактор социальных процессов: анализ метода ..... 11

**РАЗДЕЛ II.**
**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**

***Даниелян Н.В.*** Конструктивистский подход и научная рациональность в контексте “информационного общества” ..... 18
***Журавлёва И.А.*** Социальная самоорганизация как процесс формирования общества знаний (социосинергетический подход) ..... 25
***Истомина О.Б.*** Билингвальные коммуникации как условие толерантной культуры ..... 32
***Клименко И.И.*** Проблема свободы воли в свете метафизических принципов каузальности и нормативности ..... 37
***Чан Тхи Ким Оань.*** Влияние религии (на примере католицизма) на духовную жизнь вьетнамцев ..... 44
***Шевченко О.В.*** Духовные традиции современного российского общества и армии в условиях модернизации ..... 50

**РАЗДЕЛ III.**
**ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН**

***Курабцев В.Л.*** Идеальное государство Платона и Благо ..... 54

**РАЗДЕЛ IV.**
**ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ**

***Бекбосынов М.Б.*** Российские регионы в структуре федеративных отношений ..... 63
***Керимова А.Х.*** Обыденное религиозное сознание как духовное освоение мира ..... 69
***Киселева И.А.*** Онтология стихии в художественном мире М.Ю. Лермонтова ..... 74
***Майкова В.П.*** Образовательные парадигмы постиндустриального общества ..... 79
***Павельева Т.Ю.*** К вопросу об идентификации научных школ ..... 83
***Трифонов Н.А.*** Проблема влияния традиционных для России норм (религиозных, национальных, социальных) на реализацию мировоззренческой функции правосознания молодежи (в контексте событий декабря 2010 г. на Манежной площади) ..... 91
***Хуторной С.Н.*** Специфика общения в Интернете ..... 100
***Шевченко М.С.*** Современные проблемы государственно-конфессионального дискурса (на примере опыта судебных процессов против религиозной организации «Свидетели Иеговы» в Российской Федерации) ..... 103

**НАШИ АВТОРЫ ..... 109**

# Contents

## SECTION I.
## QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

***N. Golubeva.*** Structural peculiarities of dissymmetrical systems .....5
***D. Ryzhkov.*** Contradiction as factors of social processes: analysis of the method..... 11
***N. Danielyan.*** Constructivism approach and scientific rationality in information-oriented society ..... 18

## SECTION II.
## QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

***I. Zhuravleva.*** Social self-organization as a process of formation of the knowledge society (social-synergetic approach) ..... 25
***O. Istomina.*** Bilinguals communications as a condition of tolerant culture ..... 32
***I. Klimenko.*** The problem of freedom of will in the aspect of the metaphysical principles of causality and normativity..... 37
***Chan Thi Kim Oan.*** The influence of religion (catholicism) on the spiritual life of the Vietnamese ..... 44
***O. Shevchenko.*** Spiritual traditions of a modern Russian society and army in the conditions of modernization ..... 50

## SECTION III.
## QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOPHICAL DISCIPLINES

***V. Kurabtsev.*** Ideal state of plato and the good ..... 54

## SECTION III.
## PHILOSOPHY OF CULTURE

***M. Bekbosynov.*** Russian regions in the structure of federative relations ..... 63
***A. Karimova.*** The common religious consciousness as a spiritual cognition of the world ..... 69
***I. Kiseleva.*** The ontology of natural force in Lermontov's literary world..... 74
***V. Maykova.*** Educational paradigm of postindustrial society ..... 79
***T. Pavelieva.*** About the identification scientific schools ..... 83
***N. Trifonov.*** The problem of influence of traditional Russian norms (religious, national, social) on the youth's consciousness of law (in the context of events in december 2010 at the Manezhnaya square)..... 91
***S. Khutornoy.*** The specific character of internet communication..... 100
***M. Shevchenko.*** Modern problems of state-confessional discourse (based on the experience of the court cases against religious organization "Jehovah's witnesses" in the Russian federation) ..... 103

**OUR AYTHORS.....109**

# РАЗДЕЛ I.
# ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 122/129

***Голубева Н.А.***
*Всероссийский заочный финансово-экономический институт*
*(филиал в г. Калуга)*

## СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДИССИММЕТРИЧЕСКИХ СИСТЕМ

***N. Golubeva***
*Russian State Distance Institute of Finance and Economics*
*(Kaluga branch)*

## STRUCTURAL PECULIARITIES OF DISSYMMETRICAL SYSTEMS

*Аннотация.* Статья посвящена выявлению структурных особенностей диссимметрических (развивающихся) систем. Опираясь на метод диссимметрического анализа, автор рассматривает структурную организацию систем различного происхождения (материального, идеального) и различной сложности. Выявленные при этом структурные особенности позволяют констатировать наличие диссимметрических признаков – зеркальных противоположностей (энантиоморфов) – у всех развивающихся систем, что подтверждает как положение, согласно которому диссимметрия системы создаётся её структурой, так и общефилософский статус явления диссимметрии.

*Ключевые слова:* структура, диссимметрические системы, энантиоморфы, диссимметрические метамеры, информационная интеграция, вектор диссимметрической напряжённости.

*Abstract.* The article is devoted to the revelation of structural peculiarities of dissymmetrical (developing) systems. Using the method of dissymmetrical analysis the author studies the structural organization of the systems of different complexity and of different origins (material or ideal). The revealed structural peculiarities let ascertain the presence of dissymmetrical characteristics so-called mirror opposites (enantiomorphism) in all developing systems that can be proved by the statement according to which the dissymmetry is created by its structure, as well as by the philosophical status of this phenomenon.

*Key words:* structure, dissymmetrical systems, enantiomorphism, dissymmetrical metamers, informational integration, vector of dissymmetrical tension.

Под *диссимметрическими системами* понимаются объекты с нарушенной симметрией [5]. Диссимметризация (нарушение симметрии) происходит на различных структурных уровнях систем и связана с процессами их изменения (развития). Учитывая, что все реальные объекты на своём структурном уровне находятся в состоянии постоянного развития, их можно трактовать как диссимметрические системы.

Однако если процессам диссимметризации объектов и, соответственно, их структурной организации в естественнонаучной и математической литературе уделяется определённое

© Голубева Н.А., 2011.

внимание [1; 4; 6; 10-14], проблема структурных особенностей диссимметрических систем в её философском аспекте остаётся малоизученной. В то же время данная проблема представляется актуальной не только с позиций выявления частных характеристик развивающихся систем, но и с точки зрения утверждения общефилософского статуса феномена диссимметрии, его проявления в процессах развития как материальных, так и идеальных объектов. При этом некоторые аспекты проблемы могут быть решены в результате диссимметрического анализа – метода, предполагающего опору на специфическую природу явления диссимметрии (наличие энантиоморфов, т. е. зеркальных противоположностей). В этой связи анализ должен происходить в плоскости выявления противоположных характеристик, присущих реальным объектам любого происхождения и любой структурной сложности.

С позиций концепции диссимметрического развития реальных объектов [3; 9; 10; 11], система не будет развиваться, если в ней отсутствует полюсность действительных характеристик. Минимальное же число противоположностей равно двум. С этого простейшего диполя и начинается любая диссимметрическая (развивающаяся) система.

Процессов развития (изменения) в системе может оказаться бесчисленное множество, особенно если система – не элементарный диполь, а многополюсный гироскоп, что, как правило, среди систем любого происхождения (материального, идеального) и наблюдается. Система элементарна, если её исходные противоположности в структурном отношении тоже элементарны. Противоположности одного диполя являются энантиоморфами (зеркальными противоположностями) относительно друг друга, т. е. морфологически они взаимообратны. Простейшие примеры зеркальных энантиоморфов – положительный (знак, заряд и т. д.) и отрицательный; громкий (звук) и тихий; левый (объект, процесс) и правый и т. д. Два взаимообратных энантиоморфа являются диссимметрическим метамером, т. е. не только самостоятельной системой, но и структурной единицей другой, более сложной по структурной организации системы, а последняя – исходный «кирпичик» для системы третьего порядка структурной сложности. Таким образом, для каждого уровня или порядка структурной сложности исходным, т. е. элементарным диссимметрическим метамером, является множество диполей предыдущих порядков. Последняя система в иерархии тоже биполярна.

Рассмотрим примеры диссимметрических систем, взятые из далёких, на первый взгляд, областей (музыки и химии), но демонстрирующие одни и те же структурные особенности.

Примером элементарных систем в музыке являются противоположные интервалы. Среди них различают установившиеся и неустановившиеся. Одни отличаются от других неодинаковой степенью требования разрешения, т. е. стабильность первых (установившихся) более определённа, чем вторых (неустановившихся). Пары противоположных интервалов представляют собой элементарные системы музыкального (звукового) порядка. Среди музыкальных интервалов, организующих элементарные системы, есть, например, такие, в которых разность совпадающих и несовпадающих обертонов равна так называемым *магическим* числам – 2, 8, 20, 28, 50, 82, 126… [7]. А.В. Моисеев определил энантиоморфы первых трёх диссимметрических метамеров (микросистем), это: ч5 – ч4 (квинта чистая – кварта чистая); м7 – Б2 (малая септима – Большая секунда); Б7 – м2 (Большая септима – малая секунда), и сделал предположение, что чётные значения разностей совпадающих и несовпадающих обертонов парных энантиоморфов обусловливают их стабильность в сравнении с другими интервалами. При этом он проводит аналогию с ядрами атомов.

Ядра атомов химических элементов, как известно, состоят из положительно заряженных протонов и нейтральных в зарядовом отношении нейтронов. Каждый из них – это

своеобразный энантиоморф. Если в ядре атома их парное число, или количество протонов и нейтронов равно одному и тому же *магическому* числу, то ядро особенно устойчиво. В этом случае в структурном отношении ядро представляет собой двухполюсный диссимметрический метамер (диполь), состоящий из диполей более низкого порядка организации. Этот диполь симметричен в информационно-энергетическом аспекте, так как число векторов диссимметрической напряжённости (векторов действия, исходящих от энантиоморфов и пересекающихся внутри системы) в противоположные стороны одинаково; они уравновешивают друг друга практически по всем физическим характеристикам, делая ядро особенно устойчивым. Если же нейтронов больше, чем протонов, что обычно и наблюдается у изотопов любого химического элемента, то даже при чётном числе нуклонов (элементарных частиц ядра) ядро менее устойчиво. Однако если разность нуклонов равна одному (любому) "магическому" числу, то устойчивость ядра снова отмечается повышенной (под *устойчивостью* в данном случае понимается потребность в энергии, которую необходимо приложить, чтобы разрушить ядерные связи между разноименными нуклонами).

Для элементарных микросистем в музыке, организуемых между противоположными интервалами, общие закономерности те же, что и для ядер атомов. Числа же названы *магическими* потому, что при этом количественном соотношении энантиоморфов система любого происхождения (вещественного, звукового, социального) и любого порядка сложности, наиболее близка к симметрической (о чём и говорит её устойчивость).

Возможно, особая роль в степени устойчивости диссимметрических систем должна также отводиться их информационной интеграции [2; 9]. Под *информационной интеграцией* понимается взаимозависимость физических характеристик, присущих данной системе. Уровень информационной интеграции определяет единство и устойчивость системы на любом уровне её развития. В то же время, чем сложнее система, тем выше степень её информационной интеграции. Информация, которой располагает система, является не конечным множеством, а постоянно меняющимся потоком, сообразно с которым и определяется поведение системы (её изменение, эволюция). Если бы информационный компонент системы был конечным, она прекратила бы своё развитие. Структурными единицами информации являются физические величины, характеризующие данный объект и его связь с другими объектами, из чего следует, что информация может быть частного порядка, т. е. принадлежать только определённой системе, и общего порядка, т. е. та, которая возникает при взаимодействии с другими системами (окружающей средой). Носителями информации, в свою очередь, выступают как сами системы, так и процессы, происходящие в них или связанные с ними. Потому как все процессы, происходящие в системах (или связанные с данными системами), направлены либо в сторону симметризации – стабилизации, либо в сторону диссимметризации – дестабилизации; информация (физические характеристики системы, их изменение) также имеет определённую направленность [2; 9].

Диссимметрической системой, обладающей высокой степенью информационной интеграции, является человек, а, по обратной связи, одним из основополагающих компонентов человека как системы является информация [2; 3]. Последняя определяет вид и степень взаимодействия, которое для системы «человек», наряду с прочими (механическим, трофическим), может быть подсознательным и сознательным, в том числе эмоциональным, нравственным, чувственным, духовным, умственным, интуитивным. Любой информационный обмен – это изменение энергетического состояния взаимодействующих компонентов (компонентами в человеке на физическом уровне, как биосистемы, могут быть, например, клетки, ткани, органы). Каждый из компонентов (как право-левый диссимметрический метамер, ввиду своей внутренней структурной органи-

зации) обладает своим диссимметрическим полем. В целом, индивидуума характеризует конечное и сравнительно небольшое число энергетических уровней (определённых взаимосвязанных физических характеристик), каждый из которых является результатом информационной интеграции полей частных диссимметрических систем (клеток, тканей, органов).

В структурном отношении первыми и определяющими диссимметрическими метамерами системы «человек» являются тело и мысль. Материальная и духовная компоненты любой системы представляют наиболее общее единство двух противоположностей. Эти противоположности могут быть комплементарными или некомплементарными друг другу. В свою очередь, устойчивое единство в системе, её равновесие достижимо только комплементарностью диссимметрических метамеров. Достигаться же такое соответствие может посредством воздействия той или иной информации на энергетические уровни человека – тело и мысль, а также при учёте взаимосвязи и особенностей взаимодействия между этими двумя энергетическими уровнями. Если, например, интеллектуальный энергетический уровень (уровень энергии мышления, в том числе – и особенно – интуитивного) является наиболее энергоёмким и, безусловно, самым общим, как результат информационной интеграции всех нижерасположенных (иерархически) в диссимметрической системе, то между телом человеческого организма и энергией его мысли отношения могут быть троякого порядка: 1) согласованный характер взаимодействия (комфортное состояние); 2) соподчинение телу энергии мысли (дискомфорт мысли, работа мысли на удовлетворение потребностей тела); 3) соподчинение тела энергии мысли (дискомфорт тела, эксплуатация, угнетение тела мышлением). Каждый из этих порядков с позиций социального уровня развития может быть желательным или нежелательным, здоровым или нездоровым. На характер отношений двух энергетических уровней (тела и мысли), на его изменение, можно воздействовать различными способами как сознательно, так и бессознательно.

Диссимметрической системой, превосходящей человека по уровню информационной интеграции и по структурной сложности, является человеческое сообщество, или социум. Социальная система сложна по своей организации, так как является своеобразным *summa summarum* множества диполей предыдущих порядков. В наиболее общем к ней подходе, социальная система, так же, как и человек, представлена материальной и духовной компонентами. Эти противоположности могут быть комплементарными или некомплементарными друг другу. Представляя социальную систему как наиболее общий информационный конгломерат, можно утверждать, что она обладает своим информационным полем, которое слагается из частных полей компонентов, составляющих данную диссистему. Каждый компонент обладает своим диссимметрическим полем, которое комплементарно только зеркальному антиподу. В общем, как и любую другую (включая человека), социальную систему характеризует конечное число энергетических уровней, каждый из которых также является результатом информационной интеграции полей частных диссимметрических систем соответствующего порядка сложности. Для симметрического равновесия социальной системы (социальных систем) огромную роль играют факты, включающие в себя как отдельные события, так и их оценки, выраженные в форме мнений, теорий, социальных движений и т. д. В каждом из случаев естественным будет (и есть) наличие противоположностей, отражающих процентное преимущество (или равенство) либо условно правых, либо условно левых компонентов, для выявления равновесия или неравновесия которых уместно использовать их количественные характеристики.

Структурная организация экономических систем также подчиняется законам диссимметрии. Симметрическое равновесие данных систем достижимо при учёте баланса диссимметрических энантиоморфов и метамеров. В

их качестве могут выступать обсуждаемые в литературе по экономическим проблемам такие противоположности, как замещение и компенсация. Так, согласно Ю.В. Яременко, «соотношением… двух процессов – замещения и компенсации – определяется общее направление развития экономики (замещение – интенсивный путь; компенсация – экстенсивный). Иными словами, формально единый экономический рост осуществляется в реальности через взаимодействие двух качественно различных и даже противоположных технологических составляющих» [8, 4]. Диалектическое взаимодействие противоположностей в экономических системах может быть расширено с двух до множества (что применимо и к другим системам), если речь пойдёт о различных интересах разных социальных групп. Несовпадающие интересы выступают в качестве диполей, энантиоморфов, имеющих разнонаправленные векторы диссимметрической напряжённости, колебания которых создают диалектику развития и формируют те или иные экономические процессы. Именно согласование интересов, т. е. комплементарность противоположностей, а не свобода – стихия, асимметрия, способно привести экономическую систему к равновесию и стабильности. К противоположностям, сбалансированность между которыми имеет решающее значение в экономических системах, могут быть отнесены, в том числе: а) цены спроса и цены предложений; б) внутренние и внешние факторы воздействия на рынок; в) иностранные инвестиции и сильная экономическая политика власти и т. д.

В целом социальные и экономические системы, являясь, с одной стороны, выразителями качественных характеристик (в социальном аспекте), а с другой – количественных (в экономическом аспекте), остаются взаимодействующими и взаимозависимыми. В совокупности множество диполей предыдущего и последующего порядков сложности каждой из систем, формируют общие социально-экономические системы, диалектика противоположностей в которых обеспечивает их структурную симметричность или диссимметричность. Одним из аспектов регуляции равновесия между социальной и экономической составляющими является внимание к социальным проблемам. Сведение же социально-экономических процессов только к экономическому фактору обедняет последние, не отражая в полной мере происходящего и диссимметризируя общий фон социально-экономического пространства. В общем, механизм устойчивого развития социально-экономических систем заключается в регуляции энантиоморфов диссимметрии – социального и экономического. На характер отношений этих энантиоморфов, на его изменение, можно воздействовать реформами, средствами массовой информации и т. д.

Таким образом, на основе произведённого диссимметрического анализа и рассмотренных в этой связи структурных особенностей диссимметрических систем различного происхождения и различной сложности, можно сделать следующие выводы.

*Вывод 1.* Каждая диссимметрическая (развивающаяся) система представляет собой совокупность структурных единиц – диссимметрических метамеров, являющихся, в свою очередь, исходными диссистемами материальных (идельных) объектов.

*Вывод 2.* Взаимодействие между энантиоморфами (противоположными составляющими) диссимметрических метамеров, обладающими противоположно направленными векторами диссимметрической напряжённости (векторами действия), определяет направление результирующего вектора, обусловливающего в конечном итоге развитие диссистемы.

*Вывод 3.* Система будет симметрической, если векторы диссимметрической напряжённости обоих энантиоморфов (зеркально противоположных по знаку, заряду и других характеристик системы), равные по величине, гасят друг друга, становясь центром системы (не обязательно совпадающим с геометрическим). В то же время система будет диссимметрической, если векторы диссимметрической напряжённости обоих энанти-

оморфов не равны по количеству, величине и не уравновешивают друг друга, из чего следует, что диссимметрия любой системы (как и симметрия) создаётся её структурой.

*Вывод 4.* Учитывая обязательное присутствие в развивающихся системах нарушенной симметрии (диссимметрии), можно предположить, что симметрические системы представляют собой частный случай диссимметрических, независимо от их материального или идеального происхождения.

*Вывод 5.* Наличие схожих структурных особенностей – зеркальных противоположностей (энантиоморфов) – в системах различного происхождения и различной сложности говорит в пользу общефилософской значимости явления диссимметрии, его проявления в процессах развития как материальных, так и идеальных объектов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Велибеков М.Д. Оценка развития растения с точки зрения симметрии, полярности, организации // Некоторые биологические закономерности развития культурных растений. Т. 45. Воронеж, 1970. С. 11-24.
2. Голубева Н.А. Феномен информационной интеграции и его значение в подготовке социального педагога // Актуальные проблемы теории и практики социальной педагогики. Ч. I. М.: Изд-во РГСУ, 2005. С. 183-186.
3. Голубева Н.А. Философские аспекты диссимметрического развития реальных объектов: Монография. Калуга: Эйдос, 2007. 266 с.
4. Карпинская Р.С. Идея сохранения и принцип симметрии в современной биологии // Принцип симметрии. М.: Наука, 1978. С. 303-318.
5. Кюри П. О симметрии в физических явлениях / Кюри П. Избранные труды. М.; Л.: Наука, 1966. С. 95-113.
6. Марутаев М.А. Гармония как закономерность природы / Шевелев И.Ш., Марутаев М.А., Шмелев И.П. Золотое сечение: Три взгляда на природу гармонии. М.: Стройиздат, 1990. С. 130-233.
7. Моисеев А.В. Универсальная система музыкального мышления. Новгород, 1990. 16 с.
8. Пчелинцев О.С. От поляризованного к сбалансированному развитию (возвращаясь к наследию академика Ю.В. Яременко) // Проблемы прогнозирования. 2005. № 5. М.: МАИК «Наука / Интерпериодика». С. 4-16.
9. Толстопятенко А.И. Информационная интеграция диссимметрических систем // Толстопятенко А.И., Голубева Н.А., Питецкая В.П. Проблемы диссимметрии: Сборник научных статей. Калуга: КФ МСХА им. К.А. Тимирязева, 1994. С. 126-137.
10. Толстопятенко А.И. Формообразование и репродуктивная способность лесных древесных пород в связи с их структурной диссимметрической организацией: Автореф. докт. дисс. М.: МСХА им. К.А. Тимирязева, 1999. 33 с.
11. Толстопятенко А.И., Голубева Н.А., Питецкая В.П. Проблемы диссимметрии // Сборник научных статей. Калуга: КФ МСХА им. К.А. Тимирязева, 1994. 161 с.
12. Урманцев Ю.А. О природе правого и левого (основы теории диссфакторов) // Принцип симметрии. М.: Наука, 1978. С. 180-195.
13. Хохрин А.В. Внутривидовая диссимметрическая изменчивость древесных растений в связи с их экологией: Автореферат докторской диссертации. Свердловск: УЛТИ, 1977. 48 с.
14. Шафрановский И.И. Симметрия в природе. Л.: Недра, 1985. 168 с.

УДК 02.41.21

**Рыжков Д.Л.**
*Московский государственный горный университет*

# ПРОТИВОРЕЧИЕ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ: АНАЛИЗ МЕТОДА

**D. Ryzhkov**
*Moscow State Mining University*

# CONTRADICTION AS FACTORS OF SOCIAL PROCESSES: ANALYSIS OF THE METHOD

*Аннотация.* Статья посвящена обоснованию актуальности метода исследования социальных процессов, в соответствии с которым основаниями социального развития выступают общественные противоречия, реализующиеся в иных по отношению к себе формах. В связи с этим сравниваются теоретические подходы к природе общественных классов и их роли в историческом процессе. Особое внимание уделено анализу метода выявления оснований общественных противоречий в социальной философии марксизма, возможности его применения при изучении современной системы общественных отношений.

*Ключевые слова*: социальные противоречия, общественные классы, разделение труда, марксизм.

*Abstract.* The article is devoted to the substantiation of the relevance of the method of research of social processes, according to which the basis of social development is seen in the social contradictions realized in different forms. In this connection the theoretical approaches to the nature of the social classes and their role in the historical process are compared. Considerable attention is paid to the analysis of the method of revelation of the basis of the social contradictions in the social philosophy of Marxism, and the possibilities of its application to the studies of modern system of social relations.

*Key words:* social contradictions, social class, differentiation of labour, Marxism.

Поиск источников социальных противоречий является смыслом любого изучения социального организма, так как конечной целью социального познания является воздействие на общество. Человек, социальное сообщество или общество в целом обращают внимание на любое явление или процесс, делая их в той или иной степени объектами своей деятельности. Со временем, если потребность использования такого объекта нарастает, человек модифицирует своё взаимодействие с ним, для чего нужны знания о структуре используемого объекта и его внутренних взаимосвязях. Всё это свойственно и обществу, как изучаемому объекту, с одним серьёзным дополнением – человек или социальные группы не внешне взаимодействуют с обществом, а сами его образуют, то есть выступают объектами внутренних взаимосвязей и, как следствие, объектами социальных исследований.

Если исходить из того, что общество является системой развивающейся, то возникает вопрос об источнике развития, который можно разрешить двумя принципиально разными способами. Первый исходит из нахождения такого источника вне общества. Не вдаваясь в размышление о том, что можно подразумевать под понятием «вне общества», должно признать, что в этом случае научное понимание такого источника немыслимо, поскольку лежит вне поля действия законов бытия.

Если же источник внутри социальной системы, тогда его исследование связано со структурой социума и того, что им унаследовано из иных уровней организации бытия. Наличие разных уровней организации в одной системе, а именно *социального* и *биологического*, открывает возможности для различных взглядов на закономерности её развития в зависимости от детерминирующего фактора: социального или биологического. Возможен и совершенно

© Рыжков Д.Л., 2011.

иной метод, представляющий собой соединение разных уровней организации для целей познания общественных отношений, то есть создание модели взаимосвязи биологического и социального в масштабах всего общества. Будет ли это эклектикой либо синтезом, – зависит от того, насколько подобный метод может объяснять исторические явления и процессы как в логическом, так и в историческом плане.

На современном этапе изучения общественных процессов наиболее оспариваемой и в то же время вновь и вновь цитируемой концепцией понимания природы общественных противоречий является система взглядов социальной философии марксизма. Претензии вполне понятны, учитывая, что становление марксизма происходило на фоне серьёзной теоретической базы, накопленной европейскими исследователями и мыслителями к началу XIX столетия. В рамках настоящей статьи будет рассмотрена проблема актуальности исследовательского подхода социальной философии марксизма для социального анализа.

В письме к И. Вейдемейеру Маркс заявил: «...Что касается меня, то мне не принадлежит ни та заслуга, что я открыл существование классов, ни та, что я открыл их борьбу между собой. Буржуазные историки задолго до меня изложили историческое развитие этой борьбы классов, а буржуазные экономисты экономическую анатомию классов. То, что я сделал нового, состояло в доказательстве следующего: 1) что существование классов связано лишь с определёнными историческими фазами развития производства, 2) что классовая борьба необходимо ведёт к диктатуре пролетариата, 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к уничтожению всяких классов и к обществу без классов...» [4, т. 28, 424]. Попробуем дать краткий анализ этих выводов.

Отвлечёмся от диктатуры пролетариата и заострим внимание на утверждении об общественных классах. Действительно, историки эпохи реставрации Бурбонов до Маркса определили класс как категорию общественного бытия, имеющую ***социальную*** природу: «Все праздношатающиеся, каково бы не было их происхождение, все те, которые искали в жизни достающихся без труда наслаждений, становились под королевские знамена, защищая интересы подобные их собственным интересам, и, наоборот, те из потомков прежних завоевателей, которые занимались тогда промышленностью, присоединились к партии общин» [7, 52].

Утверждение того, что классы происходят не от биологического в человеке и не от данного ему свыше положения в обществе, – это действительно заслуга, не принадлежащая Марксу. ***Но это ещё и не марксизм***. Говорить о классах «имущих» и «неимущих», «рабов» и «господ» и т. п. – не значит ещё определить ***природу*** социального движения классов. Так, если при рабовладении «имущие» и «господа» могли быть легко отождествлены друг с другом, как и «неимущие» с «рабами», то в капиталистическом мире это уже настолько не очевидно, что само существование классов ставится под сомнение.

Историкам эпохи реставрации Бурбонов наличие общественных классов представлялось последствием завоеваний, поэтому во французской исторической мысли того времени господствовала теория этнического происхождения феодализма, согласно которой аристократы являются потомками германцев-франков, а буржуазия, ремесленники и крестьяне – потомками покорённых франками галлов. Так, Ф. Гизо писал, что в течение тринадцати столетий побеждённый народ боролся для того, чтобы свергнуть иго народа-победителя, и что история французов есть история этой самой битвы, кульминацией которой стали революционные события [6, 1-2].

Вот почему трудно считать, что посылки социальных классов открыты буржуазными историками, как это утверждает Маркс. С одной стороны, классам впервые придан исторический характер, а с другой – они представлены как выражения вражды двух **рас**. Иначе говоря, классовая борьба выступает здесь не как имеющая собственную природу,

а как форма иной борьбы, в данном случае – этнической.

Между тем в социальной философии марксизма обосновывается ***объективность*** природы общественных классов. Люди могут вступать друг с другом в отношения в зависимости от исповедания той или иной религии, приверженности идеям, причислять себя к определённой культуре, принадлежности к этносу или нации и т. д. Но эти отношения будут носить по преимуществу субъективный характер, ибо зависят от воли людей. Их общее и различное будет определяться одинаковым либо разным осознанием тех или иных ценностей, взглядов, явлений. Но, так или иначе, и воля, и осознание – отражённое и специфически освоенное сознанием общественное бытие.

Общее и различное для индивидов по поводу их классовой принадлежности от них не зависит, ибо определено общим и различным в ***потребностях***, возникающих из ***отношений собственности*** на средства производства, а следовательно, и интересов образующихся в связи с этим общественных групп. Это ***сугубо социальные*** потребности, определённые владением или невладением капиталом, которые осознаются индивидами с тем, чтобы согласовывать собственную деятельность с удовлетворением этих самых потребностей. Так рождается социальный интерес, представляющий ту сторону общественного человека, которая определена только его местом в общественных связях. Иными словами, экономические потребности класса и общества в целом не тождественны, а, значит, обусловленные ими интересы разных социальных классов – разные, и заложенное здесь противоречие интересов реализуется в общественных отношениях. В этом и была новизна метода анализа социальной реальности, понимания природы общественных антагонизмов, объективно разделяющих общество на социальные группы с противоположными интересами. Поэтому обвинение в адрес марксизма в отсутствии дефиниции социального класса, по сути, является подменой самого понятия его оформлением, когда наличие определения видится следующим образом: «общественные классы – это …», а если такой фразы нет, то и определения нет.

Относительно экономической анатомии классов можно сказать, что, несмотря на то, что британская политэкономия XVII – начала XIX вв. продвинулась дальше историков эпохи Реставрации, её представители так и не ответили на вопрос о ***происхождении*** социальных классов. Так, А. Смит в известной работе «Исследование о природе и причинах богатства народов», изучая экономическую структуру социума, приходит к выводам о том, что во всяком обществе анатомия общественных классов одинакова, а экономические законы буржуазного общества – естественные законы и других быть не может. Смит даже рассматривает феодализм не как исторически определённый общественный уклад, а как нечто искусственное, называя его «режимом» [5].

Однако, пытаясь объяснить экономическое содержание разных форм земледелия, А. Смит вывел ***экономические основания*** общественных классов в буржуазном обществе. Способ извлечения дохода – вот то, что, по его мнению, образует класс. А именно: рента с земли, заработная плата и прибыль на капитал составляют доход трех различных классов [5, 194]. То же самое мы находим в первом абзаце главы «Классы» третьего тома «Капитала», однако главное обозначено дальше: «Мы видели, что постоянная тенденция и закон развития капиталистического производства состоит в том, что средства производства всё больше и больше отделяются от труда, что распылённые средства производства всё больше концентрируются в большие группы, что, таким образом, труд превращается в наёмный труд, а средства производства – в капитал [4, т. 25, ч. 2, 457-458].

Такое понимание общественных классов впервые указывает на их историческую обусловленность и динамичность, а именно – что их социальная структура определена ***способом общественного производства***, а не завоеваниями народов и не воплощением каких-либо универсальных законов при-

роды в общественном устройстве. Здесь же Маркс ставит главный вопрос о том, ***что*** образует класс, и успевает показать, что это вовсе не тождество доходов и их источников. Маркс не успел развить этого представления в незаконченной главе – помешала смерть. Однако полторы странички только начатой главы имеют несоизмеримо большее научное значение, чем многие тома, написанные социологами и политологами XX в. о социальной стратификации, о белых и голубых воротничках, о политических элитах, о менеджерской революции и ещё о многом другом, потому что никто из них не ввёл ***сущностного критерия*** для анализа отношений конкретного (а не абстрактного, чаще всего, субъективно определяемого) социального класса с другими группами людей. Все эти рассуждения преследовали цель объяснить нарастающую пестроту социальной структуры в прошлом веке. Но в расчёт не бралось то, что и внутриклассовое устройство, и сами классы не могут не претерпевать постоянных метаморфоз в связи с изменениями того, ***что*** определяет их бытие, – различие отношений к средствам общественного производства. Углубляющиеся техническое и социальное разделение труда усложняют и разнообразят не только средства общественного производства, но и живой человеческий труд, соединяющийся с ними. Дифференцируется и специализируется труд людей, занятых в общественном производстве, и, значит, усложняется общественное распределение, то есть распределение людей по нишам общественного производства. Сколь сложны и специфичны эти процессы, столь же сложна и своеобразна динамика классовой структуры. Поэтому классовая структура как стройная социальная пирамида, в которой чётко определено место каждого индивида, не может иметь принципиального значения. ***Важно*** лишь наличие самого ***характера классовых отношений*** и конкретно-исторической формы его проявления.

В марксистских основаниях общественных классов оказываются связанными ***место*** в общественном производстве ***и доля*** общественного богатства, которой владеет группа индивидов. Главное, что из этого следует, – это то, что, согласно классовой теории, люди объединены в социальные группы не по чьей-то воле (человеческой или божьей), не на основе исповедования общих идей, а независимо от самих индивидов, то есть объективно. Объективно люди оказываются объединёнными в разные классы, а значит – и ввергнутыми в исторически конкретные общественные отношения, детерминированные не столько их желаниями и волей, сколько ролью и местом в системе общественного производства, распределения, обмена и потребления материальных и духовных благ.

Такое положение чаще всего принимается за мистификацию истории, когда исторический процесс видится как нечто внешнее по отношению к личности. Именно такое видение и критикуется как якобы марксистское. Причиной этой ошибки является, во-первых, сложность метода Маркса, вызванная сложностью изучаемого объекта – системы общественных отношений. С другой же стороны – невежеством критиков, путающих Маркса с представителями ***экономического детерминизма:*** «Изменения в экономической организации общества сопровождаются крупными политическими, социальными, моральными и интеллектуальными изменениями, затрагивающими те обильные или скудные средства, при помощи которых осуществляются задачи хозяйства» [2, 320-321]. К слову сказать, Ричард Джонс, являясь представителем экономического детерминизма, ввёл такие понятия, как «способ производства» и «способ распределения», что могло бы служить основанием ещё раз упрекнуть марксизм в эклектике или плагиате. Однако, как и в случае с «классами» в домарксистских исследованиях, так и в экономическом детерминизме данные понятия оказываются “размытыми”, не имеющими чёткого критерия. Это один из многочисленных примеров того, что учёные, “нащупывая”, ощущая, приближаясь к сути вопроса, ещё не могли создать строгой научной концепции, что удалось сделать только в работе «Капитал» [4, т. 25, ч. 2, 457-458].

Разъяснение отличий концептуальных положений марксистской теории социальных классов и его предшественников на этом поприще даёт возможность перейти к рассмотрению метода социальной философии марксизма, который, как и в случае с классами, не изложен в виде определения, что создаёт трудности для его понимания.

Исторически сложилось так, что политэкономическое и философское наследие Маркса трактуется как руководство к насильственному построению какого-то искусственного общества, которое в советское время называли «светлым будущим». В таком свете роль марксизма в истории сводится к призывам, да ещё совершенно безосновательным. ***Такой подход к марксизму отождествляет его с религией, где вера не нуждается в обосновании***. Сложность марксизма как целостной системы взглядов и превращение его в советский период в систему догм стали причинами того, что не только обыватель, но и сотрудники соответствующих кафедр относились к нему только как к религиозному учению. После падения советской власти наступило разочарование в марксизме, как в вере. И вполне естественно, что марксизм не оправдал себя в качестве религии, так как является научной концепцией, где нет места слепой вере как в естественную, так и в сверхъестественную силу: наука требует обоснования. Кроме того, марксизм есть материалистическое учение, которое не только признаёт объективную реальность, но видит её предметом понимания всей человеческой жизни, как индивидуальной, так и общественно-исторической.

Сама эта материальная жизнь не может быть рассмотрена вне конкретного человека, а он – отдельно от неё. В противном случае человек становится всего лишь частью дикой природы, не имеющей отношения к социуму. Человек, как существо биосоциальное, сам является и частью природы («Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, – телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе» [4, т. 3, 19]), и частью общества («Раз человек уже существует, он, как постоянная предпосылка человеческой истории, есть также её постоянный продукт и результат» [4, т. 26, ч. 3, 516]). Без человека нет и не может существовать никаких социальных связей и общества в целом. Но и человек, создавая вторую природу вокруг себя, мыслит себя, себе подобных, дикую природу в контексте социальных условий, то есть той системы общественных связей, в которой он живёт. У общественного человека нет непосредственной связи «индивид – природа», так же, как по мере роста общественного организма утрачиваются непосредственные связи «индивид-индивид»: они ***опосредуются системой общественных связей***, знаково, образно, понятийно отражаемой общественным сознанием.

Само же общественное сознание не является неким суммарным продуктом размышлений индивидов, но выступает неотъемлемой частью практической деятельности, и его производство «первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и материальное общение людей, в язык реальной жизни» [4, т. 3, 24]. В связи с этим понимание закономерностей социального движения требует такого подхода, который бы учитывал обе природы человека. До марксизма такая связь осуществлялась эклектикой воззрений абсолютизирующих одну из природ человека. Наиболее лаконично основу метода понимания общественного сознания социальной философии марксизма удалось выразить М.К. Мамардашвили: «Дело в том, что Маркс совершенно особо представлял себе социальные системы: в каждом случае он строил своё исследование так, что уже в исходном пункте имел дело с системами, реализующимися и функционирующими посредством сознания, то есть такими, которые содержат в себе свои же отображения в качестве необходимого элемента (или, иначе говоря, включают в себя сознание наблюдателя в качестве внутреннего эле-

мента собственного действия). Этого рода системами и были для него, по определению, социально-экономические системы. Отсюда оказалось возможным рассматривать сознание как функцию, атрибут социальных систем деятельности, выводя его содержание и формообразования из переплетения и дифференциации связей системы, а не из простого отображения объекта в восприятии субъекта» [3, 251].

Таким образом, только в марксизме удалось качественно иначе осмыслить общественно-исторический процесс и предложить метод постижения внутренних причин в самом социальном организме: «Каждый принцип имел особый век для своего проявления. Так, например, принципу авторитета соответствовал XI век, принципу индивидуализма – XVIII век… Но если, – чтобы спасти как принципы, так и историю, – мы спросим себя, далее, почему же данный принцип проявлялся в XI или в XVIII, а не в каком-нибудь другом веке, то мы неизбежно будем вынуждены тщательно исследовать, каковы были люди в XI веке, каковы они были в XVIII веке, каковы были в каждом из этих столетий потребности людей, их производительные силы, их способ производства, применявшееся в их производстве сырьё; каковы, наконец, были все те отношения человека к человеку, которые вытекали из всех этих условий существования. Разве изучать все эти вопросы не значит заниматься действительной земной историей людей каждого столетия, ***изображать этих людей в одно и то же время как авторов и как действующих лиц их собственной драмы***?» (курсив наш. – *Р.Д.*) [4, т. 4, 138].

Как видно, здесь нет никакой абсолютизации ни одной из сторон человеческой жизни. В рамках одной концепции оказываются диалектически соотнесёнными причины и следствия социальных действий, когда «действие не может быть больше, чем причина, ибо действие есть не более как обнаружение себя причины» [1, 213]. Только ***в целом*** изучаемая система отношений – общество как единый организм, где личность и общественный процесс есть две стороны одного и того же явления, – может дать ответы на вопросы о причинах тех или иных противоречий в обществе, источниках внутренней напряжённости и развития, одной из исторических форм которых является классовый антагонизм.

Именно с такой методологией Маркс подошёл к пониманию классовых отношений: он впервые не разрывает человека и его конкретное общественное бытие. Социальное противоречие не есть нечто внешнее по отношению к индивиду, оно настолько же его часть, насколько сам индивид вырастает во всём многообразии самых непохожих друг на друга межчеловеческих отношений, на которых лежит печать социальной несправедливости. Только Маркс ***впервые*** вводит требование понимать эти самые отношения как опосредованные всей системой общественных связей. Это условие главное, так как только так можно не упустить ту часть социальных связей, которые не существуют непосредственно как отношение «индивид-индивид» и которыми общество в основном живёт, формируя свои ценности. Марксом вводится особое понятие *превращённой формы* (*Vervandelte Form*) для обозначения такого рода общественных связей, в которых часть второй природы человека (вещь, явление) наделяется свойствами общественных отношений, и эти отношения уже воспринимаются индивидом как нечто оторванное от человеческой деятельности. В общественном сознании эти формы закрепляются в виде самостоятельных факторов социальной жизни, и, что самое главное, социальные связи «индивид – превращённая форма» мыслятся автономно. Осознание и часть осознанного рассматриваются в противопоставлении, поэтому ускользает причина социального противоречия. Это часто происходит в политологических и социологических исследованиях в силу свойств их предметов исследования.

Только благодаря понятию превращённой формы возможно научное осмысление целостности социального организма, потому

что это сегодня единственный инструмент для изучения социальной природы всех тех явлений и вещей, что мыслятся отдельно от общественного устройства, от социальной организации. В качестве примера, для наглядности, можно привести деньги, которые сознание обывателя наделяет могуществом настолько, насколько наблюдает в социальной практике возможности их обладателей и моральное унижение тех, кто испытывает в них недостаток. Деньги представляются источником роскоши, наслаждения, доступа к культуре, образованию и тому подобного, но от сознания индивида остаётся скрытым понимание главного, а именно что деньги и их распределение есть ***продукт*** социального устройства, а не наоборот. Не деньги осуществляют присвоение и обогащение, а сама социальная система такого распределения людей по нишам общественного производства, при котором одни потребляют за счёт других. В сознании обывателя всё наоборот, поэтому он и стремится не к пониманию причинно-следственных связей в социальной реальности, а слепо бежит за фетишем, за тенью, которая приобретает в его сознании магическую силу.

В рамках данной статьи мы не ставили задачу раскрыть все методологические достижения социальной философии марксизма, однако необходимо упомянуть и заложенный в марксизме принцип отношения к своему же творчеству, заключающийся в том, что ***марксизм стал первой системой в истории философии, не претендующей на конечность собственных положений***.

Метод Маркса, как и всякий иной метод, рождён спецификой исторически наличествующей системы общественных отношений, и потому он не вечен. Вопрос только в одном: насколько хватит его актуальности? Учитывая, что иного инструментария анализа общественных антагонизмов нам так и не предложено, а марксистская методология всё ещё способна указывать на их причины, срок в полтора столетия оказывается совсем немалым.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 2. М.: Мысль, 1971. 248 с.
2. Джонс Р. Политическая экономия народов // Экономические сочинения. Л.: Соцэкгиз, 1937. С. 320-321.
3. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. 414 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 50 тт. Тт. 3; 4; 25; 26; 28. М.: Издательство политической литературы, 1955–1981.
5. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962. 684 с.
6. Guizot F. Du Gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel. Paris, 1820. 332 c.
7. Thierry A. Dix ans d'etudes historiques. Bruxelles, 1835. 674 c.

# РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 165.172

***Даниелян Н.В.***
*Московский государственный педагогический университет*

## КОНСТРУКТИВИСТСКИЙ ПОДХОД И НАУЧНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ "ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА"

***N. Danielyan***
*Moscow Pedagogical State University*

## CONSTRUCTIVISM APPROACH AND SCIENTIFIC RATIONALITY IN INFORMATION-ORIENTED SOCIETY

*Аннотация*. В данной статье проводится сравнительный анализ основных философских утверждений конструктивизма и концепции "информационного общества". Автором развивается мысль, что идеи конструктивизма не полностью соответствуют современному научно-рациональному подходу к познанию, поскольку познающий субъект – это не система, замкнутая сама на себе, как считается в теории конструктивизма, а система, открытая миру. В статье делается вывод, что современное понимание научной рациональности во многом основано на концепции "информационного общества".

*Ключевые слова:* "информационное общество", конструктивизм, субъект, научная рациональность, рационально-познавательная деятельность.

*Abstract.* The article provides a comparative analysis of basic philosophical thesis of constructivism and the conception of "information-oriented society". The author develops the idea that the constructivism ideas do not fully correspond to the modern scientific and rational approach to the process of cognition. The subject of cognition can't be regarded as an inner closed system as it is stated in the theory of constructivism, but it's a system that is "open" to the world. The author makes a conclusion that the modern interpretation of scientific rationality is mostly based on the concept of information-oriented society.

*Key words:* information-oriented society, constructivism, subject, scientific rationality, rational and cognitive activity.

Появление компьютерных систем, названных интеллектуальными, и развитие такого направления, как искусственный интеллект, побудило по-новому взглянуть на проблему познавательной деятельности человека. Компьютерное моделирование мышления, использование методов математических и технических наук в его исследовании породило надеж-

© Даниелян Н.В., 2011.

ду на создание строгих теорий мышления. Л.А. Микешина отмечает, что «многие задачи познания переосмыслены теперь как задачи вычисления, подключения к банкам данных, что придало мышлению объёмность и масштабность, резко увеличило познавательный потенциал» [4, 360].

Современный этап общественного развития можно во многом охарактеризовать как "информационное общество", которое в некотором роде подразумевает цивилизацию, в основе развития и существования которой лежит особая нематериальная субстанция, условно именуемая информацией, обладающая свойством взаимодействия как с духовным, так и с материальным миром человека, что мы и наблюдаем в значительной степени в настоящее время. Попробуем рассмотреть конструктивистские тенденции на его примере.

В целом, конструктивизм в теории познания – это такой подход, в рамках которого считается, что человек в своих процессах восприятия и мышления не столько отражает окружающий мир, сколько активно творит, конструирует его. Этот подход развивается разными авторами на базе различных дисциплинарных областей: на базе генетической эпистемологии или психологии развития ребенка, – Жаном Пиаже [12; 13; 14], системной теории и кибернетики – Хайнцем фон Фёрстером [7; 8], антропологии – Грегори Бейтсоном [5; 6], психологии восприятия – Ульриком Найссером [11], психотерапии – Паулем Ватцлавиком [15; 16], когнитивной психологии – Эрнстом фон Глазерсфельдом [9], нейробиологии и когнитивной науки – Умберто Матураной и Франсиско Варелой [10]; существуют, разумеется, и иные версии. Внешний мир при этом не отвергается, и всё же познание более не определяется репрезентационалистским утверждением об объективном существовании внешнего мира. Это значит, что сознание субъекта более не обрабатывает полученную *извне* информацию и не разрешает *внешне* заданные проблемные ситуации. В основе концепции "информационного общества" лежит утверждение, что оно создаётся субъектом деятельности, то есть является его конструктом. Таким образом, оно является реальностью, зависимой от познающего субъекта.

Попробуем провести параллель между основными философскими утверждениями конструктивизма и концепциями "информационного общества".

1. В теории конструктивизма познание есть активный процесс конструктивной деятельности субъекта. Считается, что познание представляет собой, прежде всего, самостоятельный процесс: субъект только тогда располагает знанием, когда он произвёл его собственными операциями в когнитивном аппарате. Знание как результат процесса познания не есть отражение в смысле открытия внешней действительности, а скорее конструкция действительности. Тем самым на вопросы о предметной области познания (что мы можем познавать?) и о методах познания (как мы можем познавать?) невозможно ответить раздельно. Познавательный процесс и результат (знание) являются эквивалентными, мы можем познать только то, что сами "сделали". Применительно к любой из приведённых выше концепций "информационного общества" данный тезис полностью справедлив.

2. Конструктивизм полагает, что познание служит организации внутреннего мира субъекта, а не задачам описания объективной онтологической реальности. Считается, что знание есть конструктивно-понятийное образование, которое не должно вступать в конфликт с опытным миром. Эти конструкты согласуются не с онтологическим миром (в смысле репрезентации), они должны соответствовать только общей концепции опыта. Если эти понятийные образования, которые конструктивизм называет знанием, соответствуют действительности, то это означает лишь то, что такое знание помещается в опытном мире как в селекционном механизме и что из процесса обратной связи продуцируется подходящий путь обеспечения его выживания, соответственно приспособления. Познание как конструкция в этом смысле не означает, что под действительностью

следует понимать любую произвольно созданную фантастическую конструкцию, но конструкцию, которая не уничтожается сопротивляемостью мира и постольку "подходит", является "жизнеспособной", поскольку "функционирует". Но "информационное общество" является средой, искусственно произведённой человеком, в которой он живёт и функционирует, осуществляет познавательную деятельность в качестве субъекта. То есть данный термин конструктивизма опять же справедлив для рассматриваемого нами типа искусственной среды.

3. Далее теория конструктивизма утверждает, что научное познание, в конечном счёте, должно служить практическим целям. Э. фон Глазерсфельд [9] говорит о необходимости различения двух уровней. Во-первых, сенсомоторного уровня, который имеет дело с биологическим существованием и на котором целью, в конечном счёте, является выживание, поэтому можно говорить о полезности. Это положение несколько спорно с точки зрения "информационного общества", так как до конца не исследовано, насколько оно способствует выживанию человечества в современном мире, протеканию процессов коэволюции, поскольку имеет ряд отрицательных эффектов на Природу и человека. Второй уровень – рефлексивный, где речь идёт не о полезности, а о равновесии. Здесь имеется в виду жизнеспособность концепций, понятий, теорий. Эта жизнеспособность должна пониматься не только в структуре ментального, но, в конечном счёте, также и чувственного равновесия. Таким образом, главным внутренним критерием для научного познания, по мнению Глазерсфельда, является равновесие.

Из концепции "информационного общества" видно, что его слабая сторона заключается в понимании субъекта познания относительно взаимодействия с реальностью. По мнению Е.Н. Князевой, «субъект деятельности, активно создавая реальность и строя самого себя во взаимодействии с ней, не встречает никакого сопротивления от реальности, он буквально залипает в реальности, не чувствует границ между собственным опытом и реальностью как таковой» [1, 83]. То есть достижение равновесия, которое упоминалось выше, в подобном обществе практически недостижимо.

Модель реальности, конструируемая субъектом познания в современном мире, лучше всего будет рассмотреть на примере информационной культуры, которая неизбежно формируется в результате перехода к новому типу общества и влияет на становление современного типа рациональности. Необходимо отметить, что под информационной культурой общества понимают его способность эффективно использовать имеющиеся в распоряжении общества информационные ресурсы и средства информационных коммуникаций, а также применение для этих целей передовых достижений в области развития средств информатизации и информационных технологий.

Основными факторами развития информационной культуры современного общества являются [2, 166-167]:

- система образования, определяющая общий уровень интеллектуального развития людей, их материальных и духовных потребностей;
- информационная инфраструктура общества, определяющая возможности людей получать, передавать и использовать необходимую им информацию, а также оперативно осуществлять те или иные информационные коммуникации;
- демократизация общества, которая определяет правовые гарантии людей по доступу к необходимой им информации, развитие средств массового информирования населения, а также возможности граждан использовать альтернативные, в том числе зарубежные, источники информации;
- развитие экономики страны, от которого зависят материальные возможности получения людьми необходимого образования, а также приобретения и использования современных средств информационной техники.

Из приведённого примера следует, что конструируемая модель реальности является

теперь результатом взаимодействия субъекта познавательной деятельности с реальностью. Можно считать, что конструируемая нами картина реальности в чём-то соответствует самой реальности, что познающий субъект – это не система, замкнутая сама на себе (как считается в теории конструктивизма), а система, открытая миру, и что именно в этом заключается особенность познающих систем. Здесь важно отметить мнение В.А. Лекторского, который указывает, что в современной теории познания «граница между "внутренним" (то есть происходящим внутри познающего существа) и "внешним" (то есть окружающим реальным миром) снимается. Таким образом, познание должно быть понято как изначально включенное в реальность, а не противостоящее ей. Реальность существует на самом деле, а не является только лишь конструкцией познающего субъекта. И познание со всеми своими конструкциями имеет дело именно с реальностью" [3, 18-19]. Всё то, на что субъект рационально-познавательной деятельности может опираться во внешней данности – накопленная эмпирическая информация, логические нормы рассуждения, методологические правила и приёмы, имеющиеся теоретические схемы и модели, – выступает для него материалом, необходимым, но недостаточным условием для принятия определённых решений при выборе способов действия в рамках известной проблемной ситуации.

В пределах такого конструктивистского подхода и этические принципы человеческой деятельности претерпевают изменения. Этика с этой точки зрения не имеет ничего общего с поощрением и наказанием, с указаниями "что я должен делать". В "информационном обществе" человек как субъект познания и конструирующей деятельности решает сам, что он может делать, что желательно осуществить, исходя из его целей и ценностей и с пониманием глубочайшей собственной ответственности за грядущий результат, за становящееся целое. Подобный подход предполагает внутреннюю этику, собственную ответственность. Только на основе личной ответственности может строиться устойчивое самоорганизующееся целое в микросоциуме и в глобальном мире, в микроколлективе, в пределе, включающем только себя как творца и критика в одном лице, или в научном сообществе.

Мы приходим к выводу, что в "информационном обществе" конструирование не является самоцелью: человек конструирует не просто потому, что он хочет конструировать, а потому что он преследует свои цели. Цель конструирования подобного общества отсылает в будущее. Это – предвосхищение опыта, поскольку субъект исходит из того, что созданные им конструкции новой общественной концепции окажутся полезными и в дальнейшем. Подобная деятельность служит, прежде всего, тому, что субъект хочет установить контроль над тем, что он воспринимает, чтобы элиминировать какие-либо отклонения или возмущения от собственного предпочитаемого целевого состояния. Контроль предполагает модель вещи, которая подлежит контролю, но эта модель включает только те аспекты, которые релевантны целям субъекта и его действиям. В этом смысле субъект заботится о компенсации отклонений на своём пути достижения цели, то есть способен адаптироваться к изменяющимся обстоятельствам.

Исходя из концепции "информационного общества", прежде всего, следует назвать человеко-машинные системы в качестве основного средства, позволяющего удовлетворить перечисленные выше требования. Такие системы основаны на новой информационной технологии – вычислительном эксперименте. Его суть заключается в получении, переработке, использовании информации на основе создания и исследования математических моделей сложных объектов и процессов интеллектуальной системой "человек – компьютер", функционирующей в интерактивном режиме и реальном масштабе времени. Реальный объект заменяется его математической копией, и дальнейший "диалог" человека происходит уже непосредственно с данной моделью.

Порождение описанной интеллектуальной системы привело к созданию экспертной системы как важнейшего средства и направления автоматизации умственной деятельности, что объясняется рядом причин:

1) ориентацией на сложные задачи в неформализуемых областях;

2) предназначением для работы специалистов, не имеющих навыков программирования;

3) направленностью на решение практических задач и возможностью получения результатов, сравнимых и превосходящих те, которые могут быть получены экспертом – человеком.

Так как анализ содержания труда приводит к выявлению в нём формального и содержательного моментов и значительная часть труда поддаётся формализации, а потому может быть автоматизирована с помощью электронно-вычислительных средств, то экспертные системы явились первым шагом автоматизации содержательного момента в качестве систем искусственного интеллекта.

Системы искусственного интеллекта – самое фундаментальное обстоятельство, порождённое развитием информационной технологии, самый мощный стимул в её развитии. Они представляют собой совмещение субъекта познания, средств деятельности и объекта познания в едином цикле, так как уже более не требуется посредник между пользователем и компьютером. Программно-аппаратные средства, интерфейс напрямую связывает непрограммирующего специалиста и компьютер, так как последний ориентирован уже не просто на данные, а на знания.

Более того, новая информационная технология социализирована и гуманизирована, ибо включает в сферу своих непосредственных интересов социальные коммуникации, речевое общение, язык, моделирование и реализацию отдельных психологических и логических процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле её возможных состояний. И средством подобного взаимодействия служит язык в качестве системы, которая сама себя создаёт.

Восприятие, как и язык, – это тоже не пассивный, а активный процесс. Известный психолог У. Найссер в своих исследованиях, проведённых в 1970-х гг., показал, что воспринимаемое поступает в мозг не в чистом, первозданном виде, “как оно есть там снаружи”, а ложится на предуготовленную схему, которую он назвал *форматом*. Сам существующий на данный момент формат задаётся всей суммой предыдущих актов восприятия, что свидетельствует о самоорганизации познавательного процесса и его гибкой приспосабливаемости, исходя из предшествующего опыта. «Информация, заполняющая формат в какой-то момент циклического процесса, становится частью формата в следующий момент, определяя то, как будет приниматься дальнейшая информация» [11, 75].

Такие представители конструктивизма, как Ж. Пиаже, Х. фон Фёрстер, Ф. Варела, указывали, что если хочешь познать, научись действовать. По их мнению, процесс восприятия и познания живым существом окружающего мира есть реализация себя субъектом в качестве живой системы, производство им собственных операций, освоение окружающего мира через открытость к нему и замкнутость от него, изменение себя через мир и мира через себя, то есть взаимное конструирование.

Традиционная наука базируется на утверждении, что мы можем наблюдать мир как объективную реальность, таким, как он есть. Вместе с тем уже в классической эпистемологии утверждалось, что субъект познания может смотреть, но не видеть, слушать, но не слышать, искать смысл, но его не находить, то есть наше познание теоретически нагружено. То, что мы видим, слышим, понимаем, определяется нашими *предустановками* и нашим *предзнанием*, конструктами нашего сознания. Неклассическая эпистемология добавляет к этому, что субъект познания и объект его познания составляют единую систему, взаимно детерминируют друг

друга. Нет наблюдения без наблюдателя, нет восприятия без воспринимающего, нет познания без познающего. Кроме того, познавательные способности самого субъекта определены его телесностью и тем окружающим миром, в который он встроен. Человек – эволюционно сформированное существо, ему доступен мир средних измерений, к нему он адаптационно приспособлен.

Таким образом, субъект познания становится включённым в познавательный процесс в качестве особого, интегрированного компонента. В результате реализации с помощью информационных технологий комплексных программ объект познаётся в результате взаимозависимых наук, между которыми стёрты жёсткие разграничительные линии, и полученные картины реальности предстают в качестве фрагментов целостной общенаучной картины мира. Как можно видеть, всё это и есть определение современного типа рациональности.

Современная научная рациональность расширяет поле рефлексии над деятельностью. Она учитывает соотнесённость получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причём эксплицируется связь внутринаучных целей с вненаучными, социальными ценностями и целями. Современная наука дисциплинарно организована. Она состоит из различных областей знания, взаимодействующих между собой и вместе с тем имеющих относительную самостоятельность. Это позволяет рассматривать науку как сложную самоорганизующуюся систему, которая в своем развитии порождает все новые относительно автономные подсистемы и новые связи, управляющие их взаимодействием. Историчность системного комплексного объекта и вариабельность его поведения предполагают широкое применение особых способов описания и предсказания его состояний – построение сценариев возможных линий развития системы в точках бифуркации. С идеалом строения теории как аксиоматически-дедуктивной системы всё больше конкурируют теоретические описания, основанные на применении метода аппроксимации, теоретические схемы, использующие компьютерные программы, и т. д. То есть во всех аспектах исследовательской деятельности имеет место процесс информатизации.

Эксперимент, основанный на энергетическом и силовом взаимодействии с исторически развивающейся системой, в принципе, не позволит воспроизводить её в одном и том же начальном состоянии. Сам акт первичного "приготовления" этого состояния меняет систему, направляя её в новое русло развития, а необратимость процессов развития не позволяет вновь воссоздать начальное состояние. Поэтому для уникальных развивающихся систем требуется особая стратегия экспериментального исследования. Их эмпирический анализ осуществляется чаще всего методом вычислительного эксперимента с помощью электронно-вычислительных устройств, что позволяет выявить разнообразие возможных структур, которые способна породить система. Здесь налицо процесс компьютеризации.

В междисциплинарных исследованиях наука, как правило, сталкивается с такими сложными системными объектами, которые в отдельных дисциплинах зачастую изучаются лишь фрагментарно, поэтому эффекты их системности могут быть вообще не обнаружены при узкодисциплинарном подходе, а выявляются только при синтезе фундаментальных и прикладных задач в проблемно-ориентированном поиске. Объектами современных междисциплинарных исследований всё чаще становятся уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. Такого типа объекты постепенно начинают определять и характер предметных областей основных фундаментальных наук, детерминируя облик современной научной рациональности.

Хотелось бы сделать вывод, что "информатизацию общества", в принципе, надо трактовать как развитие, качественное совершенствование, радикальное усиление с помощью современных информационно-

технологических средств когнитивных социальных структур и процессов, что и позволяет существовать современному пониманию научной рациональности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Князева Е.Н. Информационный, конструктивистский и самоорганизационный подходы к объяснению познания // Философия науки. Вып. 15. М., 2010. С. 74-90.
2. Колин К.К. Фундаментальные основы информатики: социальная информатика. М.: Академический проект; Деловая книга, 2000. 350 с.
3. Лекторский В.А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии. 2005. № 8. С. 11-21.
4. Микешина Л.А. Философия науки: Учебное пособие. М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2006. 440 с.
5. Bateson G. A Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind. New York: A Cornelia & Michael Bessie Book, Harper Collins, 1991. 450 p.
6. Bateson G. Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine Books, 1972. 542 p.
7. Foerster H. von. Cybernetics of Cybernetics. Minneapolis, Minnesota: Future Systems, 1996. 210 p.
8. Foerster H. von, Pörksen B. Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners: Gespräche für Skeptiker. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag, 1998. S. 67-71.
9. Glasersfeld E. von. Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning. London: Falmer Press, 1996. 213 p.
10. Maturana H. and Varela F. Autopoietic Systems: A Characterization of the Living Organization. Biological Computer Lab Report 9.4, University of Illinois, Urbana IL, 1975. P. 187-196.
11. Neisser U. Cognition and Reality. Principles and Implications of Cognitive Psychology. San Francisco: Freeman, 1976. 230 p.
12. Piaget J. Biologie und Erkenntnis. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1983. 506 S.
13. Piaget J. The Construction of Reality in the Child. London: Routledge & Kegan Paul, 1968. 304 p.
14. Piaget J. The Principles of Genetic Epistemology. New York: Basic Books, 1972. 580 p.
15. Watzlawick P. Die erfundene Wirklichkeit. München: Piper Verlag, 1981. 252 S.
16. Watzlawick P. How Real is Real? New York: Random House, 1976. 267 p.

УДК: 316:1

**Журавлёва И.А.**
*Иркутский государственный университет*

# СОЦИАЛЬНАЯ САМООРГАНИЗАЦИЯ КАК ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВА ЗНАНИЙ (СОЦИОСИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД)

**I. Zhuravleva**
*Irkutsk State University*

# SOCIAL SELF-ORGANIZATION AS A PROCESS OF FORMATION OF THE KNOWLEDGE SOCIETY (SOCIAL-SYNERGETIC APPROACH)

*Аннотация.* В настоящей статье рассматривается проблема применения синергетических идей в социальном познании, раскрывается роль социальной синергетики как одной из методологических основ социогуманитарных наук. С позиции социосинергетического подхода общество знаний рассматривается как новая форма социальной организации (социального порядка), возникающая в процессе самоорганизации социума. Обозначена основная специфика процессов социальной самоорганизации в обществе знаний, связанная с возрастанием значения в них субъективного фактора, что обусловлено потребностью людей в развитии и реализации познавательных способностей и интересов, воспроизводстве и производстве нового знания.

*Ключевые слова:* синергетика, социальная синергетика, социальная самоорганизация, социальная организация, общество знаний.

*Abstract.* The article considers the problem of application of synergetic ideas in social cognition. The author defines the role of social synergetic as one of the methodological basis of social and humanitarian sciences. According to the social-synergetic approach the phenomenon of “society of knowledge” is regarded as a new form of social organization (social order) appearing in the process of social self-organization. The author reveals some peculiarities of social self-organization in the so-called “society of knowledge” that is strictly connected with the growing importance of subjective factor due to the people’s need in the further development, production of knowledge, their cognitive abilities and interests.

*Key words:* synergy, social synergy, social self-organization, social organization, society of knowledge.

Современный этап общественного развития, связанный с постепенным переходом к обществу знаний, актуализирует проблему поиска исследовательских подходов, позволяющих наиболее адекватно осмыслить транзитивные процессы общественного развития. Развитие современной науки, характеризующееся фундаментальным пересмотром классических и неклассических парадигм познания явлений природы и общества, направлено на создание научной картины мира, отвечающей современным требованиям. Если для индустриальной эпохи характерно представление о мире как о статичной иерархии систем, формируемое в границах линейного мышления, то во второй половине XX в. происходит радикальный сдвиг мышления от исследования статики состояния систем и структур к осмыслению процессов их эволюционной динамики. Новые парадигмальные поиски определили ориентацию традиционной науки в направлении неклассического знания. Перенос центра внимания со «ставшего» на «становящееся» стал одной из главных причин формирования синергетики как постнеклассического научно-исследовательского направления.

Привлекательность синергетических идей, активное их распространение в современной науке связаны с глубокими изменениями в самой реальности, неизбежно порождающими фундаментальные изменения во взглядах на мир. Синергетическое мировидение представля-

© Журавлёва И.А., 2011.

ет собой своеобразный феномен. Утверждая принципы нелинейного мышления и стремясь к восприятию всего многообразия подходов к процессу познания, оно выступает попыткой рациональным способом постичь то, что не было прежде предметом познания – хаос, порядок, становление, иными словами, рационально объяснить нерационально устроенный мир. Синергетический стиль мышления и соответствующая ему методология социального познания ведут к формированию теоретической модели социального развития, создающей новый образ мира, как открытого и сложноорганизованного целого, непрерывно возникающего и изменяющегося, эволюционирующего по нелинейным законам. Однако оформление синергетики не означает крах прежней научной парадигмы и конец классической картины мира, которая не утрачивает монополию в претензии объяснить мир своими методами. Правильнее говорить о неком методологическом синтезе в рамках современной картины мира, осуществляемом в синергетическом мировидении и представляющем собой последовательный этап формирования нового парадигмального неклассического знания.

Показательной тенденцией развития синергетики в последнее десятилетие является активное проникновение её идей и смыслов в области наук о человеке, обществе и культуре и выделение такой её прикладной отрасли, как социальная синергетика, или социосинергетика. По мнению О.А. Музыка, влияние синергетики на социальное познание определяется следующими обстоятельствами: «…с одной стороны, тем, что она значительно трансформирует общие представления о развитии социума, а с другой – позволяет создать универсальные для разных социальных наук объяснительные модели, которые обнаруживают глубинную общность социальных процессов самой разной природы как процессов социальной самоорганизации, сопрягаемых с общеэволюционной логикой мироупорядочения» [5, 149]. Возможности социальных интерпретаций с позиции синергетической парадигмы раскрываются в исследованиях таких известных российских учёных, как В.С. Степин, Н.Н. Моисеев, К.Х. Делокаров, Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, А.Н. Назаретян, В.И. Аршинов, Г.А. Котельников, В.В. Василькова и др. Необходимо отметить, что распространение синергетического мировоззрения в науке происходит неоднозначно. У социосинергетики как новой области научных исследований появляется большое число как сторонников, так и оппонентов, по-разному осмысливающих идею применения синергетических категорий и методов естествознания для экспликации социальных явлений и процессов. Поэтому преждевременно говорить о возникновении целостной теории социальной самоорганизации или теории социосинергетики. Но уже сейчас представляется возможным определить перспективы новой синергетической парадигмы, способной предстать в виде постнеклассического методологического основания социального познания, и её потенциальности в плане формирования целостной концепции развития как сложной самоорганизующейся нелинейной системы.

Мы исходим из возможности и целесообразности применения категорий и принципов самоорганизации к социальной материи, с учётом степени её большей сложности и большего числа уровней упорядоченности. Не претендуя на исчерпывающее решение проблемы самоорганизационных механизмов социального изменения, мы представим своё видение специфики современной социальной самоорганизации в контексте проблематики формирующегося общества знаний.

Интерпретация социальной реальности в контексте универсальных законов самоорганизации, как синтез классических характеристик и неклассических черт нового социального мировидения, может быть представлена следующими основными положениями:

– общество рассматривается как открытая самоорганизующаяся система, способная эффективно перерабатывать потоки внешних воздействий и источников развития, будь

то природные ресурсы, потоки капитала, новые технологии, социальные, культурные инновации. Открытость системы, как одна из ключевых характеристик нелинейных самоорганизующихся систем, означает такое их свойство, при котором система имеет возможность непрерывного обмена веществом, энергией и информацией с окружающей средой;

– открытые системы характеризуются нелинейностью социальных процессов, которая рассматривается как многовариантность и непредсказуемость перехода системы из одного состояния в другое. Нелинейные системы обладают потенциалом непредсказуемых флуктуаций – случайного отклонения самоорганизующейся системы от нормы. Однако, применяя принцип дополнительности, можно просчитать вероятные пути после точки бифуркации и направить ход развития системы в желаемом направлении. Это возможно, если рассматривать общество как самоорганизующуюся систему, важнейшим элементом которой является мыслящий человек;

– идея нелинейности социальной среды, выступающая важнейшим условием самоорганизации системы, предстаёт как объясняющий мотив многообразия исторического развития, когда на одном временном отрезке сосуществуют социальные системы с различным уровнем цивилизационного развития, при этом социальные системы в своей основе имеют общую эволюционную модель;

– основные свойства самоорганизации социальных объектов связаны с дифференциацией и интеграцией элементов организационной системы, изменением взаимосвязей между ними. Они способствуют появлению на микроуровне флуктуаций, приводящих к появлению новых качеств в точках «разветвления» возможных путей эволюции системы. Эта точка во времени в синергетике именуется *точкой бифуркации*, а идеал будущего – *аттрактором*. Аттрактор представляет собой некую целостную совокупность внешних и внутренних условий, которые способствуют осуществлению «выбора» самоорганизующейся развивающейся системой одного из возможных вариантов дальнейшего устойчивого развития;

– с появлением нескольких альтернативных путей развития социальной системы связано рождение нового социального порядка, при этом один из них становится более предпочтительным. Так реализуется выбор будущего, превращающий один из проектов развития в общественную норму, что придаёт нормативный характер и связанной с ним картине прошлого.

Таким образом, в современном мире любое общество можно рассматривать как сложноорганизованную открытую систему, обладающую исключительной динамичностью, интегративностью, многовариантностью и альтернативностью развития. Последняя из указанных качественных характеристик приобретает особое значение в современном обществе, переживающем переломный, критический момент неопределённости будущего, когда осуществляется выбор из спектра возможностей: либо социальная система формирует новый социальный порядок, либо поддерживает существующий порядок, либо продолжает сохранять свою неустойчивость до новой точки бифуркации – «разветвления» возможных путей эволюции системы. Современное общество, как своеобразный антипод традиционных обществ, по мнению В.С. Степина, подошло «... к той “точке бифуркации”, за которой может последовать переход цивилизации в новое качественное состояние. Какое направление эта система выберет, какой характер будет иметь её развитие – от этого зависит не только статус науки в обществе, но само существование человечества» [8, 4].

Таким новым качественным состоянием современной цивилизации, на наш взгляд, является формирующееся общество знаний, которое можно рассматривать как новый цивилизационный феномен и как перспективу общественного развития. Общество знаний является той моделью системы человеческого бытия, которая позволяет адекватно реагировать на воздействие нелинейно раз-

вивающегося мира. Исследование феномена общества знаний, дифференцированного по своей сути и формам социального явления, может быть осуществлено с позиции социосинергетического подхода, как комплексного интегративного подхода рассматривающего всё многообразие проблем сущности, эволюции и перспектив развития общества и человека. Обосновывая целесообразность его применения, следует обратиться к самой сути интегративных подходов, связанных с ними научной методологии и мировоззрения, которая заключается, прежде всего, в стремлении человеческого познания к целостности восприятия мира и общества. Иными словами, в основе интегративных подходов – принцип дополнительности в науке, впервые сформулированный Н. Бором. Согласно этому принципу, в иерархии систем и подсистем следует установить некоторую точку отсчёта, по отношению к которой ветви оппозиций развиваются прогрессивно или регрессивно. Иначе говоря, мы можем смоделировать развитие ветвей оппозиций в прогрессивном направлении в отношении той точки отсчёта, которую мы определили. Такой точкой отсчёта для нас является рассмотрение общества знаний как новой формы социальной организации, сквозь призму процессов самоорганизации социума.

Осмысление процессов самоорганизации и организации социальных систем можно отнести к существенным практическим достижениям социосинергетики. Социосинергетика, оперируя соотносимыми понятиями «самоорганизация» и «организация», выделяет в их определении как общее начало – упорядочение, так и различие. Основатель синергетики Г. Хакен рассматривает самоорганизацию как процесс обретения системой, без специфического воздействия извне, какой-то пространственной, временной или функциональной структуры. Под специфическим внешним воздействием понимается такое, которое навязывает системе структуру или функционирование [9]. Представители российской синергетической школы Князева Е.Н. и Курдюмов С.П. определяют самоорганизацию следующим образом: «… процесс спонтанного упорядочивания (переход от хаоса к порядку), образования и эволюции структур в открытых нелинейных схемах» [3, 33]. Иными словами, самоорганизация представляет собой установление организованности за счёт согласованного взаимодействия компонентов внутри системы при отсутствии упорядочивающих воздействий со стороны внешней среды. Такая трактовка требует рассмотрения понятия «организация», которое в концепциях самоорганизации раскрывается в двух основных значениях: 1) как внутренняя упорядоченность, структура целого; 2) как совокупность согласующихся процессов или действий, ведущих к образованию и совершенствованию такой структуры. Мы будем исходить из расширенного понимания социальной организации как неотъемлемого свойства, атрибута материи, когда под *организацией* понимается определённое структурное образование, взаимодействие частей целого и тип связей. Организация описывает базовые отношения, конституирующие систему как целое и определяющие её суть. Организация ориентирована на сохранение устойчивости и с этой точки зрения представляет собой внутрисистемный механизм её поддержания, обеспечивающий функционирование и развитие объекта без нарушения его целостности и качественной определённости. Как полагает А. Рапопорт, «именно в организованности (согласованном взаимодействии частей) системы заключается её способность сохранять своё тождество» [6, 103]. Этот важный критерий выступает основанием идентификации изменений системы, её качественного состояния (сохранившегося или изменившегося во времени), степени упорядоченности. Достижение состояния упорядоченности может быть результатом как спонтанных, стохастических процессов, так и следствием целенаправленных сознательных действий человека. В первом случае мы имеем дело с самоорганизацией как процессом установления в системе порядка за счёт кооперативного действия и связей её компонентов, ко-

герентного взаимодействия, не являющегося следствием какого-либо целеполагающего управленческого воздействия. Во втором случае – с организацией как деятельностью, относящейся к особому типу отношений коммуникационного характера, обеспечивающей принятие решений. В этом смысле понятие «организация» частично совпадает с понятием «управление», хотя не исчерпывает его. По мнению В.Л. Романова, организованным, то есть упорядоченным, является такой социум, «который открыт для творчества индивидов, восприимчив к возникающим при этом инновациям и реагирует на них структурными изменениями, расширяющими возможности креативного обновления своего компонентного состава и повышающими общую устойчивость в динамической внешней среде» [7, 40]. В такой интерпретации организация рассматривается как упорядоченная целостность, организованность объекта, основанная на самоорганизации спонтанных проявлений человеческой индивидуальности, а хаос разнонаправленных действий людей на микроуровне порождает порядок на макроуровне.

На наш взгляд, понимание социальной организации, возникающей в процессе самоорганизации социума, даёт ключ к интерпретации возможности перехода к более сложному порядку и движущих сил социального развития – как внешних, в виде реакции открытой по своей природе социальной системы на различные стимулирующие факторы, так и внутренних, в форме спонтанных изменений структуры системы. Мы полагаем, что общество знаний можно рассматривать как новую форму социальной организации (социального порядка), в основе которой лежат процессы самоорганизации социума, тем более что в современной социальной практике активно проявляются развитые самоорганизационные структуры, формы и механизмы, позволяющие обществу преодолевать точки бифуркации с наименьшими издержками и реализовать сценарий эволюционного развития, связанный с переходом к обществу знаний. Исходя из этого, мы выявим основную специфику процессов самоорганизации в формирующемся обществе знаний.

В эвристическом плане наибольший интерес представляет исследование специфики социальной самоорганизации с позиции социосинергетики, представленное в работах В.П. Шалаева, В.С. Карпичева, В.Л. Романова, В.А. Вагурина, О.А. Музыка и др. По мнению В.А. Вагурина, проявления специфики социальной самоорганизации многообразны, но существенные основы этих проявлений можно представить в виде трёх, самых общих:

– первая основа – динамика человека как творческой составляющей эволюции социальной материи и как диссипативной структуры. Человек – не просто пассивный объект и самоорганизующийся результат эволюции, он – творец социальной эволюции и самого себя;

– вторая основа – воздействие на развитие творческих сил человека и локальных социальных систем коэволюции социобиологической и социокультурной сред;

– третья основа – динамический синтез социальной самоорганизации и организации, выступающий одним из необходимых и достаточных условий прогресса любого общества [1].

Приведённая, в самом общем виде, интерпретация специфики социальной самоорганизации актуализирует значение субъективного фактора, включённого в процессы современной социальной самоорганизации и оказывающего существенное влияние на их динамику и направленность. Наряду с объективными факторами социальной самоорганизации, субъективные их формы, такие, как разум, воля – взаимодействующих друг с другом индивидов и социальных групп, – получают всё большее значение. Само понимание “совместного действия” (кооперативного действия), составляющего основу самоорганизационных процессов, невозможно свести исключительно к воздействию на людей внешних объективных факторов. Достижение кооперативного эффекта в социуме связано, прежде всего, с деятельностью людей, не сводимой при этом лишь к своим эмпирическим

формам осознанных и целенаправленных действий по достижению какой-либо цели. Напротив, в основе этих действий лежит присущая людям способность к саморазвитию, самоактуализации и самопреобразованию, которые служат главными источниками творчества в окружающем мире. Человек, как творец эволюции социальной материи, способен расширять границы своего существования, преодолевать притяжение окружающего материального мира и создавать на этой основе новую социальную реальность. Общество становится таким, каким его создаёт человек в процессе творчества. Синергетика, исследуя это – феномен, оперирует понятием фракталов (фрактальных объектов), обладающих свойством самоподобия или масштабной инвариантности [3; 4].Отдельно взятый, малый фрагмент структуры такого объекта подобен другому, более крупному фрагменту или структуре в целом. В таком контексте поведение человека характеризуется устойчивыми, повторяющимися через определённые промежутки времени, воспроизводимыми поведенческими структурами – паттернами, а также самоподобием этих структур на разных уровнях организации «человек – общество». То есть характер процессов на уровне больших масштабов определяется процессами на уровне малых масштабов, и наоборот. В интерпретации теории самоорганизации речь идёт о том, что хаос разнонаправленных свободных воль (случайность) на микроуровне порождает порядок, генеральную согласованность исторической закономерности на макроуровне. Е.Н. Князева отмечает: «Личность определённым образом встроена во внешнее изменчивое окружение, вовлечена в динамические потоки производства себя и своего ближайшего и более отдалённого мира, в цепи самотрансформации под влиянием тех ситуаций, в которых она оказывается. Периодически погружаясь в тёмные бездны хаоса, личность претерпевает каскады кристаллизации своих чувств и знаний, своего таланта и мировоззрения, постоянно самообновляется» [2]. Таким образом, творчество отдельной личности может рассматриваться в качестве основы для новых формообразований и развития общества в целом.

Более того, мы полагаем, что в условиях возрастающей роли знания в социальной эволюции и формирования общества знаний субъективный фактор в процессе социальной самоорганизации будет играть ещё большую роль. Основания для подобного убеждения даёт современная социальная практика, примечательной особенностью которой является самоорганизующийся социум, всё активнее заявляющий о себе, претендующий на перераспределение власти и общественных ресурсов, всё более отчётливо формулирующий свои представления о перспективах общественного развития. Но самое важное, на наш взгляд, состоит в том, что динамика, специфика и формы современных самоорганизационных процессов во многом определяются потребностью людей в развитии и реализации познавательных способностей и интересов, воспроизводстве и производстве нового знания. В целом образуется некая векториальная сумма всех стремлений людей, которая, стихийно складываясь, в обществе знаний приобретает черты определённой закономерности. Отметим, что процесс познания и производства новых знаний носит негэнтропийный характер и выступает в качестве основы социальной самоорганизации. В результате осмысления информации, производства нового знания и структурирования этим знанием собственного социального опыта социум приобретает определённое качество, с одной стороны, соответствующее возникающему социальному порядку-обществу знаний, с другой стороны, способствующее его становлению и развитию.

В заключение отметим, что расширение теоретических и эмпирических знаний о содержании и стратегиях социальных практик самоорганизации в условиях формирующегося общества знаний является актуальной задачей социально-гуманитарных наук. Отмеченные в предлагаемой статье проблемы пока ещё недостаточно чётко артикулированы и не стали предметом широкого

дискурсивного анализа. Однако динамика современного социального развития, актуализирующая контекст тезиса об обществе знаний, выявляет необходимость их систематического обсуждения.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вагурин В.А. Синергетика эволюции современного общества / Послесл. М.П. Семесенко, Н.Н. Скороходова. Изд. 3-е, стереотипное. М.: КомКнига, 2007. 216 с.
2. Князева Е.Н. И личность имеет свою динамическую структуру. [Электронный ресурс] // Сайт С.П. Курдюмова. Синергетика [сайт]. URL: http://www. spkurdyumov.narod.ru/KHYAZEVA1.htm (дата обращения 22.09.2011).
3. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики: Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. СПб.: Алетейя, 2002. 414 с.
4. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Человек, конструирующий себя и своё будущее. Изд. 2-е, стереотипное. М.: КомКнига, 2007. 232 с.
5. Музыка О.А. Ценностно-оценочный фактор в контексте социосинергетической парадигмы. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2006. 240 с.
6. Рапопорт А. Мир созревшая идея. Дармштадт: “Дармштадтер Блаттер”, 1993. 243 с.
7. Романов В.Л. Социальная самоорганизация и государственность. М.: РАГС, 2003. 290 с.
8. Степин В.С. Новые ориентиры цивилизации // Экология и жизнь. 2000, № 4 (16). С. 4-7.
9. Хакен Г. Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным системам. М.: КомКнига, 2005. 248 с.

УДК 800.732

**Истомина О.Б.**
*Ангарская государственная техническая академия*

# БИЛИНГВАЛЬНЫЕ КОММУНИКАЦИИ КАК УСЛОВИЕ ТОЛЕРАНТНОЙ КУЛЬТУРЫ

**O. Istomina**
*Angarsk State Technical Academy*

# BILINGUALS COMMUNICATIONS AS A CONDITION OF TOLERANT CULTURE

*Аннотация*. В современных поликультурных и полилингвальных условиях принципы толерантной культуры проявляются в умении принимать расхождения национально-специфических практик, национальных стереотипов коммуникативного поведения. Билингвизм, как одна из форм межкультурного взаимодействия, является средой формирования толерантно ориентированной личности и обеспечивает осознание ценности своей национальной культуры и её языка, что, в свою очередь, определяет осознание ценности иной культуры и инофонной речи.

*Ключевые слова:* билингвальные коммуникации, толерантность, интолерантность.

*Abstract.* Due to the modern multicultural and multilingual conditions the principles of tolerant culture are revealed in the ability to accept the differences of national practices, national stereotypes of communicative behaviour. The phenomenon of bilingualism as a form of intercultural interaction can be regarded as an environment of formation of a tolerant person and it provides the comprehension of value of others national cultures and other languages.

*Key words:* bilinguals' communications, tolerance, intolerance.

Язык – это саморегулирующееся и самопорождающееся социальное образование, отражающее быт и нравы носителей, воздействующее на мировосприятие или этническую психологию. Языковая матрица является своеобразным результатом осмысления мира, а познание языковой картины мира – основой полного знакомства с любой культурой. Согласно данным последних переписных периодов, на территории Российской Федерации функционируют более 140 языков. Многонациональность в пределах одного географического пространства обусловливает высокий уровень мозаичности населения, а значит, создаёт условия для межкультурного, межнационального и, конечно, межъязыкового взаимодействия.

Результатом исторического развития человеческого общества, контактов народов явились двуязычные и многоязычные ситуации. Билингвизм, или двуязычие (от лат. *bi- / bis- – дважды* и *lingua – язык*) – это использование двух и более языков в рамках одного социума. Вследствие прямого соотношения языка с историей общества, проблема двуязычия отвечает требованиям актуальности для целого ряда современных наук.

Возникновение билингвальных коммуникаций относится ещё к первобытному обществу, вторая стадия билингвизма отнесена к эпохе рабовладельческой формации (в форме латинско-греческого двуязычия). В эпоху средневековья, когда широкое распространение получили священные канонические тексты, а церковная инквизиция имела неограниченную власть, билингвизм отличался особой религиозно-дидактической направленностью, а крестовые походы в феодальный период укрепили его позиции. Эпоха Ренессанса, славившаяся рядом географических открытий, расширила знания людей о мире и вместе с тем обнаружила множество различных неизвестных языков. С конца XVII столетия активизируется процесс интенсификации языковых взаимодействий как результат развития различных форм межнацио-

© Истомина О.Б., 2011.

нальных отношений. Знакомство с «чужими» культурами и чужеродными уникальными реалиями стало основополагающей причиной заимствований, семантических калек, инклинаций, возникновения сходных звуков и процессов изменения языковой структуры. В эпоху капитализма знание нескольких языков стало признаком «высшего» сословия, а уже в середине XX в. дух космополитизма подтвердил желание расширять языковые рамки. Сегодня многоязычие – органичная часть общественного функционирования языков. Рост цивилизации, развитие научной мысли, достижения в различных сферах жизнедеятельности усилили потребность всего мирового сообщества в обмене научной, профессиональной информацией. Данная потребность человечества является основным фактором сохранения и развития билингвизма в современном мире.

В отечественном языкознании и социолингвистике билингвизм трактуется неоднозначно. Критерием, различающим позиции научных аспектов, представляется степень владения языками. Так, например, в определении В.А. Аврорина, билингвизм – это «приблизительно одинаково свободное активное владение двумя языками; двуязычие начинается тогда, когда степень знания второго языка приближается вплотную к степени знания первого» [1, 51]. По мнению О.С. Ахмановой, билингвизмом можно назвать только «одинаково совершенное владение двумя языками» [2, 125], а по утверждению Ю.Д. Дешериева – в билингвальной ситуации «…степень совершенства владения вторым языком может быть различна. Абсолютно одинаковое знание двух языков наблюдается очень редко», поэтому билингвизмом называется «…знание одним лицом, группой людей, частью народности или целой народностью, кроме своего родного, еще одного языка» [3, 74].

Очевидно, что расхождения по принципу «степень владения вторым языком» определяют необходимость изучения билингвальных коммуникаций с позиций как минимум двух аспектов – собственно лингвистического и социологического. При этом, подчеркнём, дефиниции В.А. Аврорина и О.С. Ахмановой – из лингвистики, а Ю.Д. Дешериева – из социологии языка.

Наличие в современной социолингвистике широкой типологии билингвизма позволяет данное явление трактовать максимально широко, тем более что случай полного владения большей частью населения двумя распространёнными в данном социуме языками и использования обоих языков без затруднений (не смешивая ни фонетическую, ни лексическую, ни морфологическую, ни синтаксическую системы языков) достаточно редок. Более того, результаты психолингвистических исследований говорят о том, что полное и автономное (без смешения) владение двумя языками превышает психические возможности обычного человека: «при массовом и относительно полном двуязычии использование двух разных языков в тождественных ситуациях оказывается избыточным, функционально неоправданным» [5, 105].

Значение билингвальных коммуникаций в современном обществе объясняется тем, что общение между народами может способствовать обогащению контактирующих языков. Взаимосвязь культур в определённой географической местности определяет то, чему одна группа научается у другой, а также то, что в лексике каждой группы нуждается в восполнении путём заимствования.

Кроме того, в условиях межкультурного взаимодействия отчётливо проявляется отношение респондента к своему родному, а также к мажоритарному (языку большинства) языкам. Эта позиция, в свою очередь, является детерминантой к процессу осмысления этнической/национальной принадлежности, которая участвует в очень важном процессе формирования современной толерантной личности и, как следствие, толерантной культуры.

Здравомыслов А.Г. предлагает типологию вариантов понимания, осмысления этнопринадлежности, среди которых:

- *сакральное* понимание, при котором национальность понимается как дарованное

свыше (от природы или от Бога) нечто константное, что не поддаётся изменениям;

- *этно-историческое* осмысление, предписывающее способность сохранять национальную память о предках, о Родине и т. п.;

- *патриотическое восприятие* воспитывает в человеке гордость за свою национальность;

- *социально-политическое представление* основано на объединяющей способности национальности, что позволяет людям «добиваться общих целей»;

- «национальность разъединяет людей»;

- *общегражданское отношение* даёт человеку право выбора своей национальности [4, 25].

В современных условиях особой актуальностью отличаются первые из предложенных А.Г. Здравомысловым типы. Принятие национального статуса личностью формирует адекватную самооценку, уважительное отношение к родному языку, как зеркалу национальной культуры, как способу выражения национальной самобытной картины мира.

Языковая картина мира участвует в формировании личностных характеристик, особенностей мировосприятия, мироощущения, социальной перцепции и категоризации. Языковая личность складывается при взаимодействии нескольких компонентов, среди которых признаком обязательности обладают когнитивно-эмоциональный, лингвопрагматический, интенционально-аксиологический компоненты. Первый в перечне компонент «подчеркивает связь рационального и эмоционального в языке, личности, сознании, поведении и коммуникации, отражая сознательное, эмоционально оформленное отношение к родной и инофонной культурам…» [7, 113]. Лингвопрагматический компонент ориентирован на успех практической коммуникации, основанной на эксплуатации «языкового кода и его экстралингвистического сопровождения». Интенционально-аксиологический компонент языковой личности ориентирует на межкультурные коммуникации и «те общечеловеческие, национальные ценности, которые детерминируют коммуникативное поведение» [7, 113]. Осознание ценности своей национальной культуры и её языка определяет осознание ценности иной культуры и инофонной речи. Человек, успешно функционирующий в двуязычной плоскости, как правило, не выражает признаки интолерантности.

Важнейшим источником формирования проблематики межкультурного общения стали культурная антропология и компаративная культурология, под влиянием которых и складываются два основных подхода межкультурного общения – *инструментально-прагматический* и *понимающий*.

Инструментальный подход нацелен на достижение инструментально-значимого результата, основанного на изучении процессов адаптации мигрантов. Главное в этом подходе – выяснение характера непосредственного общения и деятельности индивидов в инородной среде при столкновении с необычными и малознакомыми культурными обычаями и нормами.

Понимающий подход позволяет изучать изменение в культуре и личности, которое происходит в результате встречи с «иной» культурой, а также изучать перспективы развития нашей способности к межкультурной коммуникации. В качестве цели межкультурного общения при этом подходе выдвигается рост взаимопонимания культур. Основным способом его достижения является приобретение соответствующих общественных навыков, включающих изучение языка, форм поведения, установление новых социальных связей. Ведущее значение при достижении взаимопонимания культур имеет изменение отношения к межкультурным различиям.

Подлинное взаимопонимание в межкультурном общении – сложный и достаточно длительный процесс, требующий неординарных личных качеств, способностей к самопознанию, к умелому и чуткому восприятию исторического наследия и своей, и иной культуры, что составляет основу толерантной культуры. В условиях билингвизма социально-познавательная релевантность языковых систем способна обеспечивать

возможность генерировать общие ценности, интегрировать речевые поступки и внеязыковые знания, а главное, обеспечивать диалог культур.

Очевидно, что диалог воспринимается сегодня не только как форма взаимодействия культур, не только как закон семантического обмена, но и как возможность избежать ложных антигуманных представлений, как моральная установка, способность принятия «другого» в условиях, определяющих саму возможность его понимания, признания его точки зрения. Интерсубъективный диалог решает проблемы напряжённости между «своим» и «чужим». Таким образом, общечеловеческая культура составляет необходимый идеальный план любой её конкретно-исторической формы взаимодействия. Диалог культур – это процесс взаимодействия национальных картин мира, типов мировоззрения, это совокупность связей и отношений, которыми характеризуются разные культуры.

В современном обществе принципы толерантности внедряются в социальные, политические, религиозные, этнические, социокультурные, правовые и др. отношения. Особое значение данный термин приобрёл в этическом аспекте, что наполняет его большим смыслом в любом из проявлений общественных отношений. Словарь по этике трактует толерантность как «моральное качество, характеризующее терпимое отношение к интересам, убеждениям, верованиям, привычкам в поведении других людей. Выражается в стремлении достичь взаимного понимания и согласования разнородных интересов и точек зрения без применения крайних мер давления, преимущественно методами разъяснения и убеждения. Является формой уважения к другому человеку, признания за ним права на собственные убеждения, на то, чтобы быть иным, чем я» [6, 445].

Толерантность – категория, обеспечивающая не только уважение других, но и позиция, предполагающая расширение круга личностных ценностных ориентаций за счёт позитивного взаимодействия с другими культурами. В условиях активности деструктивных взаимодействий гетерогенных групп, выявляющей признаки этнической интолерантности, социальная мотивация развития понимания культурных различий, умения вести диалог с представителями других культур актуализирует изучение норм в структуре этно-национальных отношений.

В современных условиях барьер между национальными культурами, расовая и национальная нетерпимость, разделение на «своих» и «чужих» носит глобальный характер. Постмодернистские признаки социальных отношений основаны на конкуренции, индивидуализме, рациональности поведения, заставляют видеть в представителе другой культуры прежде всего соперника. В условиях обострения экономической ситуации в поликультурной среде зачастую возникают явления неприятия носителей иных культур. Одно из проявлений отрицания – сепаратизм, преднамеренное создание физических или социальных барьеров, устанавливающих дистанцию идеологического, расового и этнического характера. В случае возникновения трудностей гетерогенного общения позиция отрицания существования сепаратизма модифицируется в защитную позицию. Однако защита эта представляет собой поведение достаточно агрессивное и активное. В основе её – ощущение того, что представители чужой культуры несут угрозу привычному порядку вещей, мировоззренческим устоям, ценностям, обычаям, сложившемуся образу жизни.

Межкультурные различия способны вылиться в диспозиционные отношения *«свой – чужой»* по признаку *«мы – правильные, культурные рациональные, открытые»* и *«они – полная противоположность»*.

В многонациональной России, представляющей множество культурных групп, придерживающихся различных вероисповеданий, культурно-бытовых обычаев, тема межкультурного взаимодействия актуальна. Как показывает опыт последних лет, проблемы межкультурного общения оказываются не менее важными, чем политические и экономичес-

кие. Они проявляются во взаимодействии стран ближнего Зарубежья, вновь утверждающих свою культурную самобытность и специфичность, собственный государственный язык. Неоднозначное развитие внешнеэкономических отношений России требует осмысления сложившихся культурных и идеологических стереотипов коммуникаций.

Принципы толерантности необходимы для формирования личности-посредника между культурами, способной к «взгляду изнутри», что помогает понимать культурные ценности, эмоционально сопереживать другой культуре. Посредник может играть роль связующего звена между культурными системами, сокращать дистанцию, давая возможность знакомства с другой культурой.

Понимание может достигаться не только на межличностном уровне, но и между различными культурными группами. В этом случае все участвующие во взаимодействии культуры сохраняют свою самобытность и при этом образуют новую общность, ориентированную на культурный релятивизм. В её рамках отличия в формах производственной деятельности, политической философии, способах проведения досуга, предпочтения в сфере занятости и других аспектах жизни сосуществуют в рамках единого круга ценностей, правил и целей.

Итак, для решения межкультурных конфликтов необходимы условия сотрудничества и использования накопленного историей и культурой опыта. Основы современного гуманизма апеллируют к стремлению к справедливости, к отказу от насилия, к преодолению межнациональной розни, что даёт возможность перехода к новым условиям толерантного бытия человека и культуры.

Умение принять расхождения национально-специфических практик, национальных стереотипов коммуникативного поведения, специфических черт различных культурных традиций есть результат полного проникновения принципов толерантности в индивидуальную шкалу ценностей. Данные сложные процессы достижимы и получают большую эффективность в случае формирования бикультурного сознания. Признание принципов толерантности является условием возможности избежать ложных антигуманных представлений, залогом успешной социализации в многонациональной социально-территориальной общности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аврорин В.А. Двуязычие и школа // Проблемы двуязычия и многоязычия. М., 1972. С. 49-62.
2. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М., 1969. 607 с.
3. Дешериев Ю.Д. Проблемы двуязычия // Тезисы докладов на IV Международном семинаре преподавателей русского языка. М., 1961. С. 74.
4. Здравомыслов А.Г. Этнокультурные процессы и динамика национального самосознания россиян // Социс. 1996. № 12.
5. Мечковская Н.Б. Социальная лингвистика. М., 2000. 206 с.
6. Словарь по этике. М., 1983. 445 с.
7. Черничкина Е.К. Искусственный билингвизм: лингвистический статус и характеристики: Дисс. ... д-ра филол. наук. Волгоград, 2007. 344 с.

УДК 159.947

**Клименко И.И.**
*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург)*

# ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ В СВЕТЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ КАУЗАЛЬНОСТИ И НОРМАТИВНОСТИ

**I. Klimenko**
*Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg*

# THE PROBLEM OF FREEDOM OF WILL IN THE ASPECT OF THE METAPHYSICAL PRINCIPLES OF CAUSALITY AND NORMATIVITY

*Аннотация.* Статья посвящена метафизическим основаниям свободы воли. Метафизические принципы каузальности и нормативности рассматриваются как источники совершения тех или иных поступков. Исследуется эволюция данных принципов в ходе развития человеческой цивилизации. Принцип причинности, рассматриваемый как фундаментальная онтологическая характеристика бытия, предполагает, что человек может реализовать своё стремление к свободе, только подчинив свою жизнь универсальному объективному закону. В каузальной перспективе всякое явление рассматривается как следствие некой причины и одновременно как причина некоего другого следствия.

*Ключевые слова:* каузальность, нормативность, свобода воли, необходимость, объективные универсальные законы.

*Abstract.* The article is devoted to the metaphysical basis of the freedom of will. Metaphysical principles of causality are considered to be the sources of accomplishment of different actions. The evolution of the given principles in the course of the development of human civilization is examined. A principle of causality, which is regarded as a fundamental ontological characteristic of existence, suggests that man is able to fulfill his aspiration for freedom only by means of submitting his life to the objective universal law. In the causal perspective any phenomenon is considered as a consequence of some reason and simultaneously as a cause of some different consequence.

*Key words:* causality, normativity, freedom of will, necessity, objective universal law.

Одной из актуальных проблем любого переходного общества является теоретическое осмысление свободы человеческой воли и её метафизических оснований. В связи с этим метафизические принципы каузальности и нормативности выступают в качестве фундаментальных основ организации наших представлений о мире и его познании.

Начиная с середины XX в., по мере того, как выявляется историческая и социально-культурная обусловленность рационалистических идеалов классической философии, исходная интуиция некой универсальной, единой и единственной рациональности утрачивает былую ясность и становится всё более расплывчатой и неопределённой. Во всяком случае, становится очевидным, что рациональным может быть не только теоретическое знание, но и практическое поведение человека, не опосредованное никакой теорией.

Рациональность поступков предполагает, по меньшей мере, их мотивированность. Мотивация, в свою очередь, обусловлена, с одной стороны, наличной данностью, объективными обстоятельствами, в которых находится человек, а с другой – заданностью, его пониманием, осмыслением этих обстоятельств. В зависимости от вкладываемого смысла поведение человека в одних и тех же обстоятельствах может быть весьма различным – вплоть до диаметрально противоположного. Данность определена прошлым, все обстоятельства обусловлены событиями, уже свершившимися и приведшими в своей совокупности к настоящему состоянию.

© Клименко И.И., 2011.

Заданность не присутствует непосредственно в настоящем. Это, скорее, побуждение, устремление к реализации некоего императива, предлагаемого человеку или полагаемого им самим в качестве идеала или нормы. Таким образом, настоящее, в котором находится человек, представляет собой разрыв между данностью (прошлым) и заданностью (проекцией будущего). В этом разрыве и осуществляется реальная жизнь человека, своими размышлениями и поступками постоянно связывающего нить собственного бытия.

Заданность, как, впрочем, и данность, есть нечто внеположенное по отношению к человеку, поэтому стремление к ней можно рассматривать как постоянно возобновляющуюся попытку выйти за границы данности, как стремление к трансценденции. Одной из форм реализации этого стремления и выступает наука как способ трансцендирования заданности путём формулировки законов природы и методологических принципов мышления. Однако наука не является единственной формой реализации такого стремления. И. Пригожин, например, пишет о том, что «европейцы живут на пересечении по крайней мере двух различных систем ценностей: с одной стороны, научной рациональности, а с другой – рациональности коллективного поведения» [10]. Но рациональность, какова бы она ни была, всегда фундирована осознанным убеждением или инстинктивной верой в наличие в мире некоего определённого устойчивого порядка. Само наличие такого убеждения (или веры) выступает наиболее глубоким основанием для утверждения онтологических определений бытия, а действительное содержание этих определений во многом зависит от содержания фундаментальных убеждений или верований той или иной исторической эпохи. Как и из чего возникают такие убеждения и верования, как влияют на содержание наших онтологических представлений, как они изменяются, и что происходит в результате таких изменений?

В первобытном мышлении могло вообще не быть и, скорее всего, действительно не было ничего похожего па современные научные представления о природе как об упорядоченной последовательности явлений, связанных между собой причинно-следственными (каузальными) отношениями. Но вряд ли это означает, что первобытному мышлению вообще не свойственна идея упорядоченности мира. Скорее, можно говорить не об отсутствии, а об ином характере этой упорядоченности. То, что для современного научного сознания выступает как внеположенная и даже противоположенная человеку природа, для древнего человека являлось непосредственным продолжением его жизненного мира, достаточно жёстко связанного системой норм морального или правового характера. Социальный порядок, регулирующий человеческое поведение, распространяется на весь мир, понимание которого строится не на каузальных (причина — следствие), а на нормативных (вина — воздаяние) отношениях.

Этнографические исследования свидетельствуют: представление о том, что человек ответствен за всё происходящее в мире, относится к самым древним стереотипам мышления. Многие этнографы отмечают, что первобытный человек интерпретировал то, что мы называем явлениями природы, не как безразличные по отношению к его судьбе стихийные события, а в строгом соответствии с принципом воздаяния, рассматривая благоприятные события как награду, а неблагоприятные – как наказание. Первобытному сознанию был совершенно чужд дуализм природы как каузального порядка и общества как нормативного порядка, как чужд он (хотя и с обратным знаком) сциентистскому сознанию современного человека.

Потенциально миропонимание, основывающееся на нормативных отношениях, существенно отличается от каузального, хотя мифорелигиозное сознание может быть долгое время совершенно нечувствительным к этому различию. Ведь для него связь природных явлений, точно так же, как и связь явлений общественных, – результат божественного установления, а законы природы, так же, как и общественные законы, есть не

что иное, как выражение воли творца – нормы, предписывающие природным объектам определённые правила поведения, нарушение которых влечёт за собой неотвратимую кару [11][1]. Примечательно, что и причина, и вина обозначались в Древней Греции одним и тем же словом – ***atria***. По-видимому, представление о законе причинно-следственных отношений возникает в результате переосмысления представлений о законе-норме, связывающем вину и воздаяние. Переход от нормативного порядка к каузальному состоит в осознании человеком того, что отношения между вещами, в отличие от отношений между людьми, независимы ни от человеческой, ни от надчеловеческой воли, или, что то же самое, не определяются нормами. Но этот переход не был ни простым, ни одномоментным.

История формирования убеждённости в существовании совершенно безличного природного порядка, убеждённости, составляющей онтологическое ядро классической рациональности, простирается от первых натурфилософов Древней Греции вплоть до метанаучных изысканий Галилея, Декарта и Ньютона. Уже в философии Платона складывается представление о Космосе как иерархически организованной системе, в которой идеальный мир отделяется от предметного и противопоставляется ему. Этот высший мир чистых сущностей трактуется как вечный и неизменный прообраз (идеальный план), в соответствии с которым возникает и существует порядок вещей и явлений, составляющих непосредственное окружение человека. Порядок предметного мира явлен нам как отражение того порядка, который существует в мире идеальном, но отражение грубое, неточное, приблизительное. Подлинное бытие не дано нам в нашем непосредственном опыте. Поэтому постижение универсальных законов и подлинного смысла бытия достижимо исключительно путём чистого умосозерцания. Эмпирическое познание не заслуживает даже быть названным знанием и обозначается специальным термином «мнение». Подлинное же знание есть результат интеллектуального созерцания, раскрывающего предзаданный порядок и смысл бытия мира, а значит – подлинное предназначение человека.

Тем не менее полного отделения каузальности от нормативности в античной философии так и не происходит. Значительное число античных авторов продолжают трактовать закон природы именно как *установленный* порядок, а понятие причины практически не отличают от понятия судьбы: «Все происходит по велению судьбы, как говорят Хрисипп ..., Посидоний, Зенон, а также Боэт <...> Судьба – это непрерывная [цепь] причин сущего или разум, согласно которому управляется мироздание» (Диоген Лаэртский [7, VII, 149]). Даже к XVII в. это отделение ещё нельзя считать свершившимся фактом. Так, в своём «Рассуждении о методе» Декарт пишет о законах, «установленных Богом в природе», а в письме к Мерсенну утверждает, что «Бог установил эти законы ... так же, как суверен устанавливает законы в своем королевстве» [8]. Решительный шаг к полному отделению каузального порядка от нормативного делает Ньютон, когда придаёт закону природы универсально-всеобщий характер.

Утверждая единство законов небесной и земной механики, Ньютон исходит из твёрдого убеждения о наличии единого и единственного миропорядка, охватывающего все явления как надлунного, так и подлунного мира. На смену античной концепции Космоса как иерархически упорядоченной системы приходит фундаментальная для науки Нового времени идея Универсума, порядок и законы которого в равной степени относятся и к движению небесных тел, и к перемещению земных объектов, описываемых одними и теми же математическими формулами. И хотя в фундаментальных убеждениях самого Ньютона ещё обнаруживаются реминисценции древнего нормативного порядка, от его теизма уже “рукой подать” не только до

[1] См., например, рассуждения Анаксимандра о вещах, выплачивающих «правозаконное возмещение неправды» [11, 127], или Гераклита о Солнце, преследуемом «Эринниями, союзницами Правды» [11, 220].

лейбницевского деизма, но и до радикального детерминизма Лапласа, окончательно вытесняющего идею *властной воли* (как основы нормативности) за пределы науки (и рациональности вообще).

В новой перспективе перед человеком открывается непривычный и ранее неизвестный мир, который управляется единым универсальным сводом каузальных законов, допускающих точное математическое выражение. Но закон только тогда воспринимается нами как истина, исключающая возможность всех противоречащих положений, когда он освящён санкцией высшего авторитета. Таким авторитетом становится в «новом мире» наука, претендующая и на высшее знание, и на высшее могущество одновременно.

Основу претензий науки на роль высшего авторитета составляет фундаментальное убеждение в том, что господствующий в мире каузальный порядок позволяет (при соблюдении определённых логических и методологических процедур) совершенно точно и однозначно соотнести всякое явление со всеми предыдущими и последующими.

Непредсказуемость тех или иных событий в каузальной перспективе рассматривается как чисто гносеологический феномен, не имеющий никаких онтологических предпосылок. Ничто из происходящего не возникает без соответствующей причины. Неожиданности существуют только для нас, и существуют лишь постольку, поскольку мы не познали ещё всех этих причин. Мы надеемся использовать уже известные, познанные нами причинно-следственные связи как средства для достижения собственных целей, но постоянное вмешательство в нашу деятельность массы пока неизвестных нам закономерностей приводит к тому, что мы, помимо нашей воли, сами превращаемся в одно из средств проявления некой глобальной необходимости.

Принцип причинности, рассматриваемый как фундаментальная онтологическая характеристика бытия, предполагает, что человек может реализовать своё стремление к свободе, только подчинив свою жизнь универсальному объективному закону. Для того чтобы свободно распоряжаться своим будущим, человек, мыслящий в категориях каузальности, должен исключить из сознания всё случайное, удерживая в нём только необходимое. Иными словами, для того чтобы быть свободным, человек должен стать *необходимым* не только в средствах, но прежде всего в мотивах и целях: он не должен желать ничего такого, что не было бы «предусмотрено» объективной необходимостью. Строгое следование каузальному принципу не позволяет нам рассматривать свою собственную деятельность как вполне автономную. Ведь если любой наш поступок есть «результирующая» множества объективных и зачастую неосознаваемых нами факторов, значит, наше поведение детерминировано чем-то помимо нашей воли. «Наука, – пишет в “Записках из подполья” Ф.М. Достоевский, – научит человека, что ... всё, что он ни делает, делается вовсе не по его хотению, а само собою, по законам природы. Следовательно, эти законы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет».

Каузальное мышление формируется в результате достаточно долгого процесса радикального изменения представлений о способе упорядоченности мира. Мир традиционного общества – это мир господства нормативного (социального) порядка, который распространяется также и на всю окружающую человека действительность. Новоевропейский мир – мир каузального (естественно-природного) порядка, которому теперь уже стремятся подчинить и общество, и человека. Этот мир буквально создаётся в процессе становления европейской науки и является нам как результат изменения наиболее фундаментальных онтологических представлений о господствующем в мире порядке.

Один из наиболее авторитетных творцов новой науки Лейбниц полагает: порядок, господствующий в мире, таков, что «всякое полное действие репрезентирует [свою] полную причину», поэтому «из познания этого действия я всегда могу прийти к познанию

его причины» [9]. Если причина «полностью репрезентирована» в следствии, это означает, что логика нашего познания должна быть так же последовательна и непрерывна, как и цепь причинно-следственных связей в природе. Но, по существу, речь здесь идёт не столько о гносеологическом, сколько об онтологическом принципе. Лейбницевская убеждённость в каузальной природе фундаментального миропорядка предполагает, что все совершающиеся события образуют непрерывный ряд, в котором причины и следствия абсолютно плотно, без "зазоров", примыкают друг к другу. Мир предстаёт перед нами как некое совершенное единство, как целостная, ни в одной точке не разорванная, последовательность необходимым образом связанных между собой явлений. Но это положение есть не что иное, как определённый онтологический принцип, который неявно присутствует в фундаменте классической науки. Согласно этому принципу вся природа безоговорочно подчинена математически выраженным законам, действие которых проявляется в непреложности причинно-следственных отношений. Человеку здесь просто некуда "втиснуться" со своей свободной волей, проявление которой всегда сопряжено с возникновением "зазора", перерыва постепенности.

В результате формируется и получает широчайшее распространение отношение к природе как к некому внеисторическому образованию. Ведь если *полная причина* всякого явления представлена в нём как *полное следствие*, то это означает их эквивалентность. Но эквивалентность причины и следствия, в свою очередь, означает не что иное, как обратимость времени (по крайней мере, в логическом отношении). И если физически мы не в состоянии повернуть мировой процесс вспять, то осуществить такое попятное движение логически не только возможно, но есть прямая обязанность человека науки. Представление о внеисторическом характере научных законов, относящихся прежде всего к сфере естественно-природных процессов, постепенно распространяется и на сферу человеческого бытия.

За последние триста лет эта лейбницевская "формула" фундаментального миропорядка стала доминирующей не только среди учёных и философов; даже в обыденном сознании сложилось устойчивое убеждение в непреложности каузальных законов, организующих всё происходящее в мире в непрерывные причинно-следственные цепи, протягивающиеся из бесконечного прошлого в бесконечное будущее. Однако к середине XX в. в среде профессионалов – философов, учёных, методологов науки – убеждённость во всеобъемлющем характере каузального миропорядка теряет былую твёрдость. Нарастает разочарование в идеалах универсального детерминизма. В результате под вопросом оказываются фундаментальные основоположения классической новоевропейской рациональности – онтологический принцип непрерывности причинно-следственных отношений и органически связанный с ним гносеологический принцип единства системы рационального знания. Разрыв с традицией осознаётся настолько остро, что саму идею универсального детерминизма лейбницевского типа Гастон Башляр характеризует как невероятную, *чудовищную* идею [3].

И здесь, как и в случае с формированием классического идеала, изменение гносеологической перспективы и пересмотр онтологических оснований неразрывно связаны с изменением представлений о господствующем миропорядке. Ведь именно на основании этих представлений формируются наши предварительные предположения о том, что в этом мире является действительно значащим, имеющим смысл. Наиболее фундаментальная онтологическая предпосылка классической науки – бытие природы как последняя данность, существующая «сама по себе», безотносительно к нашему человеческому бытию, – в новых условиях становится неприемлемой. Но вместе с различением природного и человеческого бытия неприемлемым становится и представление о мире как о неком абсолютном неразрывном единстве, подчинённом во всех своих сферах и проявлениях одним и тем же универсаль-

ным каузальным законам. Если с точки зрения классического идеала все отношения, как в сфере природы, так и в сфере жизненного мира человека, рассматривались как внутренние отношения между элементами единой и единственной системы, то теперь возникает возможность включать в рассмотрение и внешние влияния, действие которых разрушает жёсткую линейность классического детерминизма.

«Образ мира» меняется не только за счёт протекающих в нём естественно-природных каузальных процессов. Изменение концептуального строя мышления может дать нам совершенно иную структуру членения бытия, открыть новую перспективу, в которой не только изменяется смысл и значимость привычных вещей, но, по существу, мы оказываемся в новом мире с другими объектами и другими фактами. Сами принципы структуризации бытия рассматриваются теперь не как изначально заложенные в природе мира, а как результат принятия тех или иных метапарадигмальных установок. Выбор в пользу той или иной концепции миропорядка – это творческий акт, опирающийся уже не столько на дискурсивное размышление, сколько на волевое решение, представляющее собой разрыв в цепи причинно-следственных (и логических) отношений. Этот выбор нельзя ни свести к какому бы то ни было формализованному алгоритму, ни вывести из предшествующей истории, как следствие из причины. С точки зрения классической рациональности – это акт иррациональный. Однако в действительности речь здесь может идти не столько об иррациональности, сколько о рациональности иного, неклассического типа – рациональности «коллективного поведения». Во всяком случае, речь здесь идёт о выборе определённой модели жизни сообщества.

Однако, в отличие от каузального порядка классической рациональности, нормативный миропорядок не рассматривается теперь ни как абсолютная и вечная характеристика самого по себе бытия и мышления, ни как результат действия некой могущественной трансцендентальной властной воли. Этот порядок понимается как установленный или признанный людьми, а не надчеловеческой властью, а потому имеющий нормативную силу лишь в границах той или иной культурной общности или исторической эпохи.

Внутреннее различие между каузальностью и нормативностью как принципами организации мирового порядка состоит прежде всего в следующем. В каузальной перспективе всякое явление рассматривается как следствие некой причины и одновременно как причина некоего другого следствия, поэтому причинно-следственная цепь представляется как сплошная, нигде не разорванная линия, исходящая из бесконечности и в бесконечность же уходящая. Нормативная перспектива, в отличие от каузальной, предполагает вполне определённое начало – тот самый творческий акт свободного выбора метапарадигмальной установки, которым задаются граничные условия функционирования не только определённого типа мышления, но и жизни самого социального организма в целом. Именно в этом фундаментальном различии между каузальностью и нормативностью коренится противоположность между господствующей в природе необходимостью и человеческой свободой. То, что человек свободен, как раз и означает, что он может, утверждая те или иные нормы, выступать начальным (первым) звеном некоего каузального ряда. Принимая решение такого рода, он действует как причина следствий, но не как следствие причины. Такое понимание свободы в корне отличается от «познанной необходимости» каузальной традиции.

Развёртывание причинно-следственного ряда происходит как плавный переход от одного возможного мира к другому. Акт свободы есть перерыв постепенности, который необратимо переносит нас в другой мир, тут же и создаваемый самим этим актом. И здесь речь идёт не о причине, а, скорее, о вине. Мы *виновны* в этом переходе, мы создали этот мир и мы ответственны за то, что он теперь существует. При этом вина понимается не в морально-оценочном, а именно в амбивалентном (метафизическом) смысле, ибо

рождение из нашего поступка блага или зла равновероятно. Поэтому и ответственность здесь означает не наказание, а сознание своего активного участия в жизни, своей причастности к бытию.

Таким образом, после нескольких столетий упорных попыток не только создать науку о природе, опирающуюся на идею чисто каузального порядка, но и построить на её основе полностью свободную от ценностей «социальную физику», мы приходим к выводу о невозможности полной редукции нормативного порядка к каузальному. Однако и идея полного погружения каузального порядка в нормативный, по-видимому, так же несостоятельна. Главное здесь – осознание сложности, *разнопорядковости* мира и, следовательно, невозможности найти какой-либо нереальный метод-"отмычку", одинаково эффективно действующий и в естественно-природной, и в социогуманитарной сфере. Скорее всего, следует признать, что существуют два фундаментальных метафизических принципа, по-разному трактующих характер человеческих поступков. Метафизика каузальности предпочитает рассматривать их как последовательные звенья некоего универсального ряда. Свобода понимается здесь как неукоснительное следование этому ряду, всякое отклонение от которого трактуется как безусловное зло. Метафизика нормативности предпочитает рассматривать человеческие поступки как самостоятельные акты реализации свободы, за каждый из которых человек несёт полную ответственность.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Балахонский В.В. Объяснение истории: историко-философский, методологический и гносеологический аспекты. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена; Пенза: ПГПУ им. В.Г. Белинского, 1997. 199 с.
2. Бахтин М.В. Модели истории: социально-антропологический анализ. М.: Институт деловых коммуникаций, 2011. 218 с.
3. Башляр Г. Рациональный детерминизм и технический детерминизм // Философия и социология науки и техники. М.: Наука, 1986. С. 230-236.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Мадиум, 2009. 312 с.
5. Бранский В.П. Проблема смысла истории // Искусство и философия. Калининград: Янтарный сад, 2006. С. 582-608.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Наука, 1979. 576 с.
7. Клайн М. Математика. Утрата определенности. М.: Наука, 1984. 314 с.
8. Лейбниц Г. Сочинения. Т. 3. М.: Наука, 1984. 448 с.
9. Пригожин И. Наука, цивилизация и демократия // Философия и социология науки и техники: Ежегодник 1988–1989. М., 1989. С. 7.
10. Фрагменты ранних греческих философов. Перевод / АН СССР, Институт философии / Издание подг. А.В. Лебедев. Отв. ред. и автор вступит. статьи И.Д. Рожанский. Ч. 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 575 с.

УДК 282, 291

**Чан Тхи Ким Оань**
*Институт социальных и гуманитарных наук*
*при Ханойском государственном университете (Вьетнам)*

# ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИИ (НА ПРИМЕРЕ КАТОЛИЦИЗМА) НА ДУХОВНУЮ ЖИЗНЬ ВЬЕТНАМЦЕВ

**Chan Thi Kim Oan**
*Institute of Social and Humanitarian Sciences*
*at the State University of Hanoi*

# THE INFLUENCE OF RELIGION (CATHOLICISM) ON THE SPIRITUAL LIFE OF THE VIETNAMESE

*Аннотация.* Статья посвящена анализу влияния католицизма на мировоззрение вьетнамцев. В работе освещаются аспекты возникновения и эволюции новых духовных явлений, связанных с различными формами словесности, воплощающих новое духовное содержание. Буддизм и католицизм смогли быстро впитать в себя народные верования, обычаи и идеи протовьетнамцев, благодаря чему новые формы мировоззрения смогли оказать сильное влияние на культурную и духовную жизнь вьетнамского народа.

*Ключевые слова:* католицизм, вера, межрелигиозная коммуникация, буддизм, религиозное сознание.

*Abstract.* In the present article the influence of Catholicism on the Vietnamese' worldview is analyzed. The author concentrates on different aspects of the origin and the evolution of new religious phenomena connected with various forms of literature that embody a new spiritual content. Buddhism and Catholicism were able to accept folk beliefs, traditions and ideas of the proto-Vietnamese and as the result they influenced the cultural and the spiritual life of the Vietnamese.

*Key words:* Catholicism, belief, inter-religious communication, Buddhism, religious consciousness.

Вьетнам – это страна, расположенная как бы в "центре", образуемом соседством более четырёх государств Юго-Восточной Азии. Наряду с особенностями географического положения, его отличают особенности исторического развития и культуры, обусловленные богатством и разнообразием существующих здесь религий. Во Вьетнаме представлены и мировые религии, и региональные: официально признаются буддизм, католицизм, ислам, протестантизм, бахаизм, религии Као Дай, Фат Зяо Хоа Хао, Тинь До Кы Ши Фат Хой, Ты Ан Хиеу Нгиа, Быу Шон Ки Хыонг. Следующие факты дают общее представление о религиозной ситуации в стране: к началу 2007 г. во Вьетнаме насчитывалось 23 миллиона верующих (в это число вошли 10 миллионов буддистов, 5,9 миллионов католиков, около миллиона протестантов, 67 тысяч мусульман, 3,2 миллиона каодаистов, около 1,4 миллиона представителей религии Фат Зяо Хоа Хао, 1,4 миллиона представителей религии Тинь До Кы Ши Фат Хой, 78 тысяч представителей религии Ты Ан Хиеу Нгиа, 10 тысяч представителей религии Ти Минь Тян Дао). Число верующих неуклонно растёт; например, только за период с 2005 по 2007 год число верующих во Вьетнаме увеличилось на 2 миллиона [3, 154].

К 2007 году во всей стране насчитывалось 24 тысячи сооружений, являющихся местами отправления религиозного культа. В это число вошли 14 321 буддийских пагод, 6 000 католических храмов, 500 протестантских церквей, 1 000 каодаистских храмов, 200 пагод религии Хоа Хао, 89 мусульманских мечетей. Кроме того, во Вьетнаме построено несколько десятков тысяч поминальных храмов, общинных домов и других сооружений, в которых отправляют культы местных верований, их можно встретить в каждом уголке страны [10, 109].

© Чан Тхи Ким Оань, 2011.

Большинство конфессий обладают своими учебными учреждениями. Например, буддийская община располагает 4 институтами, где обучается свыше 1000 монахов и монахинь, 35 группами высшей и средней ступени с более чем 5000 студентами-монахами и монахинями, 1076 благотворительными учреждениями с 950 группами, созданными на бесплатной основе. Около 2500 тысяч монахов-последователей кхмерского буддизма обучается в образовательных учреждениях палийского буддизма высшей и средней ступени. Католики имеют в своём распоряжении 6 Высших семинарий и 2 филиала: один находится в Суан Локе (провинция Донг Най), а второй – Высшая общеприходская семинария Ханоя – в Буи Тю (провинция Нам Динь). В рамках протестантизма сформировался Библейский теологический институт в Хо Ши Мине. За прошедшее время протестанты уже подготовили и воспитали 267 пасторов, открыли курсы, где обучается больше 150 слушателей, создали 3 группы, в которых 113 миссионеров изучают теологию. 22 вьетнамских протестанта были приняты на обучение в Библейский теологический институт. В итоге в 2007 г. в стране насчитывалось в общей сложности около 80000 служителей культа всех религий [3, 154].

Религиозная ситуация во Вьетнаме сложна и многообразна, при этом для неё характерны некоторые особенности [6, 64]. Религиозным сознанием обладают не только верующие, но и очень многие вьетнамцы, не следующие ни одной конкретной религии. Многие верующие, хотя и являются ревностными последователями какой-либо религии, плохо понимают религиозные догматы и даже не вступают в общины верующих, а основанием для обращения в религию для них становится убеждение с чьей-либо стороны или широкое распространение определённых религиозных взглядов [4, 43]. Значительная часть населения Вьетнама считает, что религия относится к сфере чувств. Это – традиционный взгляд на религию. Религиозные верования всегда воспринимались как нечто само собой разумеющееся, как непроявленная часть духа, как опора, надежда, дающая освобождение, и этими представлениями пронизана духовная жизнь многих поколений вьетнамцев.

Основные религии, оказавшие заметное влияние на вьетнамское общество, пришли во Вьетнам извне и были в той или иной мере «локализованы», адаптированы к местным условиям. Традиционные народные верования и остатки первобытной религии были прочной основой духовной жизни вьетнамцев на протяжении истории страны. Буддизм, а затем и католицизм – это две религии, пришедшие в страну извне и оказавшие заметное влияние в масштабах всей страны. Некоторые местные религии появились поздно (в первой половине XX в.) и получили распространение только в некоторых районах, при этом часть из них просуществовала лишь краткий период времени, а затем исчезли вследствие чрезмерной простоты догматов и обрядов и незначительного распространения (как, например, учения Дыа, Нуи, Нгой).

Распространившись во Вьетнаме, мировые религии смешались с традиционной культурой народа, создав единую, но при этом многообразную и богатую культуру. Религии, пришедшие извне (буддизм, католицизм), смогли получить распространение во Вьетнаме по причине их соответствия духовной жизни вьетнамцев. Процесс встречи культур и обмена между ними часто приводил к их слиянию, а именно к их глубокому взаимопроникновению, взаимодополнению, изменению под влиянием друг друга. Мировые религии, пришедшие во Вьетнам, «проживали» вместе с вьетнамским народом определённый исторический период, и поэтому они одновременно и влияли на культуру Вьетнама, и преломлялись под влиянием местных особенностей.

Тот факт, что вьетнамцы легко перенимали религии, объясняется особенностями национальной психологии и характера. Это исторически верно в отношении к любому вьетнамцу. Религия стала органичной частью вьетнамской культуры и существенно

повлияла на идеологию, философию, нравственность и искусство. Многие исторические памятники – архитектурные сооружения и скульптуры – создавались прежде всего для религиозных целей.

Во Вьетнаме реализуется принцип мирного сосуществования всех религий. Многие религии, существующие во Вьетнаме, пришли из других стран (буддизм – из Индии, конфуцианство и даосизм – из Китая, христианство, протестантизм – с Запада), а внутри вьетнамской общности возникали свои религии – Као Дай, Хоа Хао. Но, несмотря на многообразие религий в пределах одного государства, Вьетнаму чужды религиозные войны. Конечно, в определённые исторические моменты между религиями возникали "разногласия", но случалось это главным образом из-за интриг определённых сил, стремящихся посеять рознь между сторонниками разных религий в политических интересах. Но и эти редкие вспышки были незначительными и не приводили к серьёзным конфликтам. На протяжении многих веков три религии – конфуцианство, буддизм и даосизм – образовывали единый комплекс религиозных верований, называемый «Там зяо донг нгуен». Но и с появлением католицизма, протестантизма и ислама все религии во Вьетнаме по-прежнему продолжали мирно сосуществовать. Все верующие, исповедовавшие разные религии, вместе стремились к одной цели – «хорошая жизнь, прекрасное учение», вместе боролись за процветание своей страны и счастье вьетнамского народа. Народные верования (среди которых самым важным и значимым является обычай почитания предков) "сплавились" с заимствованными религиями, обогатив душу и чувства вьетнамцев. Буддийские идеи милосердия, братства и христианские призывы делать добро без труда находили сочувствие в сердцах вьетнамцев и с лёгкостью ими признавались.

Одновременно с появлением и развитием религий широко были распространены и местные суеверия, обычаи. Это свидетельствует о том, что в сознании представителей различных групп вьетнамского общества традиционные верования перемешаны с религиозными представлениями и чувствами, а древние обычаи глубоко вошли в национальный менталитет [7, 59]. Вьетнамский народ – это народ, для которого характерны особенности типичной земледельческой культуры. В материальной культуре и, особенно, в богатой и многообразной духовной культуре Вьетнама ярко выражен самобытный колорит народов Юго-Восточной Азии в целом и национальное своеобразие вьетнамцев в частности. Условия жизни и хозяйственная деятельность вьетнамцев вынуждала их вести оседлый образ жизни. Они сеяли, ждали, пока поднимутся всходы, а цветы станут плодами, собирали урожай. Поскольку земледелие составляло основу хозяйственной жизни вьетнамцев, они сильно зависели от природы и всегда мечтали жить в согласии с природой, иногда даже обожествляли природу. И поэтому в представлениях вьетнамцев мир вокруг был изменчив: горы, реки, растения так же, как и люди, обладали душой; реальный мир служил материалом для легенд; умершие становились предками, обитающими в потустороннем мире; совокупление самца и самки символизировало плодородие и прекрасную гармонию земли и неба. Ещё до проникновения во Вьетнам *инородных* религий жители были тесно связаны с реками, горами и морем, располагающимися в зоне влажного тропического муссонного климата, и поэтому в их мышлении всегда преобладало стремление к обобщению, а не к анализу, дуалистический взгляд на мир, из чего родилась философия инь – ян. Философию инь и ян называют синтетическим методом мыслительной деятельности вьетнамцев-земледельцев доисторического периода. Их познание мира основывалось на бесконечной смене дня и ночи, солнца и луны, ясной погоды и дождя. Быт вьетнамцев также был тесно связан с солнцем и луной. Так появлялись дуалистические пары, составляющие одно целое. Они обобщали явления действительности и ложились в основу синтетического мыслительного метода инь – ян (день – ночь,

небо – земля, тепло – холод, солнечно – дождливо, растения – животные, самец – самка, мужчина – женщина, белое – чёрное). Инь и ян – это две стороны одного «диалектичного» целого, которые и опираются друг на друга, и различаются друг от друга, и симметрично перемещаются, непрерывно изменяясь. Протовьетнамцы применяли метод философии инь – ян для разделения мира на части, основываясь на собственных ощущениях, и приходили к интересным выводам.

Это примитивное диалектичное мышление развивалось вместе с развитием земледельческой цивилизации, основанной на поливном рисоводстве. Земледельческая цивилизация определяла творческую деятельность и духовную культуру протовьетнамцев, в её рамках создавались символика празднеств, обычаи, произведения искусства. Культурная жизнь, мировоззрение и религиозные представления вьетнамцев синтезируют обычаи и народные верования, отвечающие духовным нуждам народа. Во Вьетнаме создано много различных форм верований, особенностью которых является земледельческое мышление. Примерами таких первобытных верований служат обычаи поклонения небу и огню, горному духу, камням, водному духу, морским духам и духам рек, духам деревьев, огня и, особенно, духам предков [8, 55].

В соответствии с методами философии инь – ян вьетнамцы выделяли в человеке тело и дух (между телом и духом находилась душа), реальное и ирреальное, материальное и духовное. Но больше всего их интересовала духовная жизнь. Среди вьетнамцев было распространено убеждение в том, что после смерти душа человека переходит из мира живых в мир мёртвых, а затем вновь рождается в новом воплощении. Мёртвые и живые связаны между собой крепкими узами, однако живые не могут увидеть потусторонний мир. Таким образом, люди устанавливают особую связь с духовным миром. Мёртвые связываются с миром живых во снах, а также с помощью предчувствий и телепатии. А живые общаются с мёртвыми через посредников – колдунов и ведуний.

Чтобы объединить реальное с ирреальным, вьетнамцы делят пространство и время на три уровня (Небо – Земля – Люди). Небо – это мир духов и святых, посередине находится земной мир, мир людей, а под землёй и под водой существует мир, в котором обитают живые существа, ещё не ставшие людьми. На такие понятия о пространстве и времени опирались вьетнамцы при создании обычаев, повлиявших на их духовную жизнь. Широко распространён был обычай поклонения солнцу и огню. Солнце для вьетнамцев символизировало космическую энергию, дающую жизнь всему живому, а огонь считался светом и теплом солнца. Так, обычай поклонения солнцу изображён на бронзовых донгшонских барабанах. Солнце с 14 лучами на этих изображениях находится центре, а вокруг него против часовой стрелки вращается вся жизнь на земле. У вьетнамцев существовало много праздников, во время которых молились о плодородии. Эти праздники были связаны с солнцем и огнём, и поэтому в дни празднеств разводили костры, расставляли фонарики, устраивали шествия с факелами, пускали фонарики по воде, жгли сигнальные ракеты и хлопушки, прыгали через костёр, запускали бумажного змея, чтобы он звал солнце. И когда инородные религии проникали во Вьетнам, они быстро синтезировали эти обычаи, после чего изначально народные празднества становились важными фундаментом уже для новой религии.

Земледельческая культура тесно связана не только с почитанием солнца, но и с почитанием гор и камней, которые также относятся к священным предметам. Вьетнамцы считают, что горы – это то место, где появился человек. Горы соединяются с небом и символизируют святость, а потому там происходит много чудес; в пещерах со сталактитами и сталагмитами, имеющими очень необычный вид, живут духи; там же находится дорога на небо и путь под землю. Горы также символизируют прочность и долговечность. Горам поклоняются повсюду. Чтобы адаптироваться к этому представлению, почти все храмы, пагоды и другие места отправления культа

инородных религий, пришедших во Вьетнам, строились в горах. Самым ярким примером влияния этого народного верования на буддизм служит поклонение каменным стелам, распространённое в эпохи Нго, Динь и ранних Ле, а также возведение каменных стел для поклонения в Хоа Лы [1, 176].

Кроме того, большое значение в жизни и хозяйственной деятельности вьетнамцев имели реки и моря, что оставило глубокий след во вьетнамской культуре. В представлениях вьетнамцев реки и моря обладали безграничной силой и могуществом. Если их воды были спокойными, то они могли многое дать человеку, в первую очередь – питьевую воду, необходимую для жизни. Но если реки и моря "сердились", то тут уж было несдобровать: случались наводнения, бури, цунами, сметавшие на своём пути всё. Именно поэтому вьетнамцы поклонялись духам рек, моря, водоёмов, вымаливая у них тихий дождь, спокойный ветер. Помимо этого вьетнамцы поклонялись духам деревьев и риса. Существовало два вида растительности, которые они почитали: дикие деревья и растения и сельскохозяйственные культуры. Среди первых часто поклонялись вековым деревьям, символизирующим долговечность, таким как фикус и баньян. Эти деревья сажали рядом с местами отправления культа. У их корней часто оставляли чаши для благовонных свечей и творила. Вьетнамцы также придумали особое дерево, которому поклонялись по праздникам. Это дерево является символом космического древа.

Обычай поклоняться духу риса также очень распространён среди вьетнамцев и заметно выделяется на фоне остальных. Рис – это главный символ народных празднеств. Душе риса вьетнамцы поклоняются с большой осторожностью, так как они боятся, что она их оставит, и тогда урожай будет плохим. Душу риса называют *матушкой риса*. Некоторую часть обрядов выполняют женщины. На это есть две причины: во-первых, предназначение матери – рожать детей, а, во-вторых, женщины всегда играли важную роль в сельском хозяйстве и системе матриархата [2, 198].

Природные явления, которым поклонялись и почитали за духов, были очень разнообразны. Поклонение им обогащало духовную жизнь вьетнамцев в период, предшествующий распространению инородных религий. Но поклонялись не только природным явлениям, но и духам людей (чаще всего – духам предков). Культ предков, широко распространившись по всей стране, перешёл в обычай почитания духов людей, имеющих заслуги перед обществом, духов-покровителей деревни и даже духов-покровителей всей страны. Предки – это люди, которые уже умерли. Источником культа предков является особый взгляд на смерть: умерший не исчезает, почивший родственник сохраняет близкие и непосредственные отношения с членами своей семьи. Чтобы духи предков покровительствовали, помогали и не доставляли неприятностей, надо им поклоняться; иными словами, *пьёшь воду, помни об источнике*. Поклонение духам умерших предков служит знаком благодарности и признания их заслуг. Культ предков осуществляется на трёх уровнях: поклонение духам предков в семье, поклонение духам выдающихся людей и духам-покровителям деревни, поклонение духам-покровителям всей страны [5, 61].

Помимо обычаев и верований ещё одной важной частью духовной культуры Вьетнама до распространения религий, пришедших извне, были ритуалы и праздники. В праздниках отразилась творческая сила и богатство воображения вьетнамского народа. Повседневная жизнь трудящихся крестьян проходила в соответствии с сельскохозяйственными ритмами. Праздники являлись духовными символами, задачей которых была реализация представлений о духовной жизни посредством определённых действий, а целью – общение с духами. Вследствие этого праздники были действами, концентрирующими типичные черты художественной культуры вьетнамской общности. Праздники всегда состояли из двух частей: обрядов и празднеств [11, 201].

Обрядовая часть включала в себя ритуалы обряда и молитвы, выполняемые для обще-

ния с духами. Празднества подразумевали действия, направленные на формирование сплочённости, чувства единения внутри общности. Эти две части – обряды и празднества – воспринимались как единое целое. Для вьетнамцев праздники были сценой, на которой разыгрывалось действо, насыщенное национальным колоритом, духовной культурой, вмещающее в себя и элементы священного, торжественного, и при этом остающееся достаточно реалистичным, отражающим богатство жизни [6, 64]. Философия инь – ян соответствовала форме праздников, проникнутых молитвами о плодородии, хорошем урожае и благоприятной погоде.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что духовная культура вьетнамцев до распространения инородных религий была богата и бесконечно многообразна; характерная для неё дуалистическая философия инь – ян формировала мышление земледельческой цивилизации и являлась основой обычаев, верований и праздников. Но именно такая культурная традиция неизбежно создала бы серьёзные препятствия на пути распространения инородных религий, если бы их распространение не сопровождалось процессом интеграции, органическим синтезом. Буддизм и католицизм смогли быстро впитать в себя народные верования, обычаи и идеи протовьетнамцев, благодаря чему новые формы мировоззрения смогли оказать сильное влияние на культурную и духовную жизнь вьетнамского народа.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Нгуен Тай Тхы. Влияние идеологии и религии по отношению к современным вьетнамцам. Ханой: Государственная политика, 1997. 209 с.
2. Ву Нгок Хань. Народная вера Вьетнама. Ханой: Народная культура, 2001. 675 с.
3. Кадье Л. О культуре и народном веровании вьетнамцев. Ханой: Информационная культура, 1997. 269 с.
4. Коммунистическая партия Вьетнама. Документы VII общегосударственного съезда. Ханой: Государственная политика, 1999. 156 с.
5. Ле Ван Лой. Взаимодействие между культурой и религией. Ханой: Государственный университет, 1999. 478 с.
6. Нгуен Дык Лы. Точка зрения и политика Партии. Ханой: Политика, 2009. 331 с.
7. Нгуен Хонг Зыонг. Религия во взаимоотношении с культурой и в развитии культуры Вьетнама. Ханой: Социальная наука, 2004. 393 с.
8. Тоан Ань. Обычаи культа предка во вьетнамских семьях. Ханой: Информационная культура, 1996. 191 с.
9. Фан Ке Бинь. Обычаи Вьетнама. Ханой: Хо Ши Мин, 2004. 301 с.
10. Чан Ван Жау. Традиционные и духовные ценности у вьетнамского народа. Ханой: Социальная наука, 1980. 314 с.
11. Чыонг Чи Кыонг. Что такое религия? Хо Ши Мин, 2007. 573 с.

УДК 101.1:316

**Шевченко О.В.**
*Военный университет (г. Москва)*

# ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА И АРМИИ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ

**O. Shevchenko**
*Military University, Russian Federation, Moscow*

# SPIRITUAL TRADITIONS OF A MODERN RUSSIAN SOCIETY AND ARMY IN THE CONDITIONS OF MODERNIZATION

*Аннотация.* В работе раскрываются отношения между понятиями «традиция», «новация» и «инновация» на примере модернизационных процессов российского социума и определяется взаимосвязь и взаимозависимость новаций и инноваций с духовными традициями русского этноса и его вооружённой организации как главных факторов противодействия деструктивным процессам общественного бытия. Наблюдение показывает, что духовные традиции по форме представляют собой механизм самосохранения, самоорганизации и модификации общественного целого к различного рода новациям и инновациям, т. е., по сути – это механизм преемственности и обновления.

*Ключевые слова:* модернизация, новация, инновация, традиция, духовные традиции, современное российское общество.

*Abstract.* The article reveals the relations between such notions as «tradition», «novation» and «innovation» in the aspect of modernization processesa of the Russian society. The interrelation and the interdependence of these notions and spiritual traditions of Russian ethnos and its military organization, as the main factors of counteraction to the destructive processes of social existence are defined. According to the recent researches spiritual traditions represent the mechanism of self-defense, self-organization and modifications of the society as a whole, so it can be regarded as the mechanism of succession and renovation.

*Key words:* modernization, innovation, novation, tradition, spiritual traditions, a modern Russian society.

Современное российское общество находится в состоянии модернизации, которой с необходимостью подвержены все сферы жизни социума. Экономическая сфера ориентируется на построение рыночных отношений, политическая – на создание демократических основ, социальная – на оказание помощи людям, оказавшимся в сложной жизненной ситуации, а таких теперь у нас немало. В военной сфере формируется новый облик вооружённых сил, которые должны быть способны адекватно реагировать на современные вызовы национальной безопасности России.

Проблема российской модернизации во многом обусловлена ускоренными темпами социальных и духовных перемен, которые приходят в противоречие со сложившимися духовными традициями, духовными ценностями и устоявшимися моделями поведения. Модернизация по своей сути стала вызовом современному российскому обществу и армии. Она требует новых подходов практически во всех областях нашей жизнедеятельности.

Модернизация объективно необходима, на что и указывает президент Д.А. Медведев. В своём Послании 2010 г. он определяет модернизацию как один из главных ориентиров в развитии Российского общества: «… Модернизация – это, конечно, не самоцель. Это лишь инструмент, с помощью которого мы сможем решить давно назревшие проблемы в экономике и в социальной сфере, поддержать тех, кто в этом более всего нуждается, и создать условия для раскрытия способностей тех, на кого мы очень надеемся, то есть наших детей, нашей молодёжи. Ведь модернизация осуществляется прежде всего для них» [4].

© Шевченко О.В., 2011.

Нельзя не отметить, что история нашего общества не раз подвергалась различным инокультурным проектам, но всегда сохраняла своё сущностное качественное единство, на что указывает Е.С. Холмогоров: «Государственная традиция русских устойчива и способна к самовоспроизводству – в истории России были десятки «удобных» моментов для её прерывания, обрыва, фиксации идеи «совсем нового государства». И несколько раз такие попытки предпринимались. Но государственная традиция раз за разом восстанавливала себя и выстраивала обрубленные политические связи даже тогда, когда переворот был радикальным и не допускающим возможности реставрации» [7, 68].

Ход модернизационного процесса наглядно показывает, что для его успешной реализации необходимо не только создать адекватную правовую базу, но и осуществлять неукоснительный контроль над соблюдением законов. Вместе с тем в современных условиях возрастает необходимость в инновационных процессах, которые позволят России выйти из состояния сырьевого придатка мирового рынка в поставщика технологий. Данное обстоятельство актуализирует проблему подготовки грамотных, творческих кадров, склонных к инновационной деятельности.

В процессе модернизации важно иметь в виду, что бытие общества определяется богатым многообразием традиций, которые отличаются между собой в зависимости от времени проявления и формирования, от степени общности, от степени устойчивости, от направленности, от национальной культуры и вероисповедания, от форм общественного сознания и т. д. При обстоятельном анализе духовных традиций можно рассмотреть их как некий позитивный опыт, перемещаемый в пространстве поколений, т. е. как определённую модель жизнедеятельности общества, обеспечивающую его целостность и устойчивость.

В научной литературе и в массовых представлениях понятия «традиция» и «модернизация» рассматриваются как противоположные и взаимоисключающие, но в последнее время наметилась тенденция объединения этих понятий для постижения качественного результата социально значимой деятельности. Так, уяснение роли традиций в условиях модернизации как в политических, так и в научных кругах стало главным условием успешности последней. Например, в своём выступлении Секретарь Регионального политсовета партии «Единая Россия» А. Башун на заседании круглого стола на тему «Традиции как условие модернизации», проходившего 18 декабря 2009 года в г. Благовещенске, отметил: «... Невозможно строить новое, не вспоминая о традициях! … Именно на уважении к многовековым традициям нашей страны, на сохранении и приумножении всего того хорошего, что уже было создано, строится программа партии «Единая Россия». Наша задача – сохранить Россию и преумножить ее завоевания» [2].

Если учесть, что «Единая Россия» является партией власти и самой влиятельной в стране, то понимание необходимости опоры на духовные традиции как основы побед народа является позитивным направлением, внушающим оптимизм.

Кроме политической оценки необходимости опоры на традиции в процессе модернизации, схожие тенденции прослеживаются и в научном сообществе. Так, Э.А. Паин, доктор политических наук, ведущий научный сотрудник Института социологии РАН, на страницах «Независимой газеты» от 03.09.2010 г. в разделе «Новации как продолжение традиций» опубликовал достаточно актуальную статью, исследующую социокультурные условия модернизации России. Он отметил следующее: «Классическая теория модернизации противопоставляла инновации традициям, полагая, что инновации непременно должны вытеснять, ломать, уничтожать традиции. В сегодняшней, обновленной теории модернизации на смену антитрадиционалистским рефлексиям пришли представления о модернизационном потенциале традиций. Суть этих представлений в следующем: органичное принятие обществом инновационных экономических технологий возможно

лишь в случае, если инновации вырастают из традиций» [6]. Он доказывает свой тезис на примерах реализации новаций в различных странах. Например, наши соотечественники, переехавшие в Германию, достаточно быстро адаптируются к официальным законам, так как они основаны на традиционном механизме социальной регуляции, но достаточно болезненно реагируют на неформальный контроль соседей, регулярно указывающих на действия, которые необходимо производить у себя дома и в общественных местах.

Для качественного уяснения отношений традиций и модернизации необходимо остановиться на главных её составляющих – новациях и инновациях, тем более что в условиях глобализации их поток становится более стремительным, разнообразным и охватывает практически все сферы жизни общества.

Несмотря на то, что понятия «новация» и «инновация» являются наиболее используемыми как со стороны политических лидеров страны, средств массовой информации (особенно в рекламе), так и рядовыми гражданами, зачастую эти понятия употребляются как синонимы, что в корне неверно. Новация предполагает нечто принципиально новое в какой-либо сфере деятельности, в то время как инновация представляет собой часть новации. Используя формально-логический подход, можно определить, что понятие «новация» является родовым по отношению к понятию «инновация», которое выступает его видом. Например, внедрение нового облика Вооружённых сил России – это новация, которая включает в себя такие инновации, как изменение формы одежды военнослужащих, снижение срока продолжительности военной службы по призыву, привлечение гражданских специалистов для нужд армии, новое деление военных округов и др.

Кроме этого, понятие «инновация» более тесно связано с технической сферой. Уже устоявшимся является понятие «инновационные технологии», цель которых – обеспечить России технологический прорыв из сырьевого придатка в поставщика высококачественных технологий.

Проблема традиции и новации, традиции и инновации уже достаточно проработана в социально-философском знании. Так, Э.С. Маркарян рассматривал диалектический переход от новации к традиции через стереотипизацию [3].

Традиции по форме представляют собой механизм самосохранения, самоорганизации и модификации общественного целого к различного рода новациям и инновациям, т. е. по сути – это механизм преемственности и обновления. На стадии модификации новации начинают становиться частью традиции, изменяя её и меняясь сами.

Находящиеся в процессе модернизации общества постоянно «атакуются» потоками инноваций, которые вызывают энтропийные социокультурные процессы. Традиция находится в активном взаимодействии с инновациями. Для приятия инноваций традициями важно, чтобы новшества не вступали в противоречия со сложившимися в содержании традиций стереотипами. Стереотипы по своей сущности являются культурными традициями, которые функционируют в сознательно-бессознательной области человеческой психики. Они определяются воспитанием, обучением и развитостью мировоззрения личности.

Стереотипы имеют не только личностный уровень проявления, но и групповой, общественный. Стереотипы – это не просто регламентация какого-либо действия, это смысловое и ценностное поле, в рамках которого индивид и общество чувствует себя в безопасности. В этой связи Э.С. Маркарян отмечает: «... Динамика культурной традиции – это постоянный процесс преодоления одних видов социально организованных стереотипов и образования новых. Рассмотренный с системно-кибернетической точки зрения, он выступает в качестве стержня процесса социальной самоорганизации» [3].

Исследователи С.А. Арутюнов, О.А. Осипова и др. сделали методологически важный для изучения взаимосвязи традиции и новации вывод, что под воздействием жизненных реалий новация, которая ассимилировалась

на традиционной почве, сама впоследствии становится традицией [1; 5].

Подобный подход достаточно разработан и имеет большое количество последователей. В то же время возможно и реверсионное движение – от современной традиции к исторически преданной забвению. Так, например, произошло с возвращением традиционных государственных символов дореволюционной России – трёхцветным знаменем, ставшим в настоящее время государственным, сине-белым флагом Св. Андрея и двуглавым орлом. Возвращение нашей страны к своим религиозно-духовным истокам в конце XX в. породило традицию воссоздания православных храмов, главным из которых стал храм Христа Спасителя.

Инновации могут быть двух типов: как экзогенные (заимствованные из других культур), так и эндогенные (возникшие в данной среде без внешнего влияния). В то же время эндогенные инновации могут иметь самопроизвольный характер (например, изменение правописания отдельных русских слов), так и быть спровоцированными какими-либо внешними воздействиями (голливудская мода, гламур).

Самопроизвольные эндогенные инновации обладают большей способностью стать частью традиции, а затем – и самой традицией, в силу её востребованности в жизнедеятельности социума на современном этапе его развития.

Причиной приживаемости инноваций является менталитет общества, который выполняет в данном случае функцию отбора с позиции согласованности или противоречия ментальным установкам. Спровоцированные эндогенные инновации способны усвоиться только в том случае, если они определяются веянием моды или престижа. За исключением данных случаев инновации приживаются достаточно сложно, так как воспринимаются как определённого рода неудобство, связанное с нарушением устоявшегося традиционного поведения и деятельности. Со временем, когда нововведение приживётся в обществе и получит позитивную оценку у большего количества людей, став неотъемлемой частью их жизни, оно обретёт черты традиции.

Общим для традиций и новаций является то, что они являются формами движения общества в будущее; традиции более инертны, что способствует упорядочению нововведений и преодолению негативных новаций, в то время как новации являются почвой для образования новых традиций.

В целом модернизация российского общества является необходимым условием гармоничного развития страны в общепланетарном масштабе. Она не является самоцелью, а только средством для перехода из категории сырьевого придатка в группу полноценных технологически развитых держав. Её болезненный для общества характер определяется тем, что наша история не может дать того опыта, который был бы положен в её основу, и приходится заимствовать западные модели, которые вступают в противоречие с традиционными представлениями этноса. В этой связи учёт духовных традиций, их взаимосвязь и взаимозависимость с новациями и инновациями, может оказать существенную помощь в позитивных модернизационных изменениях.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арутюнов С.А. Народы и культура: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 246 с.
2. Башун А. Традиции как условие модернизации. [Электронный ресурс] // Законодательное собрание Амурской области: [сайт]. [2009]. URL: http://www.zsamur.ru/site/main/1113. (дата обращения: 30.04.2011).
3. Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 87.
4. Медведев Д.А. Послание Федеральному Собранию 2009 г. [Электронный ресурс] // Российская газета: [официальный сайт]. [2009]. URL: http://www.rg.ru/2010/11/30/poslanie-tekst.html (дата обращения: 30.04.2011).
5. Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. М.: Наука, 1985. 129 с.
6. Паин Э.А. Новации как продолжение традиций. [Электронный ресурс] // Независимая газета: [официальный сайт]. [2010]. URL: http://www.ng.ru/ideas/2010-09-03/8_innovations.html (дата обращения: 22.04.2011).
7. Холмогоров Е.С. Русский проект: Реставрация будущего. М.: Эксмо, Алгоритм, 2005. 448 с.

# РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1 (092)

***Курабцев В.Л.***
*Московский государственный областной университет*

## ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО ПЛАТОНА И БЛАГО

***V. Kurabtsev***
*Moscow State Region University*

## IDEAL STATE OF PLATO AND THE GOOD

*Аннотация.* В статье анализируются признаки идеального государства Платона и Блага. Обращение Платона к идеальному государству стало логическим продолжением его духовных и философских исканий. Гуманистический характер Платона проявляется в признании абсолютных ценностей, стоящих выше эгоистических интересов индивида и группы. Статья содержит описание природы социальной трансформации государства. В статье подчёркивается необходимость радикального переосмысления ценностных установок современной цивилизации.

*Ключевые слова:* идеальное государство, Благо, духовные искания Платона, абсолютные ценности, социальная трансформация государства.

*Abstract.* The ideal state of Plato and the Good are analyzed in the article. Plato's appeal to the ideal state became the logical continuation of his spiritual and philosophical researches. The humanist character of Plato reveals through the recognition of the absolute values that stand above selfish interests of an individual and a group. The article describes the nature of social transformation of the state. The author underlines the necessity of sweeping reexamination of the basic values of modern civilization.

*Key words:* ideal state, the Good, spiritual searches of Plato, absolute values, social transformation of state.

Нужно установить «охранный [орган] для спасения государства – Ночное собрание должностных лиц» *(Законы XII 968 a)*. Они поселятся на возвышенном акрополе и будут стражами добродетели.

Платон

Древнегреческая мысль и культура пронизаны очевидным стремлением к гармонии, справедливости, благу.

Мысль Платона, рождавшаяся «из интуитивных глубин языковой стихии» Эллады (А.Ф. Лосев), из светлых мистических прозрений философа, наиболее полно отразила это

© Курабцев В.Л., 2011.

стремление. Её порыв к солнечному Благу оказался столь значим, что можно, по мысли В.Ф. Эрна, говорить даже об *одержимости Солнцем*, «похищении Солнцем» [17, 487].

О реальности «похищения» говорил также А.Ф. Лосев: платонизм – это «*философия и мистика света*» [7, 676]. А П.А. Флоренский называл идею Блага Платона «светом», являющим «полноту конкретности». Платон, по его мнению, прозревал светоносную полноту религиозной конкретности и это называл бытием.

Очевидно, что Господь Бог Священного писания понимается весьма похоже. Так, св. Иоанн Дамаскин пишет о причине сотворения мира: «Благий и преблагий Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благости восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благости» [4, 20]. Новозаветный Бог и новозаветные символы аналогичны. Например, в Апокалипсисе, после вострубления седьмого Ангела, происходит великое знамение «жены, облеченной в солнце». Благочестивые толкователи Откровения полагают, что эта жена есть «Церковь – общество верующих во Христа, Который есть Солнце Правды» [1, 145].

Платон же, исходя из идеи Солнца-Блага, понимал практически все истины, касающиеся человека, общества и государства. И не случайно подчёркивал особую значимость *правды*, видя в ней центр разумения, счастья и всего наилучшего: «Во главе всех благ как для богов, так и для людей стоит правда» *(Законы V 730 c)* [9, т. 4, 182]. То есть не только люди, но и бессмертные боги Олимпа не могут безнаказанно игнорировать божественную правду.

Правда (*греч.* Δίχη), говорит философ, – «девственная дочь Совестливости» *(Законы XII 943 e)*. То есть она, чистая, рождается от чистых нравственных чувств, помышлений и размышлений, и, вероятно, от божественной идеи Совестливости, от горней сущности Блага и от самого́ Устроителя мира (благого Демиурга «Тимея»).

Многие исследователи писали об этой религиозно-нравственной основе метафизики Платона. Например, Н. Устрялов акцентировал ясную цель «Государства» Платона: метафизически «исследовать существо справедливости и начертать социальный идеал» [13, 16]. Аналогично высказывался и Е.Н. Трубецкой: перед нами «трактат о *правде-справедливости*» [12, 32]. А смысл этой правды – в господстве бессмертного начала в человеческой душе и государстве над смертным.

Накануне своего обращения в монашество об этом же, хотя и почему-то язвительно, написал А.Ф. Лосев: «Платонику понятен только монастырь, и *только монах* для него ясный и последовательный человек. Всё прочее темно и основано на компромиссе» [7, 828-829]. Другие исследователи понимали «Politeia» иначе; например, умозаключения К.А. Кузнецова: идеальное государство Платона – это не «монастырь», а «свободный университет – хотя бы и с храмом» [6, 28]. А Карл Каутский усмотрел в «Государстве» исключительно своё: первую философскую апологию коммунизма.

Вряд ли можно столь однобоко рассуждать о великом творении философа, которого П.А. Флоренский именует «провидцем-философом» и «древним Пророком Аттики». Скорее прав Евгений Трубецкой, который почувствовал религиозный смысл социальной утопии Платона. Этот смысл – не в земном государстве, «а в том вышнем городе, которого он искал» [12, 110].

Это понимание подтверждается и текстами Платона: на земле подобного государства, говорит философ, «нигде нет», «но быть может, есть на небе его образец» *(Государство IX 592 b)* [9, т. 3, 388]. И ещё: никогда государство не будет процветать, если его не начертать «по божественному образцу» *(Государство VI 500 e)*.

Однако что же получилось у аттического мудреца? Каким оказался его «Небесный Иерусалим»?

В двадцатом веке политико-правовые, социальные и этические идеи Платона были подвергнуты жесточайшей критике со стороны

ряда российских и западных авторов, особенно К. Поппера и Б. Рассела. Философа обвиняли в тоталитаризме и расизме, политическом и идеологическом авторитаризме, в этическом и правовом нигилизме и другом. В России Ив. Иванов, задолго до Поппера и Рассела, говорил о том, что в *Законах* философ «объявил войну вообще европейскому миру» [3, 22] и явил пример «древнего мыслителя-фанатика». Платон, уверял Иванов, борясь за Правду, стал врагом науки и цивилизации, в отличие от Аристотеля. А некоторые современные авторы полагают, что подлинная социальная трансформация, на самом деле, «есть борьба не за правду, а за упрочение» [10, 128].

В 1930 г. А.Ф. Лосев выпустил книгу «Очерки античного символизма и мифологии», в которой определил философа как антидемократического, антилиберального и антипрогрессивного мыслителя, насаждавшего (!) справедливость. «Платонизм есть глубочайшее и, вероятно, единственно возможное оправдание авторитарно-реакционного мировоззрения» [7, 668].

И на Западе, в связи с приходом к власти И.В. Сталина и А. Гитлера, развернулась «почти мировая война» (Р. Левинсон) вокруг платоновского наследия, тон которой задавали Поппер и Рассел. Позднее, в 40-х гг. XX в., активизировались апологеты Платона, которые заявили об «односторонности и предвзятости критики Поппером… платоновского идеала» [8, 88].

Чтобы разобраться в этих вопросах, полезно прислушаться к двум тезисам русского философа и платоноведа В.Ф. Эрна:

– «Внять живому голосу Платона» и «войти в магическое движение духовных энергий», чтобы избежать одноголосного изложения (как у Целлера) того, что является «полифоническим целым» [17, 480-481];

– «Ничего случайного в законченных творениях такого художника, как Платон, быть не может» [17, 486]. То есть нельзя проигнорировать даже нечто шокирующее, мало приемлемое или неприятное.

И тогда можно обнаружить, что действительно, как показал К. Поппер, в некоторых аспектах есть «совпадение платоновской теории справедливости с теорией и практикой современного тоталитаризма» [18, 4]. Посмотрим же на эти совпадения, *но и* несовпадения.

1. Идеальное государство Платона, согласно Попперу, родственно по классовой структуре современным тоталитарным государствам. Он говорил о подобии власти философов “вождизму” в фашистских и коммунистических странах. Б. Рассел отмечал подобие философов-правителей Платона избранным классам в теократических государствах, а также их подобие коммунистическому руководству в России.

Однако кое-чего уважаемые философы не заметили: правители Платона, на самом деле, не безнравственные маргиналы и не десакрализованные политики, а умнейшие и *платонически* мудрые люди, люди Бога-Блага. Они стоят эзотерически, религиозно, нравственно и философски гораздо выше обычной греческой элиты и тем более “большинства” населения. Они – лучшие, так сказать, в бытийственном измерении.

А “вожди” нередко были и не выше, и не умнее, и не мудрее, и не добрее, да ещё и со своей субъективной (а порой и тёмной!) волей и земными ценностями. Они, скорее, – плохая копия или явная карикатура на философов Платона. Зато платоновский философ, как, например, Сократ в “Апологии Сократа”, *действительно* мудр. Он искренне хочет отыскать в афинском обществе людей, которые были бы его мудрее, но нигде не находит. И только тогда соглашается с Пифией и принимает на себя бремя “мудрейшего”. Такой философ, к тому же, скорее нравствен, заботится обо всех и не использует других только как средство, а всегда “смотрит, что́ пригодно подчиненному и что тому подходит” *(Государство I 342 e)* [9, т. 3, 99].

2. Платоновский миф о «металлах» *(Государство III 415 a-e)* Поппер уподоблял современной идеологии расистской сегрегации. Суть его в том, что бог примешал при рождении в души правителей золото, в души воинов – серебро, а в души ремесленников – же-

лезо и медь. И если у правителей рождается ребёнок с "железной" душой – следует отдать его в ремесленники. А если у представителей демоса появляется "золотой" ребёнок, то его необходимо перевести в высшие сословия.

Есть ли здесь воистину аналог расистской сегрегации? Во-первых, речь у Платона идёт не о расах, а о разных человеческих природах в одном этносе. Во-вторых, вряд ли человеческая личность полностью определяется социализацией и инкультурацией. Есть ведь ещё и врождённая природа, есть гены «агрессивности», есть неуступчивые или излишне чувственные характеры и другое. Есть призвание к профессии воина и призвание к профессии ремесленника. Есть бесспорные факты духовной наследственности, о которой пишет, например, св. Лука Крымский: неизменное благородство французского рода Лемуанье (с XVII в.) и многочисленное асоциальное потомство крайне развращённой американки (XIX в.), избежавшей повешения и «удачно» вышедшей замуж [2, 95-110].

Тема «металлов» в душе человека вовсе не так проста.

3. Система воспитания и образования Платона, как уверял Поппер, разделяет сословия «по расистскому образцу», закрепляя власть немногих избранных или «сверхчеловека». Только у избранных – политическая мудрость и способность управлять государством. Вместо принципа демократического равенства, эгалитаризма, Платон выдвинул принцип *элитаризма,* в данном случае – власти лучших.

Однако история политики и права, история философии и религии, история военного дела (и едва ли не чего угодно) свидетельствует не столько в пользу эгалитаризма, сколько в пользу элитаризма, то есть крупного успеха в любой деятельности именно талантов и гениев. И в лучших школах и университетах мира осуществляется именно элитарный принцип. Да и может ли в принципе любая «кухарка» управлять государством? Или, как с обидой писал Платон, может ли покалеченный ремесленник «уйти» как бы в более лёгкое занятие – философию – и стать философом?

4. Поппер замечает у Платона апологию политического и идеологического авторитаризма: философ обосновывал идею политического бесправия масс, абсолютный характер власти правителей, вплоть до возможности установления военной диктатуры; обосновывал необходимость государственной цензуры и строгого контроля над системой воспитания и образования.

Действительно, в «Государстве» Платон учит воспитывать детей в духе соблюдения норм поведения. Это касается в том числе «стрижки, одежды, обуви» и даже детских игр, которые не должны быть беспорядочны, чтобы вырастали «серьезные, законопослушные граждане» *(Государство IV 425 а).* А в «Законах» предлагал заставить всех «выражать как можно более одинаковые взгляды» и контролировать все процессы в государстве с помощью «Ночного собрания должностных лиц», стражей добродетели *(Законы XII 968 а).* Возникает вопрос: не повлияла ли идея Ночного собрания на тех, кто реализовывал «святую» инквизицию в Европе и другие аналогичные процессы? Упоминавшийся Ив. Иванов говорил даже о «целом инквизиционном кодексе» философа, с тюрьмами и оковами.

Кроме того, не случайны, скорее всего, ассоциации, связанные с «работой» недавних фашистских и коммунистических режимов. От такого *Ночного дозора* можно, действительно, дождаться не только успехов в борьбе с аномией, но и насилий над личностью, свободой, даже казней и террора.

Очевидно, что философ, искренне стремясь к социально-политическому благу и созерцая «горние лики» (П.А. Флоренский), **забывал о рациональной умеренности, о постепенности и гуманизме, об уважении к свободе и достоинству личности** и другом.

5. Поппер обвиняет Платона в «обосновании биологического и нравственного неравенства людей» [8, 87], в отрицании прав человека и проведении идей этического и правового нигилизма.

Однако биологическое и нравственное *равенство* людей ещё никто бесспорно не доказал. Скорее опыт показывает, что каждая раса, этнос, пол, человек обладают своей существенной биологической и нравственной спецификой.

Что же касается прав и свобод человека, то, действительно, Платон мало считался с ними. Например, в «Государстве» он предлагал стражам запретить иметь жен, детей, дома, доходы, свободно выезжать в чужие земли и т. д. Однако в «Законах» философ предстал уже более человечным и рациональным.

Сложнее дело обстоит с правовым нигилизмом. С одной стороны (в «Государстве»), Платон больше уповает на разумного «царственного мужа», поскольку законы не могут охватить «наилучшее для каждого» (они слишком общи, просты, неизменны). А с другой стороны, законы, носящие «самый общий характер», «адресованные большинству» *(Политик 295 a),* необходимы. Более того, Платон в поздних работах даже враждебен правовому нигилизму: «Спасение государства» – когда «правители служители законов» *(Законы IV 715 cd)*. «Я вижу близкую гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью» *(Законы IV 715 d)* [9, т. 4, 167].

Этический нигилизм Платона – тоже вещь непростая. Ведь философ отчаянно боролся за высокую мораль, за служение Благу. Но в этой борьбе мог переступать границы разумности и переходить к радикальным идеям. Например, он мог, не считаясь с отдельными людьми и слоями, сказать: «…Наши стражи именно таким образом будут наиболее счастливы» *(Государство IV 420 b)*. То есть без жён, детей, собственности, без свободы перемещений и т. д. Это очень напоминает представления большевиков относительно счастья советского народа.

Защитники Платона, например, Р. Левинсон, Д. Филд и другие, приводили свои доводы, связывая мысли философа с идеями современной демократии: Платон заботился о счастье всех граждан, о гармонии сословий, о доле всех сословий «в общем процветании соответственно их природным данным» *(Государство IV 421 c)*. Социальная стабильность, цитировали они Платона, должна достигаться путём сглаживания имущественного неравенства. Философ также предлагал выявлять способности каждого человека в процессе воспитания и образования и распределять граждан по классам и профессиям соответственно их склонностям и прирождённым способностям. А это уже, согласно Д. Филду, соответствует условиям рыночной экономики с её состязательностью. Таким образом происходит и социальная стратификация, и выделение господствующей элиты.

Российский автор В.Н. Сафонов тоже говорит об элементах демократического механизма в политической философии Платона: выборы в три тура; созыв внеочередных народных собраний и другое. У Платона, по его мнению, «сбалансированность отношений между государством и гражданином» [11, 6].

Карл Каутский, в свою очередь, открыл в «Государстве» ещё один аспект, так сказать, социальной правды – «систематическую защиту коммунизма», причём двух видов – коммунизма полового и коммунизма потребления. Он замечал в этой работе «*дух* коммунизма, чувство равенства и братства» [5, 45]. Однако это сродни упрощению. Основная мысль Платона – не социально-эгалитарная, а скорее духовно-аристократическая и метафизическая. Сей «дух» подчинён всё-таки божественным целям.

Платон своими западными апологетами был признан также революционером в вопросе равноправия мужчин и женщин, и даже одним из основоположников феминизма. Вывод Д. Филда – Платон не враг демократии, а «её первый критик» [8, 89].

Так кем же был этот гениальнейший мыслитель? Вряд ли можно сомневаться в выводах знатока Платона – А.Ф. Лосева, который полагал, что «все понимания платонизма, существовавшие в истории, *одинаково необходимы и суть не что иное, как диалектическая необходимость самой истории*» [7, 685]. Он также говорил, что бытие Платона – это «отображение мира нездешнего» [7, 670].

Действительно, Платон, во-первых, – именно метафизик. А не просто ранний «коммунист». И не осторожный рационалист, и не научный прагматик (и отсюда его едва ли не основные просчёты). Во-вторых, он – радикальный метафизик, то есть желающий полной реализации идеального Блага на «вечно» неидеальной Земле. Реализации как бы Царствия Небесного на Земле.

В-третьих, Платон не знал и вряд ли мог знать Бога Единого, не знал, разумеется, христианства, не знал, что это такое – следовать Воле Божьей. А значит, не знал о мистической тайне христианской любви, милости, смирения, покаяния, спасения. Он был и, скорее всего, остался немилосердным, "нераскаянным", "неспасённым". Его «человечность» – языческая, а порой и страшная: не веришь в бога и чувственно разнуздан – казнить! Идёшь против истины (а истина, как полагал Платон, дороже живого человека!) – в тюрьму, изгнать или казнить. Ради общего счастья (тоже истины!) и ради суровой пользы (тоже истины!) – можно ущемлять свободу и интересы человека, сословий и заставить всех подражать только порядочным людям.

В-четвёртых, Платон слишком отходил от многосложной и изменчивой реальности человека, сословия, общества, государства, этики, права и др. Он явно недооценивал того, что многие процессы протекают медленно, противоречиво, неустойчивы в улучшениях, не могут быть реализованы сразу, причём в максимальной степени. Ему не хватало земной рациональности и адекватной оценки земных истин. Иначе бы он не советовал, например, не давать денег под проценты и не возвращать ростовщику долг и проценты; или не предлагал победить страсть, любовь общностью жен и детей. Правда, в «Законах» он счёл подобное противоприродным.

А.Ф. Лосев видел в идеальном государстве Платона небытие истории и социальных проблем, застывшие сословия, небытие борьбы, биографий и исповедей. Государство философа – «статуарное бытие, самодовлеющее, вечное и беспорывное»; «мраморно-холодная Идея» [7, 655]. Но почему-то люди тысячелетиями изучают именно эту «мраморно-холодную Идею», а не многочисленные и гораздо более конкретные проекты реальных государств, причём истинно научных авторов. Не из-за *вечного* ли, то есть *Идеи*?

В-пятых (нечто смягчающее), Платон, конечно, искал *меру тоталитарного и демократического;* ограничений и свободы. Однако у него часто получался некий перебор в пользу тоталитарного, некая излишняя строгость и жёсткость, некая чересчур суровая ответственность. За этим нетрудно усмотреть особенности его личного характера, личной биографии и ценностей. В конце концов, его любимого учителя убили именно демократы, не прислушавшиеся на народном суде к аргументам Сократа. Аристотель оказался уже заметно другим, со своим характером и предпочтениями.

Как же, всё-таки, оценивать все описанные «тоталитарные» аспекты философии Платона? Принципиально здесь следующее: все аспекты должны рассматриваться обязательно в *системе* его взглядов, с пониманием *ядра* системы и периферии. А ядро – это, всё-таки, Благо, благой Демиург, добродетель, правда. А то ядро, которое усмотрел А.Ф. Лосев в «Очерках античной символики и мифологии», – слишком "отлетает" от метафизически и герменевтически воспринимаемого смысла.

Лосев сделал даже совершенно шокирующие выводы: например, о том, что первичная интуиция Платона – прекрасное обнажённое тело на тёмном фоне. И обобщил: «*Фаллос и есть,* по моему ощущению, *основная интуиция платонизма,* его первичный пра-миф» [7, 678]. Это не доказано и воспринимается сомнительно.

Этим выводам противоречит вся духовная система Платона (например, идея об исключительно благом боге (Платон противоречив в своих понятиях: то «бог», то «боги», то «Демиург»); мысль о том, что божья кара людям только на пользу; нищета, болезни и любые несчастья справедливому человеку – во благо). С выводом Лосева никак не со-

гласуются значимые сократо-платоновские мысли о том, что боги справедливого человека не оставляют без своего попечения ни при его жизни, ни после смерти (миф о загробных воздаяниях).

Кроме того, Платон прямо утверждал: превыше всего не вещи и не тело, не власть и не деньги, не почёт и не поэзия, а справедливость и другие добродетели. Скорее, все эти идеи философа – *предчувствие* (не исключено – откровенное) живых христианских истин, веры, христианского опыта. Платон оказался рядом с будущим христианством, но никогда с ним в целом не совпадал. Так полагал и П.А. Флоренский, писавший даже о том, что «в пределе Платон ищет Богочеловечества», «святости» [15, 109].

Однако Платон порой уходил от «Богочеловечества» так далеко, что впору предполагать вмешательство тёмных духов. Он стремился, в том числе радикально и жёстко, исправить то, что открывается для исправления только после пришествия Спасителя. Его духовная направленность была в существе своём истинной, но её оформление (платоно-мифологическое) и средства (например, идеальное государство, система законов) оказались главным образом языческими и противоречивыми.

Лейтмотив Платона – «кто не хорош, тот и не счастлив» *(Законы V 743 c)* [9, т. 4, 195]. Поэтому и человек, и сословие, и государство должны заботиться не о величии, власти и богатстве (тем более что ставшие очень богатыми не смогут остаться добродетельными), а о справедливости, нравственности, религиозности и других подобных качествах. Всё это философ и называл «наилучшим и счастливейшим» *(Законы V 742 de)*. Как же всё это связать с «обнажённым телом на тёмном фоне»?

**Платон – родоначальник классических духовных ценностей и духовности.** Это очевидно для многих его читателей. Например, священник П.А. Флоренский писал: «Платоновская «идея» (или откровенная) – в вечности» [14, 319], – и называл философа «Пророком».

Духовное счастье (человека, народа, общества) Платон ставил бесконечно выше материальных благ или благ цивилизации. Он, по сути, – человек *антицивилизации,* если под «цивилизацией» понимать то, что состоялось и развивается в индустриальных и постиндустриальных странах. В умеренных и достаточно рациональных «Законах» он заявил: «Но самое ценное по праву – это блага, относящиеся прежде всего к душе, если в ней есть рассудительность, затем прекрасные качества тела, *и, в-третьих,* ***так называемые блага****, относящиеся к имуществу и достатку* /выделено нами. – *В.К./» (Законы III 697 b)* [9, т. 4, 149]. В этих словах прочитываются психологически важные для России и русского менталитета истины. А Платон добавлял: иное ранжирование – «негосударственное и нечестивое» *(Там же, 697 c)*. Вот что означает «наилучшее» и «счастливейшее» как для человека, так и для государства. Очевидно, что современная прозападная цивилизация – нечто иное.

Но если снизойти до более конкретных и почти рациональных истин справедливости, то здесь Платон – друг и Запада, и Востока. В центре этих истин – порядочный человек и такое же государство. Они не вредят другим, учитывают чужое благо, не претендуют на нечто высшее, если ему не соответствуют. Они ведут себя без хитрости и благородно. Порядочный человек – самый государственный человек, потому что он хорошо вписывается в общую жизнь полиса и поддерживает общий союз. Он – друг государству, самому себе, людям и богам.

Он настолько хорош, что не нуждается в надуманном (как полагал Платон) образе жизни – в мазях, гетерах, золоте, кулинарах, поэтах, актёрах и другом. В зрелом периоде Платон продолжал уверять, что поэзия лжива и вредна, и от неё «человеку надо быть свободным» *(Государство III 387 b)*. Не слишком ли упростил и «упорядочил» жизнь человека великий философ? Не слишком ли разумным и разумно-благочестивым оказался его человек? Причём человек совсем не идеальной Эллады (как и любого человеческого общества),

о чём свидетельствует её эпос, театральные и реальные трагедии, междоусобные войны и многое другое.

Платон несомненно мечтал об идеальном человеке. Он поднимал человека от его тварной реальности и хотел от него слишком многого, почти нечеловеческого (в смысле невозможности этого добиться). И поэтому у Платона получалось *нечто как бы нечеловеческое* (жизнь без поэзии, без маленьких, например кулинарных, радостей, без свободного личного выбора и др.) и *сверхчеловеческое* (исключительно добродетельная и законопослушная жизнь, постоянная высокая рассудительность, тонкая религиозность и т. д.), – нечто, перекликающееся с христианской аскезой и благодатью.

Тем не менее, "громя" поэзию и поэтов, философ сам писал стихи и неоднократно цитировал поэтические строки, например, Гесиода: путь к добродетели обильно полит «тягостным пóтом», но путь с добродетелью «настолько же лёгкий». И «всё золото, что есть на земле и под землёю, не стóит добродетели» *(Законы V 728 a)* [9, т. 4, 179].

Венцом добродетели философ называл именно справедливость, правду. Она и созвучна, и по смыслу близка библейской «праведности». Платон говорил почти о том же и понимал справедливость *универсально:* она должна охватывать и государство, и все его части, и человека с его жизнью, и все человеческие начала. Ядро государственной справедливости – трудиться «непременно во имя целого». Ядро справедливости человека – трудиться во имя своего дела и в соответствии с природными задатками. Ядро справедливости в человеке – забота о том, чтобы каждое человеческое начало исполняло ему свойственное, но с ограничением вожделеющего начала, которое, к сожалению (для Платона), составляет «бóльшую часть души». Платон очень опасался, чтобы низшее начало «не умножилось и не усилилось» и не смогло «поработить и подчинить себе то, что ему не родственно» *(Государство IV 442 ab)* [9, т. 3, 216].

Такой совершенный человек «владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом» *(Государство IV 443 de)*. И такой человек обретает все блага на основе здоровья, красоты и благоденствия души (и тела). Это снова напоминает христианскую благодать Духа Святого, хотя, разумеется, платоновское благоденствие – без Христа, без христианства и без истинной благодати.

Справедливость, как её понимал Платон, – это обязательно радикальная победа над злом. Но победа *человека,* гуманистическая победа, которая на самом деле невозможна в силу человеческой греховности, страстей, изменчивости и противоречивости.

Платону необходимо было только совершенство. Нужны были не просто философы, а абсолютные философы. Нужны были не просто стражи, а абсолютные стражи, готовые во всём и всегда уступать государству. Нужен был не просто народ, а абсолютно хороший народ с абсолютно хорошим продолжением рода (хотя бы на уровне философов и стражей).

**Его Истина чересчур превыше живого человека**. Она не связана благими живыми нитями с каждым человеком, даже самым грешным (как в христианстве). Она сияла своим невечерним светом и требовала полной самоотдачи от каждого «порядочного» человека. А непорядочных она умела не прощать, принуждать и даже убивать.

Так можно ли тогда говорить, как полагал Н. Устрялов, что главная мысль Платона в «Государстве» – это идея «внутреннего просветления личности через философию, ставшую государством» [13, 25]? То есть идея достижения (и внутреннего, и внешнего) недостижимого, некоего великого Должного, ради которого не жалко никого и ничего. Результатом этого действа может стать скорее не «просветление», а растоптанный или уничтоженный государством человек и загнанное в тупик общество.

Платон, конечно, понимал, что реальные живые люди – слишком разные и неподатливые. Но его вела Истина. И он действительно хотел всё преобразовать, всё сделать по «Богу», а не по «человеку». Хотел идеального единства и могучей социальной Правды

на Божьих основаниях. И приходилось, не надеясь на презираемое им «большинство», строить сверху, от слоя идеальных правителей, причём жёсткими методами. Строить без Любви, Милости и Свободы.

А подобное обречено на неудачу. Закономерно, что у Платона получалось на редкость жёсткое, утопическое и *греховное* преобразование социальных отношений. С казнями, цензурой, авторитаризмом и несвободой. С обязательным Ночным Дозором (идеальных, порядочных стражей добродетели).

И вместо трудного **самоопределения людей к добру** – скорее насилие над людьми ради добра и Блага. И такое государство оказалось не «соразмерным отцу порождения» [16, 234] и не «светом как полнотой конкретности» (Флоренский об идее блага), а в заметной мере антигуманистическим умозрительно-метафизическим построением с благими целями. Да и сам Платон ясно об этом сказал: «но быть может, есть на небе его /идеального государства. – *В.К.*/ образец» *(Государство IX 592 b)*. «Быть может» – так высказывается человек, а не пророк. А пророк говорит: «есть».

Но остаётся у Платона ещё очень многое, остаётся лаборатория гениальной мысли, остаётся мудрость, высокая духовность, магия и тайна. Остаётся глубокая дума, пронизывающая всю его философию, – «**организация жизни ради духа** /выделено нами. – *В.К.*/» [15, 108], по воле Духа. И эта мысль, как и все глубины его метафизики, не оставит человечество до последних его времён.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Апокалипсис. Опыт подстрочного комментария. М.: Благовест, 2001. 157 с. (По изданию «Последняя година мира и Церкви Христовой на земле на основании учения Священного Писания и творений Святых Отцов». М., 1890).
2. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. Изд-во Симферопольской и Крымской епархии, 2000. 114 с.
3. Иванов Ив. Философия без фактов / Из «Русской Мысли», кн. II, б/г изд. (дореволюционное издание). 24 с.
4. Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. III. М.: Правосл. Св.-Тихоновский Богословский Институт, 1997. 240 с.
5. Каутский К. Платоновский и древнехристианский коммунизм. Петроград: Государственное Изд-во, 1920. 75 с.
6. Кузнецов К.А. Платон. Введение в анализ «Государства» и «Законов». Одесса: Типография «Техник», 1916. 78 с.
7. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 696 с.
8. Михайленко Ю.П. Платон и современное «открытое общество» // На пути к открытому обществу. Идеи Карла Поппера и современная Россия. М.: Весь мир, 1998. С. 72-89.
9. Платон. Собр. соч. В 4-х т. Тт. 3, 4. М.: Мысль, 1994.
10. Романова И.Н. Характер социальной трансформации // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2009. № 2. С. 128-134.
11. Сафонов В.Н. Политические взгляды Платона и Аристотеля и современность. Ульяновск, 1999. 46 с.
12. Трубецкой Е.Н. Социальная утопия Платона. М., 1908. 52 с.
13. Устрялов Н. О политическом идеале Платона. Харбин: Отделение типографии КВжд, 1920. 36 с.
14. Флоренский П.А. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. 459 с.
15. Флоренский П.А. Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль, 2004. 519 с.
16. Халкидский Ямвлих. Комментарии на диалоги Платона. СПб.: Алетейя, 2000. 254 с.
17. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 497 с.
18. Popper K. Open society and its enemies. Vol. 1. L.: Routldge and K. Paul, 1945. 454 p.

# РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 342.25

**Бекбосынов М.Б.**
*Российский университет дружбы народов*

## РОССИЙСКИЕ РЕГИОНЫ В СТРУКТУРЕ ФЕДЕРАТИВНЫХ ОТНОШЕНИЙ

**M. Bekbosynov**
*Russian People's Friendship University*

## RUSSIAN REGIONS IN THE STRUCTURE OF FEDERATIVE RELATIONS

*Аннотация.* В статье рассматривается роль и место российских регионов в структуре федеративных отношений. Автор анализирует отношения между центральной властью и субъектами федерации, выявляя их проблемы и противоречия. Исследуются основные тенденции и направления развития российских регионов в контексте федеративных отношений в Российской Федерации.

*Ключевые слова:* федеративные отношения, федерализм, региональная и федеральная власть, субъекты Российской Федерации, государственное управление.

*Abstract.* The article examines the role and the place of the Russian regions in the structure of federative relations. The author analyses relations between the national government and the entities of the Russian Federation revealing their problems and contradictions. The author studies the basic tendencies and trends of the development of the Russian regions in the context of federative relations in the Russian Federation.

*Key words:* federative relations, federalism, regional and federal governments, entities of the Russian Federation, state administration.

Занимаясь изучением российского федерализма, можно отметить, что федерализм, представляющий собой особый социальный и политический порядок в пределах сложносоставной территории федеративного государства, придаёт власти свойства оптимальной функционирующей системы посредством распределения по сформированным властным уровням конкретных властных полномочий. Управление в федеративном государстве осуществляется на основе сочетания принципов централизации и децентрализации, взаимной ответственности субъектов федерации и федерального центра за реализацию определённого для каждого уровня власти объёма полномочий.

Существует механизм двойного регулирования Российской Федерацией и субъектами Российской Федерации полномочий по предметам ведения Федерации и субъектов Федерации.

Целый комплекс конституционно-правовых норм определяет механизм реализации субъектом Российской Федерации полномочий по предметам совместного ведения (статья 72 Конституции России, статья 26.1 ФЗ от 06.10.1999 № 184-ФЗ «Об общих принципах органи-

© Бекбосынов М.Б., 2011.

зации законодательных (представительных) и исполнительных органов государственной власти субъектов Российской Федерации»); механизм участия органов государственной власти субъектов Российской Федерации в осуществлении полномочий по предметам ведения; механизм реализации субъектом Российской Федерации полномочий по предметам своего исключительного ведения (статья 73 Конституции России); механизм разграничения полномочий между органами государственной власти края, области и органами государственной власти автономного округа; механизм взаимной передачи (делегирования) осуществления части своих полномочий между Российской Федерацией и субъектами; механизм осуществления, распределения и разграничения предметов ведения и полномочий между Российской Федерацией и её субъектами.

Правоприменение конституционно-правовых механизмов, стремление использовать эти механизмы во имя достижения необходимого баланса тенденций к централизации и децентрализации остаётся не только противоречивым, но и уязвимым. С позиций рассматриваемой нами темы серьёзную тревогу вызывают: 1) смещение полномочий от субъектов федерации к самой Российской Федерации, размывание федеративных отношений и их перекос в сторону гипертрофированного усиления влиянии Федерации; 2) тенденции превращения права законодательной инициативы, которым наделён субъект Российской Федерации в лице своего законодательного (представительного) органа де-факто, в фикцию. «…На многие тысячи проектов федеральных законов, внесённых законодательными органами субъектов Российской Федерации в Государственную Думу Федерального Собрания Российской Федерации, приходятся ничтожно малое число дошедших до рассмотрения, и лишь единицы принятых» [6, 21], – пишет в своём исследовании В.М. Платонов.

Невозможность в полном объёме для субъектов Федерации реализовать свои конституционные права на свободу действий, на наш взгляд, есть проблема политическая, характера и особенностей действий современного политического режима. И также это свидетельство уровня стратегического и оперативного мышления российской политической элиты как в центре, так и на местах. Политические деятели и специалисты конституционного права могут мыслить: возможность преодоления подобных ограничений для региональных субъектов власти – на пути перехода от «административно-командной модели федеративных отношений» к классическим принципам организации федерации. Если обратиться к исследованиям на этот счёт политической науки, то сразу же будет видно: классический принцип организации федерации существует в идеале только как теоретическая константа.

Отношения между центральной властью и субъектами федерации были и остаются одним из наиболее важных полей политического противостояния. В этой сфере идёт постоянная борьба интересов, борьба за расширение своего влияния и за сохранение своего положения в политическом пространстве. У федерального центра и регионов неизбежно складывается разное видение самих проблем федерализма: представители и идеологи центральной власти хотели бы трактовать федерализм с точки зрения усиления позиций центральной власти, часть региональных элит вплоть до недавнего времени стремилась трактовать государственность как можно ближе к конфедерализму. Стремление регионов расширить свои полномочия, увеличить или повысить свой социально-политический статус, объём решаемых задач, степень политической самостоятельности, с одной стороны, в определённой мере отвечает их политическому развитию и политической перспективе. Но, с другой стороны, стремление заполучить особый статус ни в коей мере не должно быть самоцелью, как это часто имеет место в Российской Федерации, – это стремление должно соответствовать реальной необходимости обладать какими-то дополнительными властными полномочиями в регионе.

Таким образом, возникающие государственно-правовые конфликты между центром и субъектами федерации вполне можно расценивать как объективное следствие наличия в системе управления двух уровней государственной власти: федерального и регионального уровней, так как это разноуровневое управление, существующее сегодня в России, уже само по себе содержит основы для столкновения интересов хотя бы потому, что на каждом уровне происходит попытка концентрации как можно большего объёма властных полномочий. Это совершенно естественное состояние, и его можно обозначить как конкуренцию, которая присуща любой форме социального управления. Однако нередко конкуренция перерастает в силовые противоречия или в конфликты, сократить и смягчить которые можно, если удастся обеспечить перманентное равновесие между различными носителями властных функций, что и является одной из особенностей и главной задачей федеративного управления. В этом смысле оно существенно отличается от централизованного управления, которое обеспечивается концентрацией власти на одном уровне – верхнем.

Достичь необходимого консенсуса между центром и регионами, тем более, если они располагаются на большом пространстве, вполне возможно, и эта возможность кроется, прежде всего, в самих принципах построения стабильной федерации.

Что такое классические принципы организации федерации? Например, по мнению Д. Элазара, «отличительная черта подлинной федерации – нецентрализованные отношения между центром и составными частями структуры. При централизации центр может спустить вниз полномочия (децентрализовать), а может их забрать обратно (рецентрализовать)»[1]. Структурная дисперсия полномочий среди многих ячеек является главными характеристиками федеративной демократии.

Вместе с тем, анализируя литературу по данной проблематике, можно отметить, что в последние годы всё чаще на первый план выдвигается следующее деление: симметричные и асимметричные федерации.

Современная асимметричная федерация имеет три разновидности.

Первая модель характеризуется тем, что наряду с субъектами Федерации, которые равноправны, в её состав входят другие территориальные образования: федеральные территории, федеральные округа и даже ассоциированные государства. При данной модели неравенство заложено в структуре государства в связи с существованием *субъектов*, которые по праву участвуют в федеральных делах, и *несубъектов*, права которых ограниченны.

Вторая модель включает только субъекты, но они различны, и других территориальных образований нет.

Третья модель – «скрытая асимметрия». Такая федерация может состоять только из однопорядковых субъектов, имеющих одинаковые названия, но они равны не во всех отношениях.

Однако помимо правового аспекта, необходимо выделить и территориальный, социально-экономический, демографический, этнический и т. д. Эти аспекты ещё мало изучены отечественной политологией, но они представляются нам весьма значимыми как с теоретико-методологической, так и с практической точки зрения. Понятно, что для политологов, занимающихся сравнительным изучением федеративных систем, интерес представляет не констатация самого факта различия, а выявление существенных детерминант политической асимметрии, генерирующих центробежные импульсы внутри федерации.

Политолог У. Райкер, проанализировав опыт политической истории сорока федераций, заключил, что присутствие в качестве федерированной единицы территориально-политического образования, значительно превосходящего по размеру территории и численности населения остальных участников союза, служит одной из возможно основных причин политической нестабильности федеративных систем.

[1] См.: Elazar Daniel J. Federalism and the way to peace.

Таким образом, веер только теоретических моделей федерализма и столь же разнообразное, если не больше, их реальное существование – без политически твёрдого выбора политического курса – не может служить хоть каким-то основанием для оптимизации федеративных отношений, если политические элиты в центре и на местах не определятся, куда, как и ради чего двигаться.

Следует учитывать, что закон власти не выпадает из концептуального контекста проблематики, представленной политической сферой, где действуют основные и второстепенные политические субъекты. Федерализм такими субъектами рассматривается как инструмент, а то и разменная монета борьбы за власть. Можно гипотетически допустить, что одна из проблем использования федерализма в борьбе за власть состоит в том, что при переходе к новой модели федерализма дают о себе знать не столько дефекты федерализма как формы государственного устройства, сколько дефекты абсолютизации либо одних, либо других его основных принципов [5]. По такой же логической схеме действуют господствующие тенденции в государственном строительстве, когда дефектом становится не та или иная модель его устройства, а абсолютизация модели или тенденции. Перекосы характерны и для политических носителей той или иной тенденции.

Напряжённое положение с финансами, производственным сектором, увеличивающимся числом безработных ставит перед региональной властью не столько вопрос о политической автономии, сколько о финансово-экономическом обеспечении территорий. Зачастую эта проблема властью рассматривается как программа улучшения инвестиционного климата с целью привлечения средств для развития, либо – что вошло в практику отношений региональной и федеральной власти – как получение финансовой помощи.

Недавние реформы российской модели бюджетного федерализма позволили более чётко разграничить расходные полномочия бюджетов разных уровней, а также законодательно запретить делегирование расходных полномочий с одного уровня бюджетной системы на другой без соответствующей компенсации. Кроме того, государство урегулировало проблему «нефинансируемых федеральных мандатов»: для этих целей был введён специальный вид межбюджетных трансфертов – целевые субвенции. На наш взгляд, эта мера позволила значительно улучшить систему межбюджетных отношений, которая до начала 2000-х гг. была перегружена значительным объёмом расходных полномочий так называемого «совместного ведения».

Другой пример – реформа местного самоуправления, инициированная в 2003 г. Реформа была разработана федеральным центром, однако ее реализация была делегирована региональным органам власти. Это вызвало дополнительные финансовые и административные издержки, которые регионы несут вплоть до настоящего времени.

Существует большая потребность в осознании центром проблем межрегиональных социально-экономических различий как политической опасности. Имеет место высокая концентрация средств, распределяемых в регионы посредством федеральных целевых программ. Ведущими получателями финансов стали немногочисленные регионы: Приморский край (Владивосток), Краснодарский край (Сочи), Чеченская республика. Преимущественные потоки денежных средств выделяются для отдельных территорий из Инвестиционного фонда Российской Федерации. Используются не всегда обоснованные решения, чтобы финансировать из федерального бюджета развитые регионы: Красноярский край, Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий АО, Татарстан, Москву, Московскую область, Санкт-Петербург. Есть регионы, которые имеют все шансы к успешному развитию, но они мало или недостаточно финансируются (Республика Саха (Якутия), Республика Тыва, Забайкальский край. Наиболее отчётливо заметно влияние региональных властей тех территорий, которые добились права на создание на своей территории особых экономических зон (ОЭЗ).

Заметную роль в представлении и защите территориальных и региональных интересов до недавнего времени играли межрегиональные ассоциации экономического взаимодействия. Так, выработке общих позиций между рядом субъектов Федерации долгое время служила деятельность ассоциации «Сибирское соглашение». При этом нуждаются в дальнейшем совершенствовании отношения между различными уровнями публичной власти в налогово-бюджетной сфере. Применение на федеральном уровне таких инструментов, как федеральные целевые программы, Инвестиционный фонд Российской Федерации, особые экономические зоны, венчурное финансирование осуществляются без должной координации, в отсутствие чётких приоритетов региональной экономики.

Действующие схемы централизации не отменяют и не подменяют важности взаимоотношений между центром и регионами. Только повышается значение этих отношений, особенно – когда регионы инициируют обновление таких отношений. Отсутствие устойчивых институтов для такого взаимоотношения и признаки слабости со стороны регионального уровня только актуализируют проблему политической субъектности региональной власти.

Уникальность постановки проблемы в логике усиления централистских форм федеративных отношений состоит также и в том, что совсем недавно подобный сценарий рассматривался и оценивался как очень опасный, особенно угрожающий обострением отношений «центр – регионы» и социальной напряжённостью, если будет складываться неблагоприятная экономическая ситуация. Однако преодоление последствий мирового финансового кризиса, более чем серьёзные проблемы в экономике страны на этом фоне нисколько не оправдали такого рода прогнозы. Наоборот, даже в тех моментах, когда ответственные политические лица склонны менее всего признавать значение полезной совместной работы федеральной и региональной власти, всё же звучит голос в пользу скоординированной и слаженной работы власти в центре и в регионах. По этому поводу Президент России Д.А. Медведев отметил следующее: «… Нам удалось обеспечить скоординированную работу, слаженную работу исполнительной и представительной власти и в центре, и на местах, хотя бы в том плане, что мы смогли принять необходимые, достаточные меры нормативного характера для того, чтобы влиять на развитие кризиса в нашей стране. Это не значит, что мы преуспели во всём, но, тем не менее, основные негативные тенденции, которые образовывались в конце прошлого – начале этого года, в результате такой скоординированной работы нам удалось с вами либо преодолеть, либо остановить» [2]. Вместе с тем региональным властям ещё предстоит посредством региональной политики решить задачу сокращения различий социально-экономического состояния субъектов Российской Федерации. Это проблема до сих пор не решена. Выступая на XII съезде партии «Единая Россия», Председатель Правительства В.В. Путин подчеркнул необходимость предоставления российским регионам и муниципалитетам больше полномочий и финансовых ресурсов. При этом, отметил В.В. Путин, необходимо стимулировать регионы, которые реализуют программы развития, укрепляют свою доходную базу, усилить их заинтересованность в дальнейшем наращивании собственных налоговых поступлений [1].

Инициирование модели федерализма «снизу», от регионов [3; 4], а не от центра, по-новому ставит вопрос о субъектности регионов, о характере и содержании по сути новой политики регионов по отношению к центру. Принципиальное значение здесь имеет целый комплекс сложившихся или вновь нарождающихся институтов, процедур, механизмов. Всё большее значение приобретает уровень стратегического мышления лидеров центра и регионов, характер их отношений, легальные и скрытые формы общения, механизмы принимаемых решений. От того, какие отношения складываются между лидерами центра и регионов, напрямую определяются

масштабы, формы, периодичность и прочее в ресурсном обеспечении. Клановые, групповые, *клиентельские* схемы в отношениях превратились в мощный и действенный элемент влияния, но часто не политики, а политиканства, удовлетворения корпоративных интересов. Всё больше стали играть роль в решении региональных проблем партийные региональные структуры.

Как представляется, при таком развитии событий на политическом поприще не избежать переоценки понятийного аппарата политической регионалистики и, в частности, операциональной ценности «концепции» баланса отношений «центр – регионы».

Воплощение концепции централистского федерализма по логике вещей должно снять с центра «вину» за централистские излишества, передавая ему на новых условиях не полномочия и предметы ведения, а миссию и долг, находя при этом дополнительные ресурсы взыскания с центра ответственности за властное исполнение интересов единого федеративного государства.

В настоящее время в связи с изменениями в Конституции России, развитием административно-территориальной реформы в России, новым порядком назначения глав субъектов, продолжающейся политикой укрепления вертикали власти, усилением роли федеральных округов ведутся интенсивные споры относительно перспектив российских регионов. Прошлая практика передачи существенных объёмов полномочий и предметов ведения региональным элитам, что предполагало повысить уровень их ресурсных возможностей для решениях региональных нужд, также не оправдала надежд, не устранила противоречий во всей структуре федеративных отношений. Пикировка отношений центра и регионов если и не остаётся столь обострённой, то время от времени приобретает высокий градус противостояния и конфликтности, угрожая разрастись до конфликта с непредсказуемыми последствиями. Это особенно заметно в условиях мирового финансового кризиса и особенностей его развития в России. В сложившихся условиях федеральный центр декларирует новые подходы к региональной политике, ведёт активную работу с тем, чтобы внести коррективы в отношения между центром и регионами, пытаясь учесть их потребности и изменить порядок поддержки и в целом выстроить новые, адекватные современному состоянию отношения.

Сложные условия развития страны обычно сопровождаются повышенной реакцией к активизации субъектов политики и власти. Длительность этого процесса очевидна. Естественно, что в такой обстановке актуальное значение приобретает потребность в фокусировании внимания в научно-теоретическом и политико-прикладном плане на решении задач первостепенной важности. К таковым относятся, на наш взгляд, задачи, требующие своего решения на базе концептуализации политической субъектности регионов. Разумеется, проблема политической субъектности регионов порождает новый, ещё не исследованный класс политически трудноразрешимых противоречий не только регионального, но и национального и даже глобального уровня. К этим проблемам примыкают вопросы определения комплекса различных по характеру и содержанию мер по обеспечению региональной, страновой и общепланетарной безопасности. Уровень истолкования этих проблем – базовое условие эффективной региональной политики, которая сталкивается с довольно сложными по своей природе и последствиям процессами.

Иными словами, на наш взгляд, федерализм создаёт особую политико-правовую властную организацию и порядок в федеративном государстве. Благодаря своим властным ресурсам, управленческим возможностям, он является реальным способом сохранения государственного единства при развитии самодостаточности вошедших частей, становясь очевидным способом властного влияния на общество и государство и превращаясь в ведущую политическую силу внутренней интеграции.

ЛИТЕРАТУРА:
1. Выступление Председателя Правительства Российской Федерации В.В. Путина на XII съезде партии «Единая Россия» 24 сентября 2011 года. [Электронный ресурс]. URL: http://premier.gov.ru/events/news/16552/ (дата обращения: 10.11.2011).
2. Выступление Президента России Д.А. Медведева на заседании Совета Законодателей 28 декабря 2009 года. [Электронный ресурс]. URL: http://www.kremlin.ru/transcripts/6497 (дата обращения: 10.11.2011).
3. Выступление Президента России Д.А. Медведева на заседании Совета Законодателей 29 декабря 2009 года. [Электронный ресурс]. URL: http://www.kremlin.ru/transcripts/6497 (дата обращения: 10.11.2011).
4. Выступление Президента России Д.А. Медведева на заседании Совета Законодателей 13 марта 2009 года. [Электронный ресурс]. URL: http://archive.kremlin.ru/appears/2009/03/13/1553 (дата обращения: 10.11.2011).
5. Острогорский М.Я. Демократия и политические партии. М.: РОССПЭН, 1997.
6. Платонов В.М. Разграничение предметов ведения между федерацией и ее субъектами – как принцип российского федерализма: Автореф. дисс... д-ра юрид. наук. М., 2010.

УДК 291,1

***Керимова А.Х.***
*Бакинский государственный университет (Азербайджан)*

# ОБЫДЕННОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ КАК ДУХОВНОЕ ОСВОЕНИЕ МИРА

***A. Karimova***
*Baku State University*

# THE COMMON RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AS A SPIRITUAL COGNITION OF THE WORLD

*Аннотация.* Данная статья посвящена вопросам религиозного сознания – важного составляющего общественного сознания. Обыденное религиозное сознание является одним из уровней религиозного сознания. В исследовании автор исходит из того, что каждая из мировых религий имеет свой специфический уровень обыденного религиозного сознания, которое складывается из общих представлений о религии и её традициях. Раскрываются проявления обыденно-религиозного сознания в каждой из трёх мировых религий: в буддизме, христианстве и в исламе. Ислам, как и другие религии, создал достаточно эффективную систему законов, этики, которые регламентируют самые различные стороны жизни. Смирение, скромность, умение контролировать собственные страсти и желания, прямота, справедливость, терпение, исполнительность, единство между словом и делом – таковы морально-волевые качества, отмеченные в Коране.

*Ключевые слова:* обыденное религиозное сознание, понятие чувственного и рационального, вера, душа, традиции, внешние ритуальные формы добродетели, сострадание, веротерпимость.

*Abstract.* The article is devoted to the religious consciousness that is an important component of the social consciousness. The common religious consciousness appears to be one of the levels of religious consciousness. The present research is based on the fact that each of the world religions has a particular level of common religious consciousness made up of the traditions and the peculiarities of the religion itself. The author illustrates the realization of common religious consciousness in tree world religions (Buddhism, Christianity, and Islam). Islam alongside with the other religions managed to create a rather effective system of moral laws that regulate different aspect of everyday life. The most important qualities mentioned in Koran are humbleness, modesty, the ability to control one's passions and desires, straightforwardness, patience, etc.

*Key words:* common religious consciousness, phenomena of rational and perceptible, belief, soul, tradition, ritual forms of virtue, compassion, religious tolerance.

© Керимова А.Х., 2011.

Изучение религии и уровней религиозного сознания актуально и востребовано.

В религиоведческой литературе есть немало точек зрения о сторонах, формах существования и уровнях религиозного сознания. Обычно указывают на два его уровня: один – массовой религиозности, обыденного религиозного сознания, религиозной психологии; другой представлен религиозной идеологией, теологией (богословием). Здесь обнаруживается смешение различных сторон целого, т. е. различные стороны религиозного сознания должны быть рассмотрены так, чтобы выявить само содержание понятия «уровни религиозного сознания» и тем самым найти подход к анализу этих уровней.

Относительно главного признака понятия «уровни религиозного сознания» высказываются разные мнения. Уровни религиозного сознания часто оценивают по степени систематизированности религиозных взглядов и представлений; считают, что обыденное (массовое) религиозное сознание логически не упорядочено, в то время как богословие – это определённая система религиозных догматов. Но типология верующих пока ничего не объясняет. Верующий может быть фанатиком и располагать ограниченной религиозной информацией, он может быть колеблющимся, но обладать обширными сведениями из религиозной сферы.

Известно, что по объёму информированности верующие различны, но в большинстве своём они представляют один и тот же уровень религиозного сознания – обыденный.

Ближе к истине, думаем, подошёл В.С. Кулик. Отмечая, что религиозное сознание включает обыденный и теологический компоненты, он пишет, что «в генетическом плане эти компоненты выступают, как ступени развития; в гносеологическом – как уровни, в социологическом – как формы существования религиозного сознания» [7, 174]. Здесь заслуживает внимания то, что понятие уровней религиозного сознания автор оценивает как гносеологическую категорию.

Хотя проблема уровней религиозного сознания исследуется и другими авторами, однако единого мнения пока нет. Одни уровнями религиозного сознания считают религиозную идеологию и обыденное религиозное сознание [14, 148]; другие – религиозную идеологию и религиозную психологию [10, 97]; третьи выделяют обыденный и теоретический уровни религиозного сознания, рассматривая, однако, религиозную психологию как сферу обыденного сознания [12, 107].

Религиозное сознание включает в себя рациональную и эмоционально-волевую стороны.

Иногда обыденное религиозное сознание называют массовой религиозностью. Но это явное смешивание гносеологической и социологической проблематик. Понятие массовой религиозности неопределённо. Оно отражает только количественные показатели религиозности общества.

Ф. Энгельс отмечал: «… Искусство оперировать понятиями не есть нечто врождённое и не даётся вместе с обыденным, повседневным сознанием, а требует действительного мышления, которое тоже имеет за собой долгую эмпирическую историю, столь же длительную, как и история эмпирического исследования природы» [8, 14].

Обыденное религиозное сознание представлено эмпирическими представлениями и понятиями, оно является эмпирической формой связи чувственного и рационального. В обыденном сознании могут содержаться элементы, выработанные теоретически, но привнесённые в него, освоенные им под своим углом зрения, а не добытые им самим.

«Обыденное религиозное сознание предстаёт в виде образов, представлений, стереотипов, настроений, чувств, привычек и традиций, которые являются непосредственными отражениями условий бытия людей. На этом уровне доминирующую роль играют эмоции – чувства и наслаждения, сознание облечено в образные формы» [15, 13].

В обыденном религиозном сознании содержатся признаки, которые сближают религию и искусство как формы практически-духовного освоения мира.

«Религиозный процесс относится только к созерцающему субъекту, но в нём он не за-

вершается, так как нуждается в чувственно созерцаемом предмете», – отметил Гегель [1, 314]. В этой слитности *практически-духовного* освоения мира – одна из «тайн» влияния религии на сознание и поведение верующего.

В обыденном религиозном сознании многих верующих абстрактное мышление выступает в основном как форма выражения результатов непосредственного опыта, и потому содержание понятия *души* в обыденном религиозном сознании является чувственно-конкретным. Вот некоторые высказывания верующих: «душа бессмертна; тело не влияет на сам факт бытия души; душа лишь постольку мыслится оказывающей влияние на тело, поскольку она предстаёт как одно из проявлений сверхъестественной силы – божества» [8, 137]. Отсюда верующие делают вывод, что каждый живой человек имеет душу, а каждый из неодушевлённых объектов лишён этого признака. Кроме того, душа – это невидимый двойник человека, который живёт и после его смерти, выступает в ином виде.

Религиозный человек силой своей фантазии может создать любые сверхъестественные образы и ситуации. Но при этом верующий неизменно возвращается к их земной основе, так как любой человек нуждается в превращении этих фантазий в земное бытие для себя. Но из этого следует, что «религиозный комплекс – не просто взаимодействующие элементы, а слитное целое, в котором культ – не платье мысли и чувства, а способ их существования. В религии представление о сверхъестественном переживается и практически действует в системе присущей ей обрядности» [13, 8].

Религиозное сознание и его неотъемлемая часть – обыденное сознание – существуют так же давно, как и сама религия. Обыденное сознание не могло не выполнять служебной функции по отношению к христианству и исламу. Что касается буддизма, то здесь было несколько иное положение, о чём будет сказано ниже.

Каждая из мировых религий имеет свой специфический уровень обыденного религиозного сознания, который складывается из общих представлений о религии, религиозных традиций.

Рассмотрим, как проявляется обыденное религиозное сознание в каждой из мировых религий.

Обыденное религиозное сознание буддизма в корне отличается от всех религий. С другими мировыми религиями буддизм роднит состояние безгрешности, которое выражается в общей мягкости, непричинении вреда окружающему, предпочтении умонастроения перед действием и т. д. Буддистский нравственный идеал – это общая доброжелательность, сострадание, переходящее в длительное служение, отказ от покоя нирваны во имя помощи в её достижении другим. Одной из важных черт обыденного религиозного сознания буддизма является его беспримерная веротерпимость, которая вела, с одной стороны, к разветвлению буддизма и образованию множества его местных вариантов, а с другой – к его широчайшей географической экспансии.

Обыденное религиозное сознание христианства формируют два фактора: Библия и Нагорная проповедь Христа. Отношение к Библии самое разное. Некоторые рассматривают её как послание Бога к людям, относятся к ней как к Священному писанию, читать которое надо стоя на коленях. Иногда высказывается мнение, что Библия есть не что иное, как собрание небылиц.

«Что есть истина?» – Понтий Пилат, осудивший Христа на смерть, задал свой вечный вопрос именно в Библии. Библия оставила неизгладимый след в культуре человечества, прежде всего Запада. Шестая заповедь запрещает убийство, но Иисус считает, что наказания заслуживает и тот, кто напрасно гневается на своего ближнего и возводит на него навет. В седьмой заповеди говорится о прелюбодеянии. Иисус замечает, что каждый, кто с вожделением смотрит на женщину, уже прелюбодействует в сердце своём. Вместо принципа мести «око за око и зуб за зуб» в Нагорной проповеди провозглашается принцип примирения: «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую».

Заповедь любви к ближнему Христос распространяет на врагов: «Любите врагов ваших и молитесь за обижающих вас». Он призывает к раздаче милостыни, причем тайно: «… пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» [4, Мф: 1; 2-17]. В Нагорной проповеди говорится: «Не судите, да не судимы будете», поскольку у каждого есть свои недостатки и грехи. Иисус предупреждает: «Человек должен поступать с ближним так, как он хотел бы, чтобы поступили с ним» [2, 250].

В Нагорной проповеди говорится и о молитве. Условием исполнения молитвы «Отче наш» является прощение чужих грехов: «… а если не будете прощать людям согрешения их, то и отец ваш не простит вам согрешений ваших» [5, Мф: 6; 14]. Молитва в православном и католическом храмах – это торжественный, строгий и сложный ритуал. Прежде всего читается проповедь, чаще всего – с использованием книг, которые занимают особое место в конфессиональной литературе. Христиане совершают молитву не только в храме, но и дома. В обыденном религиозном сознании у верующих за многие века утвердилось мнение, что моление наедине за своих близких обязательно будет услышано Богом.

Особой тайной христианства является причащение – хлебом и вином; оно означало соединение человека с телом и кровью Бога.

Таинство крещения в обыденном религиозном сознании осмысливается как важнейший обряд христианской религии. Во-первых, благодаря крещению человек получает имя, т. е. устойчивый компонент, определяющий его место в жизни, в его обыденном сознании. Во-вторых, крещеный человек получает символ христианства – крест, который будет носить до конца жизни и который является отличительным знаком его принадлежности к христианству. В-третьих, он становится полноправным христианином, т. е. получает из рук священника веру. И, в-четвёртых, Церковь принимает его в своё лоно.

Ислам – это не только вероисповедание как таковое, но и особый образ жизни и мышления. Мусульманские каноны сформировали обыденное религиозное сознание приверженцев Корана. Они регламентируют самые различные стороны жизни, существенно влияют на особенности психологии верующих.

Ислам формирует повседневные навыки поведения, бытовые привычки – омовение, регулярную молитву, месячный пост и т. п. Всё это входит в обыденное сознание, становится практически условным рефлексом мусульманина. Обращая большое внимание на повседневные человеческие дела, ислам декларирует через Коран очень важную идею о равенстве всех представителей человечества, признающих одного Творца.

«О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга. Ведь самый благородный из вас перед Аллахом – самый благочестивый. Поистине, Аллах – Знающий, Сведущий!» [6, 49:13].

«Для мусульманина цвет кожи и языка – явные внешние различия внутри человеческого рода. Такого рода внешние различия – это отнюдь не причина для заискивания или презрения, поскольку Ислам признает лишь один критерий различия между людьми – это моральные и духовные качества…, характер человека, уровень его знаний и следование Исламу» [6, 7:231].

Ислам сочетает в себе основные человеческие добродетели, почитаемые и уважаемые каждым народом. Он создал эффективную систему законов, этики, дозволенного и запретного. Нормативы благополучной жизни личности и общества считаются морально положительными и составляют основу обыденного сознания ислама. В аяте [6, 2:177] предъявляются требования к мусульманам быть искренними в вере и своими добрыми поступками быть готовыми доказать свою веру, т. е. быть добрыми, спокойными, духовно устойчивыми. С точки зрения ислама, подобный способ мышления является стержнем, вокруг которого собраны все способы человеческих отношений. «По истине, Бог любит тех, которые хорошо обходятся» [6, 7:13].

Ислам внедряет через обыденное религиозное сознание высокие морально-волевые

качества личности. При этом он рекомендует способы уничтожения плохих нравов. В соответствии с Кораном, самым достойным является тот, кто «занимает первое место по благочестию» [6, 49:13]. Смирение, скромность, умение контролировать собственные страсти и желания, прямота, справедливость, терпение, исполнительность, единство слова и дела – таковы морально-волевые качества, многократно отмечаемые в Коране. «Аллах любит терпеливых» [6, 3:146]. Посланник Аллаха Мухаммед провозглашает от имени Бога моральные качества, которые должны быть у мусульманина и определяют его обыденное сознание, например, такие, как:

- «не судить никого, будучи в ярости или в радостном состоянии»;
- «заниматься мыслительной деятельностью в момент молчания»;
- «быть справедливым» [6, 1:7].

Социальные проблемы в исламе решаются милосердием, благородством и отзывчивостью. Проблемы взаимоотношений людей включают обязанности перед близкими, родственниками, соседями. «Дай своим близким, бедному и путешественнику – неудачнику то, что им полагается! Не растрачивай даром свои блага!» [6, 17:26]. Таковы в общих чертах морально-этические и бытовые представления религиозного обыденного сознания ислама.

Таким образом, обыденное религиозное сознание является одной из составляющих всех религий.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Философские религии. В 2-х томах. Т. 1. М., 1975. 532 с.
2. Гече Г. Библейские истории. М., 1988. 367 с.
3. Евангелие от Луки. [Электронный ресурс] // Библия Онлайн: [сайт]. [2003-2011]. URL: http://bibleonline.ru/bible/rus/42/23/ (дата обращения: 19.09.2011).
4. Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс] // Библия Онлайн: [сайт]. [2003-2011]. URL: http://bibleonline.ru/bible/rus/40/01/ (дата обращения: 19.09.2011).
5. Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс] // Библия Онлайн: [сайт]. [2003-2011]. URL: http://bibleonline.ru/bible/rus/40/06/ (дата обращения: 19.09.2011).
6. Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Баку, 1990. 744 с.
7. Кулик В.С. О методологии исследования структуры религии // Научные труды Новосибирского ун-та. Серия Филос. Вып. 2. Новосибирск, 1968. 187 с.
8. Лабовник Б.А. Религиозное сознание и его особенности. Киев, 1996. 247 с.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. В 50 т. Т. 22. М., 1962. 845 с.
10. Павлюк В.В. Психология современных верующих: атеистическое воспитание. Львов, 1967. 346 с.
11. Ранович А. Происхождение христианских таинств. М., 1931. 216 с.
12. Танчер В.К. Проблемы теории научного атеизма. Киев, 1985. 218 с.
13. Угринович Д.М. Искусство и религия. М., 1982. 288 с.
14. Угринович Д.М. Философские проблемы критики религии. М., 1965. 348 с.
15. Яблоков И. Основы религиоведения. М., 2006. 817 с.

УДК 71.2:81.161.1

**Киселева И.А.**
*Московский государственный областной университет*

# ОНТОЛОГИЯ СТИХИИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ М.Ю. ЛЕРМОНТОВА

**I. Kiseleva**
*Moscow State Regional University*

# THE ONTOLOGY OF NATURAL FORCE IN LERMONTOV'S LITERARY WORLD

*Аннотация.* Поэзия Лермонтова и его современников представлена синтезирующей в своей основе философское и художественное познание. В статье утверждается связь внутреннего мирочувствия поэта с явленной изобразительностью поэтического текста. Осмысляется феномен стихии, который занимает художественное воображение поэтов-романтиков. Стихия рассматривается как источник жизни и проявление её наивысшего напряжения. На основе анализа явлений стихии в поэзии Лермонтова говорится о динамике внутреннего мира поэта, о его способности постигать посредством художественного творчества глубинные смыслы явлений бытия.

*Ключевые слова:* вдохновение, буря, бытие, Лермонтов, мотив, онтология, покой, поэт-пророк, поэзия, стихия.

*Abstract.* Lermontov's poetry as well as the poetry of his contemporaries is regarded as a synthesized philosophical and artistic cognition. The author of the article proves the fact that there is a connection between the poet's inner world and the expressiveness of the literary text. The phenomenon of the elements, which influences the artistic imagination of romanticist poets, is under consideration. According to the analysis of natural phenomena in Lermontov's poetry the author makes a conclusion about the development of poet's inner world and his ability to comprehend the deeper meanings of life by means of his creation.

*Key words:* inspiration, storm, existence, Lermontov, motif, ontology, quietness, prophet poet, poetry, natural force.

Древнегреческие философы – Фалес, Анаксимен, Гераклит – угадывая в воде, воздухе и огне первоначала, были во многом правы и с позиции христианского миропонимания, ибо именно в этих стихиях проявляются действия животворящего Духа Божия. Размышляя над феноменом стихии, Г.П. Федотов писал, что «вода кажется противоположной огню в холоде и влажности, но в стихийной мощи своей океан созвучен грозе и ветру, как они, неподвластен форме. В воду крещения нисходит огонь Святого Духа» [15]. Ощущением божественности стихии дышит и творчество М.Ю. Лермонтова. Его раннее стихотворение «Крест на скале» (1829 (30)), где поэт говорит о том, что знает «в вершине Кавказа» скалу, на которой виднеется Крест Христов, и о своём стремлении «взойти» «туда», заканчивается стихом «И с бурею братом назвался бы» [7]. Достижение вершины горы и пространственное приближение к Кресту Господню видится поэтом целью жизни и равнозначно "сроднению" со стихией. Г.П. Федотов размышлял о том, что «в огне и буре открывается человеку не только мощь разгневанного Божества, но и вдохновляющая сила Божия, исполняющая его трепетом и восторгом. Израильтяне трепещут вокруг опоясанного молниями Синая, но пророки – в огне и грозе слышат голос Божий» [15]. Талант Лермонтова – не просто талант художника, но талант художника-пророка, ведомого имеющим сродство со стихийностью вдохновением и постигающим в своём творчестве духовные смыслы явлений прошлого, настоящего и будущего, открывающего глубины бытия и тайны тварного мира.

© Киселева И.А., 2011.

Статья подготовлена в рамках исполнения Госконтракта №П2406 от 18.11.2009 г. с ФАО (МОиН РФ) при финансовой поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 годы.

Для художественного мира Лермонтова характерна особая энергия, причиной этой особенности является установка поэта на необходимости действенности поэзии, её прямого влияния на жизнь общества и человека. Для Лермонтова поэзия – не просто форма прекрасного, но форма выражения душевных устремлений. Стихотворения Лермонтова – это и живая молитва к Богу, и живой диалог со своим поколением, и наполненное душевной болью размышление о своём месте и назначении в мире; и в любом случае они всегда духовно напряжены, так как являют собой саму жизнь.

Поиск единения со стихией – лейтмотив лермонтовского творчества, звучит он и в его знаменитом стихотворении «Парус», которое заканчивается стихами «А он мятежный просит бури, / Как будто в бурях есть покой!» [7]. Старший современник Лермонтова, преподобный Серафим Саровский напоминает, что в «день Пятидесятницы торжественно ниспослал Он им (апостолам) Духа Святого в дыхании бурне» [1]. В буре в день Пятидесятницы действительно явлен покой, ибо послан Дух Утешитель.

Еще аттические трагики сравнивали жизнь с плаванием, а в христианской культуре плавание на корабле мыслится как символ богопознания. Т.А. Миллер, анализируя образ моря в письмах каппадокийцев, пишет, что ««море» Златоуста несколько похоже на «море» Василия. Его характерная черта – это одновременное соединение бури и тишины, зла и его преодоления. Оно требует от плывущих по нему неусыпной бодрости и одновременно обещает им награду» [9]. Образ плавания в бурном море связывали с путём преодоления страстей. Эта мысль находит своё воплощение и в светской поэзии. Так, Н.М. Языков в стихотворении «Пловец» (1830) пишет:

*Смело, братья! Туча грянет,*
*Закипит громада волн,*
*Выше вал сердитый станет,*
*Глубже бездна упадет!…*
……
*Там, за далью непогоды*
*Есть блаженная страна…* [4].

В.А. Жуковский в стихотворении «Пловец» (1812) также мотив обретения рая связывает с преодолением бурного моря:

*Всё оделось чёрной мглою;*
*Всколыхалися валы;*
*Бездны в мраке предо мною;*
*Вкруг ужасные скалы.*
*«Нет надежды на спасенье!» –*
*Я роптал, уныв душой…*
*О, безумец: Провиденье*
*Было тайный кормщик твой.*
……
*Мощный вёл меня хранитель.*
*Вдруг – всё тихо! Мрак исчез;*
*Вижу райскую обитель…*
*В ней трёх ангелов небес* [5].

Но если Жуковскому райская страна открывается через преодоление бури, то Лермонтов в самой буре пытается обрести покой.

Литературная жизнь 1830-х гг. философски осмысляет феномен стихии. Ф.Н. Глинка в стихотворении 1831 г. «Гром», описывая это небесное явление, размышляет:

*Где зарождаются сии кипящи громы?*
*Где бурь и непогод таинственные домы?..*
*– Зачем нам тайны познавать*
*И, мыслями волнуясь, утомляться?*
*Не лучше ли, во всем встречая благодать,*
*Жить просто и всему по-детски удивляться!..* [4, 217].

Проявление вольной стихии в поэтическом сознании Глинки неотделимо от ощущения Божьей благодати в мире. Восприятие Глинки в этом тексте сродни детскому мироощущению, благодать встречает он «во всём», и в покое, и в напряжении. Для него благодатным было бы и ощущение лермонтовского паруса, когда «Под ним струя светлей лазури, / Над ним луч солнца золотой». Лермонтов же подобную гармоничную картину не может отожествить с блаженством, так как она для него есть только образ внешнего мира, а душа поэта не готова к восприятию благодати в гармонии мира. Рай для Лермонтова определяется внутренним состоянием, сердеч-

ным чувством, без которого красота мира не может приносить духовную радость.

Выявление духовных смыслов стихии в её политическом преломлении посвящено стихотворение Ф.И. Тютчева «Цицерон» (1829 (?)), которое начинается со следующих строк:

*Оратор римский говорил*
*Средь бурь гражданских и тревоги:*
*«Я поздно встал и на дороге*
*Застигнут ночью Рима был!»* [4, 175].

Далее в тексте провозглашается блаженство того, «кто посетил сей мир в его минуты роковые». «Цицерон» опубликован в альманахе «Денница» за 1831 г. Интересно само расположение текстов в этом альманахе, подборка идёт не по авторству, а по смыслу, хотя этот смысл и не декларируется, издатель рассчитывает на вдумчивого читателя, способного прочитать альманах не как собрание разрозненных текстов, а как некую художественно и схематически выраженную систему идей. Сразу же за этим стихотворением Ф.И. Тютчева[1] следуют «Зимние карикатуры» П.А. Вяземского, где поэт проводит мотив духовного блуждания; через изображение картин природы приоткрываются душевные переживания лирического «я»:

*Пойдешь вперед, поищешь сбоку,*
*Все глушь, все снег да мерзлый пар,*
*И Божий мир стал снежный шар,*
*Где как ни шаришь, все без проку* [4, 179].

Метельная ночь, буря, мыслится как проявление демонических сил. Но вслед за «Зимними карикатурами» напечатано стихотворение Ф.И. Тютчева «Успокоение». Тютчевские тексты обрамляют поэтические размышления П.А. Вяземского, за счёт чего от них не остаётся впечатления безысходности. И если в «Зимних карикатурах» не светится божественный луч, то в диалоге П.А. Вяземский реализует себя и в положительном плане. Человеку необходимо пройти, пережить действие стихии в собственной душе, необходимо очистить душу страданием, понять присутствие смерти в этой жизни, чтобы выйти к новым высотам духа. Тютчев провозглашает:

*Гроза прошла …*
……
*И радуга концом дуги своей*
*В зеленые вершины уперлася!..* [4, 183].

«Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знамением завета между Мною и между землею» (Быт. 9,13) – эти слова раскрывают духовное значение образа радуги, который является знаком связи земли и неба; в библейском тексте явление радуги после Ноева потопа знаменует мир между Богом и человеком. В стихотворении Ф.И. Тютчева «Успокоение» образ радуги указывает на явление Божьей милости, благодати. В традиции романтической литературы образ радуги связан с радостью и гармонией. Фауст, герой одноимённой драмы И.В. Гёте, полагает, что «мир весь радуется радуге». Эмоциональной доминантой христианской культуры является радость, с неё начинается спасение человечества: «Радуйся, Благодатная! Господь с тобою» (Лк. 1, 28), – обращается Архангел Гавриил к Деве Марии. «…Я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям…» (Лк. 2, 10) – такова весть ангела пастухам о рождении Божественного Младенца. В христианской культуре радуга есть и символ Богоматери, и знак семи даров Святого Духа. Прот. Владислав Свешников даёт такое определение радости: «Радость представляет собой довольство и гармонию внутренних сил личности…» [13].

Если говорить о творчестве М.Ю. Лермонтова, то *радужность* восприятия более характерна лишь для позднего периода его творчества, начиная с 1837 г. И, пожалуй, одним из самых красочных его стихотворений является стихотворение «Когда волнуется желтеющая нива…» (1837), где представлена практически вся цветовая палитра, тогда как, например, в лермонтовском «Парусе»

[1] Об образах воды, огня и воздуха в поэзии Ф.И. Тютчева см.: Касаткина В.Н. (Аношкина В.Н.). Поэтическое мировоззрение Ф.И. Тютчева [6].

цветовая гамма, при всей её насыщенности, очень скупа. В «Парусе» лирического «я» не удовлетворяет гармоничность моря и гармония мира, такое состояние, когда «Под ним струя светлей лазури, / Над ним луч солнца золотой». Парус ищет состояния *надмирного*, чудесного, когда «в буре есть покой», состояния пребывания в чистом свете, тогда как, по И.В. Гёте, например, цвет есть свет, ограниченный тьмой, и «первоначальные цвета (протофеномены) суть жёлтый, ближайший к свету цвет, и синий, ближайший к тьме» [12][1].

Святитель Григорий Палама рассуждает о тайне Креста, полагая, что первая её ступень «заключается в бежании от мира», «когда украсим и очистим нашего внутреннего человека, изыскивая скрытое в нас самих божественное сокровище и вновь рассматривая находящееся нас внутри Царствие Божие, тогда мы распинаем себя миру и страстям. Ибо некая теплота приходит на сердце от таких мыслей, которая как мух изгоняет злые помыслы и производит духовное умиротворение и утешение в душе и подает освящение тела» [2]. Именно «бежание мира» является одним из ведущих мотивов поэзии Лермонтова («Из городов бежал я, нищий» («Пророк» (1841)), этот мотив сродни мотивам странничества, одиночества, скитальчества, поиска родной души, которые определяют один из основных пафосов лермонтовской поэзии.

В беседе «О молитве и чистоте сердца» святитель Григорий Палама размышляет: «Когда единичный ум бывает тройственным, тогда он соединяется с Богоначальною Троическою единицей. Бывает же единичный ум тройственным, пребывая <…> в возвращении к себе самому и в восхождении чрез себя к Богу» [2, 124]. И.И. Семаева пишет, что «это круговое движение ума означает, что человек совершает прорыв из себя навстречу Богу, и этот прорыв не интеллектуальный, не следствие земной мудрости, а в этом «выходе» из себя человек участвует во всей целостности, восстановленной трудами ума и сердца. С.Л. Франк называет это «путём умственного кружения вокруг безусловно непостижимого» [14]. Начинается «кружение» с ощущения непостижимости Бога в мире, с духовного витания «над всеми противоположностями» (С.Л. Франк). В стихотворении «Парус» Лермонтов и реализует идею выхода, в частности, из цветовых противоположностей мира. В принципе, всё стихотворение «Парус» строится на антиномиях романтической эстетики. М.М. Гиршман перечисляет их: ««буря» и покой», «далекая страна» и «родной край», движение к чему-то и от чего-то, обретения и потери…» [3]. И.И. Семаева полагает, что «из этого чувства «инаковости» рождается противоположное ощущение глубочайшего внутреннего сходства с Божеством. Это сходство между символом и тем, что он символизирует, просвечивание непостижимого в конкретном облике всех явлений и сторон бытия. Чувство инородности рождает ощущение присутствия Божества во всём, таинственного сходства с ним всего. Всё сущее оказывается символом Божества…» [14, 87]. Подобный момент мы видим в стихотворении Лермонтова «Когда волнуется желтеющая нива…» (1837), энергетическим центром которого является мотив узрения Бога:

*Тогда смиряется души моей тревога,*
*Тогда расходятся морщины на челе, -*
*И счастье я могу постигнуть на земле,*
*И в небесах я вижу Бога…* [7, I, 14].

В *Нагорной проповеди* Иисус Христос говорит «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 6, 8). Сердце, являясь средоточием личности, сокровищницей духа, вмещает в себя и страсти по своему сродству со стихийностью. И только очищенному посредством трагизма и страданий от страстей сердцу открывается божественное видение. В стихотворении «Когда волнуется желтеющая нива…» перед нами вариант стихии, в которой нет смерти (сопоставление бескрайних степей с бесконечным пространством моря вполне традиционно), более того, которая есть сама жизнь. Новалис определял

[1] Цит. по: Свасьян К. Философское мировоззрение Гёте [12].

подобную картину как образ земли, впитавшей небеса. В своём гимне «Где Ты, целитель всех миров?..» (1800) Новалис в «каждом трепетном цветке» видит образ Спасителя: «В травинке и в морской волне / Младенца лик сияет мне» [11]. Новалис видит в творении Творца, Лермонтов, постигая красоту творения, в «небесах» видит Бога. Новалису видится в «каждом предмете подвиг Его», приносящего «вечную жертву». У Лермонтова эта идея даётся в образном строе стихотворения. А.Р. Небольсин пишет об эстетико-символическом восприятии Евхаристии: «Значение золота и позолоты связано с Евхаристией. Евхаристия предполагает гамму красок. Честная кровь Господня – багровая, а виноград – серовато-лиловый. Тело Господне – это освященный хлеб, его вторичный цвет золотого зерна тоже серовато-лиловый, особенно стебель, поэтому поле и отливает пурпурной волной» [10]. В лермонтовском тексте именно на этой цветовой гамме держится образный строй стихотворения. Серовато-лиловый – это тон, который сродни малиновому, который также имеет общее и с пурпурным (для его получения, так же, как для лилового, нужны красный и синий цвета, только в несколько иной пропорции); «серебристый ландыш» усиливает сродство гаммы. Лермонтов и прямо говорит о спеющей ниве хлебов.

С.А. Ломинадзе, анализируя стихотворение «Когда волнуется желтеющая нива…», писал, что «светлые минуты» непосредственно изображены, они живописуются» в стихотворении; картина, созданная здесь Лермонтовым, «словно бы залита солнечным светом» [8]. В иконописи золотой фон – образ Царствия Небесного, а именно этот образ и представляет Лермонтов в своём программном стихотворении «Когда волнуется желтеющая нива…», явившемся свидетельством примирения поэта с Богом и открывающем читателям чистый источник жизни и вдохновения – преображённую одухотворённую природу.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Беседа старца Серафима с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни // Преподобный Серафим Саровский в воспоминаниях современников. М.: Ковчег, 2004. С. 365.
2. Беседы (омилии) Святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1993. Ч. 1. С. 107.
3. Гиршман М.М. «Парус» // Лермонтовская энциклопедия / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом) / Науч.-ред. совет изд-ва «Сов. Энцикл.». М.: Сов. Энцикл., 1981. С. 367.
4. Денница: Альманах за 1830, 1831, 1834 годы, изданный М. Максимовичем. М.: Век, 1999. С. 58.
5. Жуковский В.А. Сочинения. М.: Гослитиздат, 1957. С. 58.
6. Касаткина В.Н. (Аношкина В.Н.). Поэтическое мировоззрение Ф.И. Тютчева. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1969. 255 с.
7. Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 тт. Т. 2. М., 1957. С. 159.
8. Ломинадзе С.А. Диалог с небом. 1837 год / Классики и современники. М., 1989. С. 229.
9. Миллер Т.А. Образы моря в письмах каппадокийцев и Иоанна Златоуста (Опыт сопоставительного анализа) / Античность и современность. М., 1972.
10. Небольсин А.Р. О золоте. М.: Христианское изд-во, 1995. С. 5.
11. Новалис. Духовные песни / Новалис. Гимны к ночи. М.: Энигма, 1996. С. 145.
12. Свасьян К. Философское мировоззрение Гете. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1983. С. 39.
13. Свешников В. Этика христианской жизни. М.: Паломник, 2000. С. 142.
14. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М.: МПУ, 1993. С. 146.
15. Федотов Г.П. О Святом Духе в природе и культуре // Г.П. Федотов. Собр. соч.: в 2 тт. Т. 2. М., 1998. С. 234.

УДК 165.12

**Майкова В.П.**
*Московский государственный индустриальный университет (Сергиево-Посадский филиал)*

# ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПАРАДИГМЫ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

**V. Maykova**
*Moscow State Industrial University (Sergiev Posad branch)*

# EDUCATIONAL PARADIGM OF POSTINDUSTRIAL SOCIETY

*Аннотация.* В работе рассматривается проблема формирования новых образовательных парадигм постиндустриального общества во взаимосвязи таких философских категорий, как теория научного познания, онтология, методология, педагогика, антропология. Раскрываются аспекты постижения бытия человеком, а также способы и уровни отражения и освоения человеком действительности. Показана универсальная образовательная парадигма, выражающая общий принцип движения как формы бытия материи, которое реализуется как процесс смены дискретности и континуальности в развитии тех или иных предметов и явлений.

*Ключевые слова:* бытие, парадигма, холистический подход к образованию, постиндустриальное общество, целостность, природа.

*Abstract.* The article touches upon the problem of the formation of the new educational paradigms in the post-industrial society in its correlation with such philosophical categories as the theory of scientific knowledge, the ontology, the methodology, the pedagogy, the anthropology. The author reveals some aspects of the comprehension of life as well as the ways and the levels of reflection and human exploration of reality. The universal educational paradigm expressing the general principle of movement as the form of existence of matter which is realized as a process of changing discrete and continual development of certain objects and phenomena is shown.

*Key words:* existence, paradigm, holistic approach to education, post-industrial society, integrity, nature.

Мы живём в период глобального религиозно-мировоззренческого и научно-философского синтеза, становимся свидетелями процесса интенсивной интеграции научных дисциплин; формируются новые междисциплинарные предметные области, исследуются пограничные области человеческого знания.

В это бурное время школа, переживающая серьёзный кризис, занята лихорадочными поисками своего “нового лица”, ей приходится коренным образом пересматривать свои педагогические приоритеты, переоценивать дидактические ценности, разрабатывать принципиально новые методы обучения и воспитания, активно экспериментировать.

Кризис современного образования можно назвать *кризисом разнообразности* [3, 112]. В связи с этим можно говорить о появлении новых образовательных парадигм, направлений, новейших аспектов педагогического дискурса.

Настоящая образовательная ситуация требует выработки интегрального подхода к обоснованию образовательных целей, что находится в центре внимания многих исследователей. А.И. Субетто [6, 39] утверждает, что школа как социальный институт, социальная среда и культура должна создавать условия для адекватного раскрытия личности, развития склонностей и способностей молодёжи, планировать социальный заказ на духовный уровень нации, на качество молодого поколения, чтобы максимально приблизиться к реальной исторической потребности, которая бы обеспечила государству опережающее развитие и выживание.

© Майкова В.П., 2011.

При этом, если человек со своими врождёнными и приобретёнными способностями, психосоматическим фенотипом, конституцией сможет выбрать такой социальный маршрут, такое образовательное учреждение, такую профессию, чтобы они соответствовали его призванию, его глубинной аксиологии, тогда духовная удовлетворённость, опережая соматический аспект, будет выступать фактором, способствующим активной, продолжительной и здоровой жизни [7].

Общепризнанно, что на протяжении многих десятилетий, если не столетий, школа делала что-то не то, когда, как считает Ш.А. Амонашвили, «личность ребёнка стала понятием чуждым для «педагогической теории и практики», когда «всё было направлено на то, чтобы формировать у школьников знания, но даже сверхсовременные знания, как бы прочно ни были они усвоены, сами по себе не рождают личность, не формируют у школьников систему отношений и убеждений» [1, 153].

И.С. Кон пишет, что во всех странах социологи и экономисты констатируют недостаточную социальную эффективность и формальность технического обучения [4, 476].

Концептуально любая система образования строится на основе двух аспектов – цели образования и путей её достижения. Если целью образования считать воспитание гармоничной личности, то это даёт возможность анализировать две проблемы: проблему определения гармоничного состояния личности, и проблему формирования этого состояния.

Гармония с широкой философской и психологической точки зрения – это прежде всего целостность, то есть синтез всех психофизиологических составляющих человека, единство физического и психического, состояние, которое объединяет мысли и действия их носителей, а также интегрирует в себе все многочисленные дихотомии нашего существования, такие, как моральное и фактологическое, аффект и интеллект, чувства и мысли, внутреннее и внешнее, индивидуально-личностное и социально-историческое. Гармонию можно понимать не только как цель динамики (онто- и филогенетической эволюции), но и статики (системы) человека.

Если полагать человека системным образованием, то в отношении системы можно, опираясь на представления Б.Ф. Ломова [5, 213], сказать, что система – это объект с таким набором элементов, функций и связей, которые актуализируются ради одной цели, полагающейся перед системой как целостным образованием. Поэтому гармония как принцип целостности является той категорией (понятием, состоянием), которое в наиболее обобщённом виде выражает не только цель, но условие, а также истоки любого существования.

Состояние гармонии человека как некоего целостного обнаруживается в пределах такого явления, которое, во-первых, служит системоформирующим фактором для человека как целостной системы и, во-вторых, выполняет роль главного регулятора нашего поведения.

Развитие человека естественным образом идёт от прошлого к будущему, а от него – к синтезу прошлого и будущего. Данная эволюционная парадигма универсальна, ибо она выражает общий принцип движения как формы бытия материи, которое реализуется как процесс смены дискретности и континуальности в развитии тех или иных предметов и явлений.

Так, говоря о поведении, можно сказать, что оно представляет собой диалектический процесс взаимного обращения дифференциации и интеграции, ведущих к некой ступени *метаинтеграции*.

Существует, как полагает Ю.А. Урманцев [8, 91], три типа постижения бытия человеком: чувственный, рациональный и медитативный. Подобным же образом, исходя из философского принципа единства и голографичности мира, можно говорить о трёх (методологически изоморфных трём рассмотренным выше типам мышления) его аспектах:

1) полевом, энергетическом (так как поле, не имеющее массы покоя, есть движение в

чистом виде, а само это движение – это мера энергии);

2) вещественном, структурно-информационном;

3) интегральном, духовно-живом, который парадоксальным образом объединяет два представленных выше полярных аспекта, способных переходить друг во друга: вещественное образование (элементарная частица) при движении со скоростью света трансформируется в поле, волну, а само это вещество есть, по образному выражению А. Эйнштейна, «сконденсированное поле».

Таким образом, существуют три способа или уровня отражения и освоения человеком действительности:

1) конкретно-чувственный, эмоционально-образный, «открытый»;

2) абстрактно-логический, теоретический, «закрытый»;

3) парадоксально-медитативный, сочетающий две полярные стратегии отражения и освоения действительности – художественную и мыслительную. Здесь человек предстаёт гармоничной личностью, характеризующейся балансом противоположностей, а отсюда – колоссальной мощью, ибо, как отмечает П. Вайнцвайг [2, 121], гармония, как баланс противоположностей, несёт в себе огромное напряжение, а поэтому и колоссальную мощь.

Первый уровень постижения бытия есть уровень художественного миросозерцания, свойственного не только художникам и детям, но и дикарям. С позиции данного уровня мир постигается и осваивается многозначно и симультанно, как некое конкретно-чувственное, континуально-полевое целое, отражается прямо, непосредственно, метафорически, наивно, упрощённо и многозначно, в духе полного доверия и открытости, с позиции «здесь и теперь», динамически, континуально-непрерывным образом, религиозно-мифологически, сакрально-ритуальным способом, в русле всеобъемлющей «космической симпатии» древнегреческих философов, эмпатически, когда человек сливается со средой своего существования, а субъект и объект познания приводятся к единству, обнаруживая принцип альтруизма – идеологию приспособления к миру посредством изменения самого себя. С позиции такого чувственно-художественного восприятия мира вся жизнь человека сакрализуется, утрачивается принципиальное различие между поступками и ритуальными действиями, а мир представляется в виде некой сверхценной сущности.

Второй уровень постижения бытия – уровень мыслительно-рационального миропонимания, свойственный учёному, взрослому человеку, нашему современнику и характеризующийся рационально-прагматическим, опосредованным, инструментально-манипуляционным, однозначным подходом к рассмотрению феноменов действительности. С позиции данного уровня мир отражается и осваивается дискретно-множественным, дискурсивно-концептуальным, схематичным, мертвенным образом, как некое дискретно-вещественное множество, отражается не прямо, опосредованно, сложно, в духе скептической рефлексии, закрытости, статичности, научно-теоретически, банально-обыденным образом, в русле атомизированного, дробящего всё на отдельные элементы анализа, что позволяет человеку выделиться из среды своего существования и кристаллизоваться в изолированную, личностно-индивидуальную сущность, разводящую субъект и объект познания по полюсам, отражающую мир принципиально биполярно-антиномическим способом, обнаруживая принцип эгоизма и возможность приспосабливаться к среде путём её изменения, путём волеизъявления как способности совершать выбор во множественно-дискретном мире, который предстаёт в виде схематичного набора онтологических сущностей, приведённых к выхолощенно-абстрактным формам, познаваемым принципиально опосредованно.

Третий уровень постижения бытия представляет собой парадоксальное единство первых двух уровней, когда мир оказывается столь же многозадачным, сколь и многозначным, столь же чувственно выражаемым,

сколь и умопостигаемым, столь же единым, сколь и множественным, как абстрактным, так и конкретным, одинаково реальным и нереальным (иллюзорным). Словом, здесь мир воспринимается и осваивается парадоксальным образом в духе творческого, просветлённо-эвристического миропонимания.

Философский принцип единства мира позволяет нам заключить, что, подобно тому, как развитие Вселенной идёт от полевого плана (микромира) к вещественному плану (макромиру), а от него – к их синтезу и выходу в область парадоксально-интегрального бытия (жизни) как единства энтропийной и негэнтропийной тенденций развития Вселенной, так и развитие человека проходит от чувственных форм познания к рациональной, а от неё – к медитативным формам постижения мира и его освоения.

Сегодня школа пока ещё в большей мере опирается на развитие аналитично-дискурсивного миропонимания, хотя и признаётся факт некоторой недооценки значения эмоционально-образных механизмов в процессе обучения.

Холистический подход к образованию идёт вне любого определённого метода обучения. Это, скорее, философская проблема, относящаяся к мировоззрению, вопросам развития человека, знания и педагогике. Мы можем сказать, что та или некоторая другая модель образования воплощает определённые свойства и качества холистического образования, но любая из них является только частью «целостного образования».

Можно утверждать, что холистическое образование – важнейшая часть общих культурных изменений, происходящего в настоящее время. Новые взгляды на здоровье и лечение, духовность, политику, бизнес и экономику, сельское хозяйство и даже искусства тесно связаны с новыми подходами в обучении детей для их дальнейшего успешного вступления в новое изменяющееся общество.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Амонашвили Ш.А. Основания педагогики сотрудничества // Новое педагогическое мышление. М.: Педагогика, 1989. С. 145-176.
2. Вайнцвайг П. Десять заповедей творческой личности. М.: Прогресс, 1990. 192 с.
3. Громыко Ю.В. Проектирование и программирование развития образования. М.: Московская академия развития образования, 1996. 545 с.
4. Кон И.С. Жизненный путь как предмет междисциплинарного исследования // Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. С. 471-483.
5. Ломов Б.Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии. М.: Наука, 1984. 456 с.
6. Субетто А.И. Онтология и феноменология педагогического мастерства. Книга первая. Тольятти: Фонд «Образование для развития», 1999. 208 с.
7. Субетто А.И. Приоритеты и философия целеполагания фундаментальной науки в XXI веке. Трансформация парадигмы университетского образования. [Электронный ресурс}. URL: http://www.trinitas.ru/ rus/doc /avtr /00/0008-00.htm (дата обращения: 27.05.2011).
8. Урманцев Ю.А. О формах постижения бытия // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 89-105.

УДК 00(001)(83)

**Павельева Т.Ю.**
*Московский государственный технологический университет «СТАНКИН»*

# К ВОПРОСУ ОБ ИДЕНТИФИКАЦИИ НАУЧНЫХ ШКОЛ

**T. Pavelieva**
*Moscow State University of Technology "STANKIN"*

# ABOUT THE IDENTIFICATION SCIENTIFIC SCHOOLS

*Аннотация.* В статье анализируется проблема выделения сущностных признаков научных школ. В связи с этим рассматриваются вариативные точки зрения разных исследователей по вопросам идентификации научных школ и аргументируется собственная позиция автора, состоящая в том, что научная школа представляет собой один из типов научного сообщества, особую форму кооперации научной деятельности. Она образует ту динамическую единицу науки, которая обеспечивает преемственность научного знания и создаёт условия для его развития. В статье подчёркивается, что в научной школе соединяются когнитивная, социальная и социально-психологическая составляющие научной деятельности.

*Ключевые слова:* научная школа, научный коллектив, научно-исследовательская программа, учёный-лидер, нормальная наука, научная революция.

*Abstract.* The article analyzes the problem of distinguishing the basic features of scientific schools. In this connection various opinions of different researchers working at the identification of scientific schools are considered, and the author's own position is presented. The author states that scientific school can be regarded as a type of the scientific community, a special form of cooperative research activities. It forms a dynamic scientific unit, which ensures the continuity of scientific knowledge and provides the conditions for its development. The author underlines the fact that scientific schools combines cognitive, social, and psycho-social components of scientific activity.

*Key words:* scientific school, research team, research program, scientist and leader, normal science, scientific revolution.

Раскрытие сущностных признаков научных школ предпринималось многими авторами. Так, различные аспекты возникновения и развития научных школ нередко исследовались самими их основателями (Ю. Либихом, В. Оствальдом, К.А. Тимирязевым, А.Н. Колмогоровым, П.Л. Капицей и др.). Однако в большинстве случаев научные школы становились предметом исследования в философии науки.

Например, первоначально в работах Т. Куна [13, 36] научная школа противопоставлялась «нормальной науке». По его мнению, она являла собой симптом незрелости науки, когда каждая школа исходила из своей парадигмы и оспаривала идеи другой научной школы, т. е. иной парадигмы. Но как только какая-то парадигма становилась господствующей, «вражда» между научными школами исчезала, да и само понятие «научная школа» по сути становилось лишним. Научная школа, по Куну, привносит конфликтность в научное сообщество, отстаивая некую специфическую парадигму в развитии науки. Между тем нормальная наука подразумевает теоретическое единство научного сообщества. В период кризиса науки такие школы появляются вновь и, опять же, продолжают существовать до установления господства новой парадигмы.

Концепция Куна выразила, таким образом, предметно-логическую детерминацию движения исследовательской мысли в конкретный исторический период и в конкретном научном сообществе. Философ попытался соединить логику развития научной мысли (через парадигмы) и её социально-организационное оформление через научные школы, понимая, что их раздельное рассмотрение ущербно для анализа развития науки.

© Павельева Т.Ю., 2011.

Вместе с тем концепция Т. Куна вызвала множество критических замечаний, и он был вынужден модифицировать представленный выше подход. Если раньше научные школы исключались из периода нормального существования науки, то теперь Кун не отрицал их наличия и в данный период. Но для философа так и оставался открытым вопрос, что разъединяет школы в период нормальной науки, ведь парадигма является «надшкольной структурой» (она объединяет школы). Не прояснён и вопрос, как создаётся парадигма в рамках научной школы.

Из отечественных исследователей к изучению научных школ обращались: А.Н. Антонов, И.А. Аршавский, Г.М. Добров, Б.М. Кедров, К.А. Ланге, С.Р. Микулинский, Н.И. Родный, М.Г. Ярошевский и др. Особое место в философии науки занимает изучение научно-образовательных школ (см. работы О.С. Анисимова, А.А. Вербицкого, Г.Л. Ильина, Т.В. Новиковой, С.Д. Полякова, Л.М. Сухоруковой и др.). Социологические подходы к изучению деятельности научного сообщества, в том числе и в рамках научных школ, развивала тбилисская школа науковедов [6; 20]. Проблемы информационных связей научных школ, их идентификации, оценки динамики научных направлений и развития сети научных коммуникаций нашли отражение в работах Л. Мальцене, И.В. Маршаковой, Г.Г. Дюментона и др. [16; 17; 7]. Большой интерес вызывают исследования, посвящённые развитию научных школ в физике, механике, астрономии, кристаллографии, химии и других отраслях знания [2; 3; 4; 8; 9; 11; 18; 19; 21; 22].

Исследование научных школ имеет не только теоретическое значение. С 1995 г. и поныне в нашей стране действует программа поддержки ведущих научных школ России. В Постановлении Правительства Российской Федерации от 26 сентября 1995 года № 957 «О государственной поддержке ведущих научных школ Российской Федерации» указано, что понятие «научной школы» употребляют «применительно к относительно небольшому научному коллективу, объединённому не столько организационными рамками, не только конкретной тематикой, но и общей системой взглядов, идей, интересов, традиций – сохраняющейся, передающейся и развивающейся при смене научных поколений».

Данное определение научной школы вызывает целый ряд вопросов: *почему научную школу должен представлять только небольшой коллектив; каковы в таком случае его размеры; что означает общность интересов?..* Таким образом, чётких критериев для выделения научной школы в этом определении нет. Это приводит к тому, что любой коллектив, работающий, например, на кафедре того или иного вуза, может с полным правом назвать себя научной школой по всем указанным выше признакам (отсюда существование огромного количества научных школ в российской науке, что не отражает истинного положения дел).

В этой связи представляется важным раскрытие сущностных признаков научных школ. Поскольку в этом вопросе нет единого мнения у специалистов, приведём те признаки, которые выделяют разные авторы для идентификации научных школ.

Так, Н.А. Логинова к признакам научной школы относит следующие: наличие программы, представленной лидером; непосредственное общение участников школы; разработка методического инструментария исследований; наличие внутренних стандартов оценки деятельности [15, 106-111].

В.К. Криворученко отмечает, что научная школа по своей сути являет собой эффективную модель образования как трансляции, помимо чисто предметного содержания, культурных норм и ценностей (в данном случае – научного сообщества) от старшего поколения к младшему. Научная школа – это организация тесного, постоянного, неформального общения учёных, обмена идеями и обсуждения результатов [12, 20].

В.Б. Гасилов определяет научную школу как сообщество учёных разных статусов, компетенции и специализации, координирующих под руководством лидера свою иссле-

довательскую деятельность, внёсших вклад в реализацию и развитие исследовательской программы и способных активно представлять и защищать цели и результаты программы [5, 127]. Отметим, что это определение, на наш взгляд, одно из полных, поскольку подходит для идентификации как классических, так и неклассических школ.

Б.М. Кедров подчёркивал, что научные школы – это те основные ячейки науки, в которых формируются её новые силы и осуществляется постоянное взаимодействие между старыми и молодыми кадрами учёных, между учителями и их учениками, между основателями новых научных направлений и их преемниками [10, 301].

Таким образом, научные школы раскрываются в данных определениях в контексте педагогических процессов (способ распространения знания – от учителя к ученику), субъектного состава (научный коллектив), системы знания (разработка научно-исследовательской программы), институционализации (неформальное объединение единомышленников), научно-исследовательской локализации (отдельная научная единица, в которой продуцируется и транслируется новое научное знание).

Если обобщить теоретические наработки разных авторов по исследуемой теме, то можно выделить следующие существенные признаки научной школы как коллектива учёных:

– наличие лидера (лидеров), способного (способных) к выдвижению принципиально новых идей в науке, обладающего (обладающих) личным и научным авторитетом для всех участников научной школы; играющего (играющих), по крайней мере, одну из трёх ролей – харизматическую (что характерно для новых школ), морально-организующую (что характерно для развитых школ), административно-управленческую (что характерно для вырождающихся школ, существующих только за счёт их институционализации);

– научная значимость анализируемых проблем;

– выдвижение лидером (лидерами) научно-исследовательской программы (парадигмы, теории), обладающей новизной;

– формирование коллектива учёных, поддерживающих и развивающих идеи лидера; единый методологический строй мышления; коллективное научное творчество, особая форма кооперации научного труда;

– признание научным сообществом достижений научной школы и авторитета её лидера (лидеров);

– формирование научных традиций внутри данного коллектива (речь идёт и о научной методологии, и о научном этосе и пр.); участников научной школы объединяют общие ценности, проявляющиеся в мотивации научной деятельности, социально-психологической атмосфере, межличностных отношениях;

– становление научной школы – не одномоментный акт, для её формирования необходимо как минимум два, а то и три поколения учёных;

– наличие отношений координации, неформальные личные контакты (горизонтальные связи) в научной школе превалируют над отношениями формальной субординации (вертикальными связями);

– главная функция научной школы – исследовательская, однако необходимым условием её существования и развития является «обучение творчеству», реализуемое не только основателем (основателями), но и другими учёными школы;

– научная школа проходит в процессе своего развития определённые стадии;

– отстаивание своего подхода во внешнем научном сообществе, связанное с обоснованием его продуктивности и защитой от критики.

Как видно из перечисленного выше, при определении научной школы многие её признаки выглядят не связанными между собой. Попытку найти некие объединяющие начала предпринял в своё время М.Г. Ярошевский. Он выделял следующие признаки научной школы как научного коллектива: наличие лидера, задающего вектор развития научной школы; наличие исследовательской програм-

мы, объединяющей коллектив на основе единой цели; общность подходов (или единая парадигма) совместной деятельности [23, 86]. «Хотя термин «школа» употребляется синкретически, он при всей его неопределённости означает, по общепринятому мнению историков, во-первых, единство обучения творчеству и процесса исследования; во-вторых, позицию, которой придерживается одна группа учёных в отличие от остальных… Однако этим познавательным планом, согласно тем же историко-научным данным, причастность к школе не ограничивается. Постоянно выступают два других вопроса – о взаимоотношении людей, образующих этот своеобразный коллектив (как целое, несводимое к компонентам), и об индивидуально-личностных притязаниях его отдельных членов, каждый из которых соответствует кодексу науки… Иначе говоря, к познавательному аспекту присоединяется межличностный и индивидуальный» [23, 86-87].

У М.Г. Ярошевского весьма плодотворной является идея о соединении в научной школе трёх составляющих: собственно познавательного, социального и социально-психологических моментов. В целом с таким подходом можно согласиться, дополняя его при этом деятельностной методологией.

Применяя деятельностную методологию, можно констатировать, что в основе трёх этих составляющих – научная деятельность, которая и задаёт определённые гносеологические составляющие научной школе, а именно: научно-исследовательскую программу, методологию научного исследования, формирует соответствующий коллектив. При этом цель такой деятельности – выработка такой программы, которая обладает новизной и значимостью в науке. Научная деятельность в такой школе персонифицирована (хотя иногда, может быть, и весьма условно). Но в любом случае научная школа выступает как научный коллектив (пусть даже и виртуальный) со своими особенностями коммуникационных процессов. При этом данный коллектив может быть вписан в определённый организационный контекст (например, в деятельность научно-исследовательского института, вуза и пр.), что накладывает отпечаток на его деятельность. Научная школа транслирует определённые паттерны, образцы, традиции. И в этом состоит её ипостась как социального образования, вписанного в определённый социальный контекст. И, наконец, в научных школах классического типа главенствующая роль отводится лидеру, без которого данная школа не состоялась бы.

Поскольку под *научной школой* мыслится либо конкретный, либо виртуальный коллектив учёных, постольку представляется необходимым сформулировать насколько определений научной школы.

Несмотря на то, что существует разница между научно-образовательной школой и школой как исследовательским коллективом, базовые признаки их схожи. Поэтому можно дать следующее определение научной школы как определённой субъектной формы организации научной деятельности: это сложившийся в процессе совместной работы коллектив, со своим научным и социальным этосами, возглавляемый учёным (учёными) – основателем (основателями) школы, чьи идеи отличаются научной новизной, и построенная на них научно-исследовательская программа разделяется всеми членами этого коллектива. В данном определении научная школа выступает как производственный коллектив в науке (производство – в данном случае – идей), а критерий его «продуктивности» рассматривается как один из самых значимых для её идентификации [1, 11-18].

В более широкой трактовке, включающей и школу как направление в науке, можно определить научную школу как неформальное сообщество учёных, придерживающихся той или иной научно-исследовательской программы и развивающих её дальше (объединение исследовательских процессов, разъединённых во времени на базе одной теоретико-методологической основы).

Само название «школа» подразумевает, что в ней есть учителя и ученики. Без учёного-лидера, выступающего в роли учителя, нет школы. При формировании научной школы

многое зависит от личностных качеств самого учёного – творца новых идей. Как уже отмечалось, вполне реальна ситуация, когда гениальный творец работает в одиночку, не создавая собственную школу. И лишь учёный-организатор (если речь идёт о научно-образовательной школе, то и учёный-педагог) способен такую школу создать. Ему требуется коллектив единомышленников, он готов делиться своими знаниями и вести за собой других. Однако всё перечисленное больше относится к классической научной школе. В неклассической школе роль одного лидера чётко не выделена. Кроме того, формирование научной школы может проходить и вне непосредственного контакта с учёным-основателем научной школы. В этом случае речь идёт о формировании научной школы как определённого направления в науке.

Нередко в научной школе бывают споры, не исключены и конфликты. Но истинная научная школа способна эти негативные явления преодолеть в интересах своего дальнейшего развития. В этой связи обратим внимание на понятие, введённое М.Г. Ярошевским, – «оппонентный круг» [24, 49-61]. Исследователь попытался, сохранив принцип коллективности научного труда, рассмотреть процесс общения между учёными под таким углом зрения, который позволил бы проникнуть в механизмы генерирования новых идей, работающие не за пределами этого процесса, а в нём самом. Поскольку форма общения, выраженная в противоборстве идей (как важнейшем катализаторе научного прогресса), должна быть отделена от общения как обмена информацией, то необходимо выделить ту категорию лиц, полемика с которыми изменяет ход мыслей исследователя, существенным образом влияет на направление его поисков. Такую форму общения можно назвать *оппонентным кругом*. В ряде научных школ существует особое разделение труда, когда есть не только разработчики идей, но и их критики, которые в данном случае и составляют оппонентный круг.

В научной школе соединяются когнитивная, социальная и социально-психологическая составляющие научной деятельности. Понять развитие научных школ исходя только из логики науки невозможно, как невозможно это развитие выводить только из социальных характеристик научной деятельности или социально-психологических характеристик личности самого учёного. Специфика научной школы в том и состоит, что когнитивные, собственно социальные и социально-психологические характеристики на основе научной деятельности здесь соединены воедино. В этой связи научная школа предстаёт как системный объект.

Что её отличает именно как системный объект?

1. Системность научной школы задана научной деятельностью, направленной на развитие определённой научно-исследовательской программы.

2. Этим обстоятельством детерминирована и её структура, в которой распределены роли между членами данного научного коллектива (генератор идей, их критик и пр.).

Структурные элементы научной школы как системы (в данном случае речь идёт о её субъектном составе), функционируя, воспроизводят систему как единое целое. Таким образом, структурная определённость системы дополняется её функциональной заданностью. При этом не все работающие над данной научно-исследовательской программой могут быть отнесены к субъектным элементам научной школы. В качестве таковых можно рассматривать только тех сотрудников, которые внесли значимый вклад в её развитие (хотя порой определить вклад каждого достаточно сложно). Другое дело, что ряд сотрудников являются просто исполнителями, которые могут и не разделять те или иные идеи научно-исследовательской программы.

Вместе с тем отдельные учёные научной школы могут объединяться в подгруппы, создавая таким образом подсистемы в составе научной школы. «Эти группы действуют в пределах основной исследовательской программы, но разрабатывают её последовательные, эквивалентные или альтернативные

фрагменты (с применением различных наборов исследовательских операций, процедур и средств), отличаясь от членов многих исследовательских организаций, занятых уточнением, детализацией, расширением уже разработанной или лишь инкорпорированной общезначимым фондом знания целостной концепции, или от занимающихся почти аналогичной деятельностью членов школы, характеризующейся (в обоих случаях) жёсткой детерминацией в выборе исследовательских операций, процедур и средств…» [5, 139]. При этом следует допустить и возможную стохастичность в функционировании научной школы ввиду относительной самостоятельности таких подсистем, которая может привести к распаду школы.

3. Наличие связей между членами научной школы. Это, в первую очередь, связи, отражающие теоретико-познавательное единство членов научного коллектива и заданные совместной разработкой научно-исследовательской программы, осуществляемой лидером школы совместно с его единомышленниками; субординационные связи, отражающие структуру научного коллектива; коммуникативные связи, отражающие специфику стиля научного общения в коллективе.

4. Управляющим механизмом этой системы является, прежде всего, мотивация учёных на достижение истинного знания. Однако следует иметь в виду, что в большинстве случаев научная школа – это неформальная структура, которая вписана в ту или иную формально организационную форму научной деятельности (будь то академическая, отраслевая или вузовская наука). Поэтому здесь неформальный управляющий механизм соединён (иногда и достаточно сложным, противоречивым образом) с формализованным управлением.

5. Общая, совместная научная деятельность коллектива учёных школы даёт некий интегративный эффект, присущий системным объектам, когда совместный научный поиск учёных приводит к результатам, превышающим усилия каждого из них. При этом полученный результат нередко приписывается только основателю школы, все прочие разработчики программы не упоминаются, и о них знает только узкий круг лиц. Важно отметить, что усилия отдельных учёных, которые не вписываются в этот интегративный эффект, в лучшем случае не замечаются, в худшем – подавляются.

6. Вместе с тем каждый учёный, входящий в состав научной школы, представляет самостоятельную научную единицу, чьи достижения могут быть оценены отдельно. Более того, в некоторых случаях ученик превосходит своего учителя и выдвигает собственную исследовательскую программу, которая может дать начало новой научной школе. Однако следует иметь в виду то обстоятельство, что до тех пор, пока данный учёный находится в рамках школы, его научный вклад будет оцениваться как представителя этой школы. Как справедливо в этой связи отмечал В.Б. Гасилов, «в научной школе как системе основные свойства элементов (отдельных учёных) определяются структурой целого»[5, 136].

Нередко возникает ситуация, когда учёный, который по каким-то причинам перестаёт входить в состав научной школы, лишён возможности продолжать свою научную деятельность в рамках прежней научно-исследовательской программы. Тогда он может либо организовать параллельную группу и на её основе продолжать исследования, либо отказаться от прежней программы и стать членом новой научной школы.

7. Вход в систему (вхождение в неё новых учеников, новых учёных) состоит в усвоении накопленного школой опыта и его дальнейшем развитии.

8. Научная школа представляет собой динамичную, развивающуюся систему (о чём говорилось выше), в которой имеет место эффект саморазвития, базирующийся на кооперативных принципах деятельности, постоянном обмене результатами, идеями и пр. (как «по горизонтали» – внутри одного поколения, так и «по вертикали» – между учителями и учениками). Её динамика охватывает развитие научно-исследовательской программы, методов исследования, научной

квалификации самих членов коллектива школы, их ролей, которые они играют в школе, смену кадрового состава. Длительность существования школы во многом ограничена рамками реализации её научно-исследовательской программы, хотя она может прекратить своё функционирование и задолго до этого (например, когда выяснится ограниченность такой программы, закончится её финансирование, лидер школы потеряет к этой программе интерес или его настигнет смерть и пр.).

9. Научная школа может рассматриваться как система и, в свою очередь, может выступать как составной элемент других систем. Например, сибирские геологические школы можно одновременно рассматривать как часть научного потенциала Сибири, отечественных геологических школ и российского научного потенциала, научных направлений в области геологии, научно-образовательной системы [14, 93-106].

Итак, научная школа представляет собой один из типов научного сообщества, особую форму кооперации научной деятельности. Она образует ту динамическую единицу науки, которая обеспечивает преемственность научного знания и создаёт условия для его развития. Между тем понятие «научная школа» полисемантично и имеет различные смысловые оттенки, этимология слова «школа» указывает на то, что первоначальной функцией школы являлась воспитательная. В школе происходило общение учителя с учениками, посредством которого ученики приобщались к научным традициям, идеям, выдвинутым учителем, и методам исследования. Здесь стоило бы вспомнить идеи М. Полани, утверждавшего, что именно в процессе непосредственного общения передаётся неявное знание, которое нельзя выразить иным способом [25]. Поэтому важнейшей функцией научной школы является трансляция знаний, в том числе и неявного знания, от учителя к ученикам.

Вместе с тем в каждой научной школе идёт поиск новых идей, реализуется коллективное научное творчество. С этих позиций научной школой может считаться только тот коллектив учёных, который действительно внёс нечто принципиально новое в развитие науки. Коллектив учёных, занимающихся репродуктивными исследованиями, не может называться научной школой.

Научная школа, таким образом, выполняет все функции научной деятельности, к которым правомерно отнести производство знаний (исследование), их распространение (коммуникацию) и воспроизводство как знаний, так и самого научного сообщества. Научные школы являются исторически оправдавшей себя формой профессиональной коммуникации, коллективной научной деятельности, продуктивной как в плане производства научных знаний, так и в воспроизводстве научных кадров, обладающих высоким уровнем профессиональной культуры.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Александров Д.А. Научные школы как социальные сети // Академические научные школы Санкт-Петербурга. СПб., 1998. С. 11-18.
2. Белых А.А. История советских экономико-математических исследований (1917 – начало 60-х годов). Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1990. 144 с.
3. Ватти К.В., Тихомирова М.М. Ленинградская генетическая школа // Вопросы истории естествознания и техники. 1991. № 4. С. 27-34.
4. Гаджиев И.М., Гамзиков Г.П., Ильин В.Б. и др. Состояние и перспективы развития почвоведения и агрохимии в Сибири // Научные доклады высшей школы. Сер.: Биол. науки. 1987. № 9. С. 64-77.
5. Гасилов В.Б. Научная школа – феномен и исследовательская программа науковедения // Школы в науке: Сборник / Под ред. С.Р. Микулинского, М.Г. Ярошевского, Г. Креба, Г. Штейнера. М.: Наука, 1977. 523 с.
6. Джибладзе Н.Н. Некоторые вопросы исследования феномена научной школы // Социологические проблемы формирования творческой личности и творческого коллектива. Тбилиси, 1985. С. 91-104.
7. Дюментон Г.Г. Сети научных коммуникаций и организация фундаментальных исследований. М.: Наука, 1987. 103 с.
8. Елисеев Э.Н. Закономерности развития научных школ в кристаллографии // Методологические проблемы кристаллографии. М., 1985. С. 91-101.

9. История механики в России. Киев, 1987. 233 с.
10. Кедров Б.М. Научная школа и ее руководитель // Школы в науке: Сборник / Под ред. С.Р. Микулинского, М.Г. Ярошевского, Г. Креба, Г. Штейнера. М.: Наука, 1977. 523 с.
11. Козлов Б.И. Возникновение и развитие технических наук: Опыт историко-теоретического исследования. Л.: Наука, 1988. 248 с.
12. Криворученко В.К. Научные школы – важнейший фактор развития современной науки // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2011. № 2.
13. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975. 288 с.
14. Куперштох Н.А. Научные школы России и Сибири: проблемы изучения // Философия науки. №2(25). С. 93-106.
15. Логинова Н.А. Феномен ученичества: приобщение к научной школе // Психологический журнал. 2000. № 5. Т. 21. С. 106-111.
16. Мальцене Л. Информационные связи научной школы и их роль в подготовке потребителей и создателей научной информации // НТИ / ВИНИТИ. Сер. 2. 1986. № 9. С. 1-6.
17. Маршакова И.В. Система цитирования научной литературы как средство слежения за развитием науки. М.: Наука, 1988. 287 с.
18. Мирзоян Э.Н. Развитие сравнительно-эволюционной биохимии в России. М.: Наука, 1984. 281 с.
19. Соловьев Ю.И. История химии в России: научные центры и основные направления исследований. М.: Наука, 1985. 416 с.
20. Тархан-Моурави Г.И. Структура индивидуального целеполагания в научных сообществах // Социологические проблемы формирования творческой личности и творческого коллектива. Тбилиси, 1985. С. 105-114.
21. Храмов Ю.А. История формирования и развития физических школ на Украине. Киев, 1991. 323 с.
22. Храмов Ю.А. Научные школы в физике. Киев, 1987. 398 с.
23. Ярошевский М.Г. Логика развития науки и научная школа // Школы в науке: Сборник / Под ред. С.Р. Микулинского, М.Г. Ярошевского, Г. Креба, Г. Штайнера. М.: Наука, 1977. 523 с.
24. Ярошевский М.Г. Оппонентный круг и научное открытие // Вопросы философии. 1983. № 10. С. 49-61.
25. Polany M. Personal Knowledge. Oxford, 1958. 244 p.

УДК

**Трифонов Н.А.**
*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова*

# ПРОБЛЕМА ВЛИЯНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ДЛЯ РОССИИ НОРМ (РЕЛИГИОЗНЫХ, НАЦИОНАЛЬНЫХ, СОЦИАЛЬНЫХ) НА РЕАЛИЗАЦИЮ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ ПРАВОСОЗНАНИЯ МОЛОДЕЖИ (В КОНТЕКСТЕ СОБЫТИЙ ДЕКАБРЯ 2010 г. НА МАНЕЖНОЙ ПЛОЩАДИ)

**N. Trifonov**
*Moscow State University*

# THE PROBLEM OF INFLUENCE OF TRADITIONAL RUSSIAN NORMS (RELIGIOUS, NATIONAL, SOCIAL) ON THE YOUTH'S CONSCIOUSNESS OF LAW (IN THE CONTEXT OF EVENTS IN DECEMBER 2010 AT THE MANEZHNAYA SQUARE)

*Аннотация.* В статье представлены полученные эмпирические данные о влиянии на мировоззренческую функцию правосознания молодёжи традиционных для России религиозных, национальных и социальных норм, с точки зрения интенсивности этого влияния, а также наличия или отсутствия в нём искажений и противоречий. Проверена справедливость предположения, что попытки одновременного следования этим нормам приводят к противоречивым требованиям к поведению в регулятивной функции правосознания.

*Ключевые слова:* правосознание, молодёжь, опрос, противоречия, поведение, аксиология, гендер, психология, аналитика, психоаналитика, легитимность, право.

*Abstract.* The article treats the problem of influence of traditional Russian norms (religious, national and social) on the youth's outlook and their consciousness of law in the aspect of intensity of this influence as well as the presence or absence of any contradictions in it. The author presents a vast empirical material and proves the thesis that a try to follow all these norms simultaneously leads to certain contradictions in the behaviour and in comprehension of the regulating function of consciousness of law.

*Key words:* sense of justice, youth, survey, contradictions, behavior, axiology, gender, psychology, analytics, psycho analytics, legitimacy, law.

Опрос проводился с целью проверки выдвинутой нами гипотезы о том, что такие феномены, как многолетняя пассивность и внезапное выступление российской молодёжи на Манежной площади 11 декабря 2010 г. вызваны не столько отсутствием, сколько искажённым восприятием источников естественного права посредством мировоззренческой функции правосознания молодёжи. Данная гипотеза была обоснована нами прежде [9]. При определении понятия «правосознание» учитывается справочный материал энциклопедии «Социология» [6], согласно которому правосознание – это одна из форм общественного сознания, представляющая собой совокупность взглядов, идей, выражающих отношение индивидов и социальных групп к праву.

Поскольку в научной литературе и нормативных актах имеется целый ряд дефиниций слова *молодёжь*, находящихся в противоречии друг с другом, для целей настоящего исследования выбрано определение «*молодёжи*», предложенное «Стратегией государственной молодёжной политики в Российской Федерации» [7], согласно которому к категории молодёжи в РФ относятся граждане РФ от 14 до 30 лет.

© Трифонов Н.А., 2011.

В проведённом социологическом опросе приняло участие 534 человека. По графам «возраст» и «национальность» отобрано 475 лиц мужского и женского полов, принадлежащих к коренным народам России, в возрастной группе от 14 до 30 лет [1], то есть диапазон учитываемых в исследовании возрастов респондентов составил 16 лет. Мужчины составили 78,5% (373 человека), а женщины – 21,5% респондентов (102 человека). Средний возраст аудитории составил 22,7 года, причём средний возраст мужчин составил также 22,7 года, а женщин – 22,6 года.

Коэффициент асимметрии (т. е. мера отклонения распределения частоты от симметричного распределения), составил -0,229, а стандартная ошибка асимметрии составила 0,112. Коэффициент вариации составил -1,068, а его стандартная ошибка – 0,224. Это свидетельствует в пользу предположения, что возрастная выборка произведена из нормально распределённой генеральной совокупности потенциальных респондентов. Это предположение подтверждается и результатами теста Колмогорова-Смирнова (с коррекцией значимости по Лиллифору) (0,115 >> 0,05) и теста Шапиро-Уилкса (0,953 >> 0,05), проведённого программой SSPS в автоматическом режиме.

Согласно замыслу проведения опроса методом семантического дифференциала, в нём присутствуют семь интервальных шкал, характеризующих оценки поступка в стимульном материале по основным видам традиционных норм: *эстетическим* (1-я), *гуманитарным* (2-я), *культурным* (3-я), *религиозным* (5-я), *национальным* (7-я), *социальным* (8-я), *нравственным* (9-я), – отобранных по результатам экспертного обсуждения. Средние модули разности по нормативным шкалам, найденные по формулам вида:

$$R_{XY}=\frac{\sum_{j=1}^{Q}\sum_{i=1}^{N}\left|A_X^{ij}-A_Y^{ij}\right|}{NQ},$$

где: $Q$ – общее число вопросов, $N$ – общее число респондентов, $X$ и $Y$ – номера шкал, между которыми вычисляется коэффициент, $A_X^{ij}$ – ответ i-го респондента на j-й вопрос по шкале $X$ (аналогично для $Y$), для наглядности мы объединили в таблицу:

*Таблица 1*

**Коэффициенты разрыва**

| Шкалы | Эстетическая | Гуманитарная | Культурная | Религиозная | Национальная | Социальная |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Гуманитарная | 0,93 | | | | | |
| Культурная | 0,94 | 1,06 | | | | |
| Религиозная | 1,30 | 1,47 | 1,54 | | | |
| Национальная | 0,90 | 1,13 | 0,88 | 1,51 | | |
| Социальная | 0,93 | 1,06 | 1,13 | 1,72 | 0,86 | |
| Нравственная | 1,46 | 1,52 | 1,52 | 1,46 | 1,57 | 1,72 |

Диапазон коэффициентов разрыва составил 0,86 балла. Минимальным, равным 0,86 балла, оказался коэффициент разрыва между оценками поступка по национальной и социальной шкалам («патриотично» и «справедливо»). Максимальных 1,72 баллов достигли коэффициенты разрыва между нравственной и социальной («по любви» и «справедливо»), а также между религиозной и социальной шкалами («по-христиански» и «справедливо»).

Ценностные шкалы, вызывающие наибольшее (наименьшее) количество противоречий, определяются для каждой шкалы средним коэффициентом разрыва со всеми остальными по формуле:

$$\bar{R}_x=\sum_{Y\in\{1,2,3,5,7,8,9\},Y\neq X}R_{XY}$$

Полученные результаты по убыванию представлены в гистограмме (рис. 1).

Шкалы «любовь» и «христианство» являются источником существенно более сильных противоречий, чем все остальные. Со значительным отрывом идёт пара шкал «справедливость» и «человечность», затем сразу же «русскость» и «патриотизм», и меньше всего, снова с возросшим отрывом противоречий, – шкала «красота». Это позволяет с

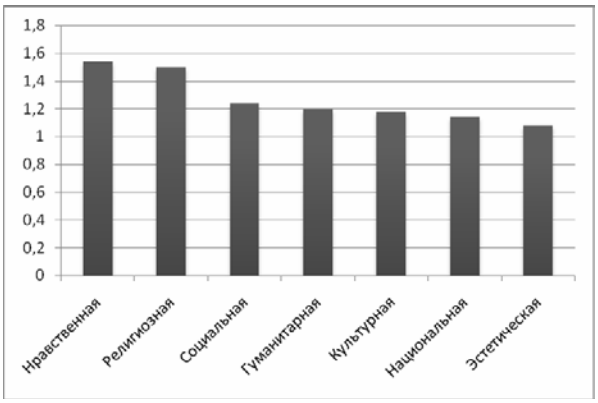



*Рис. 1.* Средние коэффициенты разрыва по ценностным шкалам

осторожностью предположить, что оценки поступков по нравственной и религиозной шкалам являются более автономными, то есть не зависящими от других шкал, а оценки по названной нами условно «эстетической» шкале «мерзко – красиво» носят ведомый характер, то есть молодые люди определяют моральную красоту поступка в зависимости от его большего или меньшего соответствия ценностям других шкал. Этот результат согласуется с положениями И.А. Ильина о духовных корнях правосознания, черпающего представление о «естественном праве» из религиозных и нравственных источников [3].

Для введения общей характеристики межнормативных противоречий добавим обобщённый коэффициент разрыва по формуле квадратного корня из суммы квадратов средних коэффициентов разрыва по шкалам:

$$R = \sqrt{\sum_{\forall X} \bar{R}_X}$$

Этот параметр изменяется от 0 до 20,78 со средним значением 8,081 и медианой 7,874, стандартным отклонением 5,377 и дисперсией 28,912. Построив гистограмму, мы видим большую группу случаев с нулевыми значениями *R* (а значит – и всех коэффициентов разрыва) – 18,2% ответов, а также группа случаев с различными ненулевыми значениями коэффициентов разрыва, подчиняющихся распределению, весьма сходному с нормальным (рис. 2).

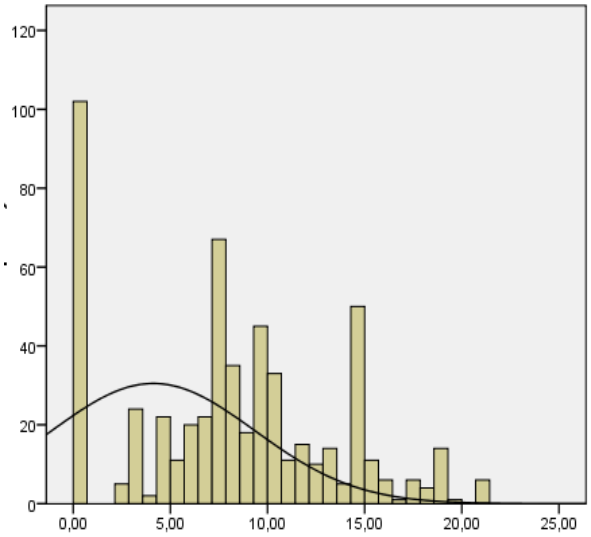



*Рис. 2.* Распределение коэффициентов разрыва

Построив гистограмму (рис. 3) среднего *R* по каждому вопросу отдельно, что разные вопросы генерировали противоречия, в среднем, весьма разной интенсивности.

Характеризующийся наибольшим *R* вопрос № 2 (про непреднамеренное убийство) вызвал вдвое больше противоречий в своей оценке, чем соответствующий минимальному R вопрос № 4 (про разгон демонстрантов). По конфликтогенности вопросы можно разделить на четыре группы с довольно чётко выраженными границами, причём средние группы имеют не столь выраженную границу между собой, как с крайними. Количество вопросов, попавших в средние и крайние группы, соответствует в целом картине нормального распределения *R* по вопросам.

1. Порождающие наибольшие противоречия: вопросы №№ 2, 9, 16.

2. Порождающие сильные противоречия: вопросы №№ 1, 3, 8, 10, 12.

3. Порождающие умеренные противоречия: вопросы №№ 5, 6, 11, 13, 14.

4. Порождающие наименьшие противоречия: вопросы №№ 4, 7, 15.

Наиболее противоречивыми были оценки по ценностным шкалам поведения человека в ситуациях принятия решения по поводу расправы над личным или социальным вра-

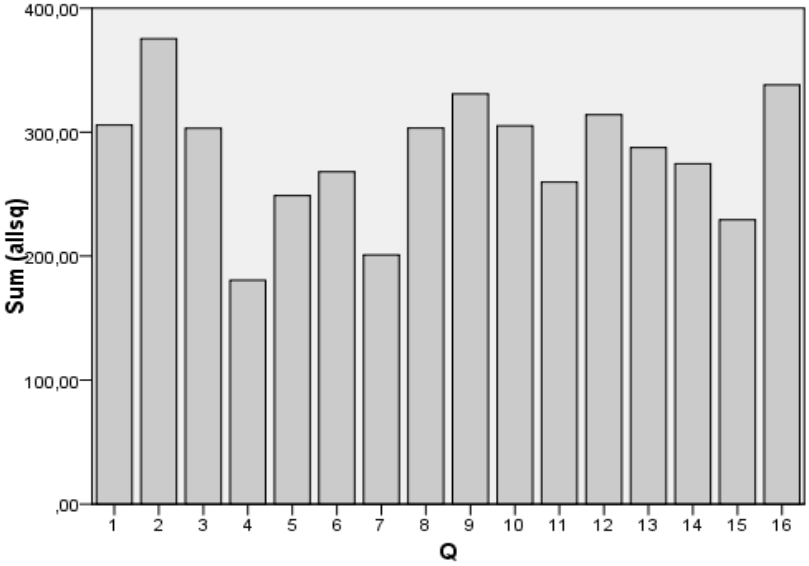



*Рис. 3.* Сравнение обобщенных коэффициентов разрыва по каждому вопросу. На оси абсцисс расположены номера вопросов, на оси ординат – значения обобщенных коэффициентов разрыва

гом. Сильные противоречия наблюдались при оценке поведения человека в ситуациях, в которых человек, отчаявшийся в решении своей проблемы в рамках существующей правовой системы, находит выход вне рамок правового поля. Умеренные противоречия были порождены вопросами, затрагивающими темы патриотизма, национализма и политики. Наименее противоречивыми были оценки поведения людей в ситуациях, связанных с проявлениями бытовой корысти, наносящей прямой или косвенный ущерб обществу, которую респонденты почти единогласно осудили по всем шкалам.

Необходимостью оценки уровня и знака порождаемого противоречиями психического напряжения обосновывается введение параметра *P*:

$$P^{ij} = \frac{A_6^{ij} \times \left(A_4^{ij} + 3\right)}{18} \times 100\% .$$

Формула для вычисления этого параметра составлена нами таким образом, чтобы давать 0 при спокойствии, +100 % при бурной радости и -100 % при глубоком страдании на основании ответов респондента по 4 и 6 шкалам. Гистограмма средних значений *P* по каждому вопросу (рис. 4) несёт ценную информацию как сама по себе, так и в сопоставлении с предыдущей (см. рис. 3).

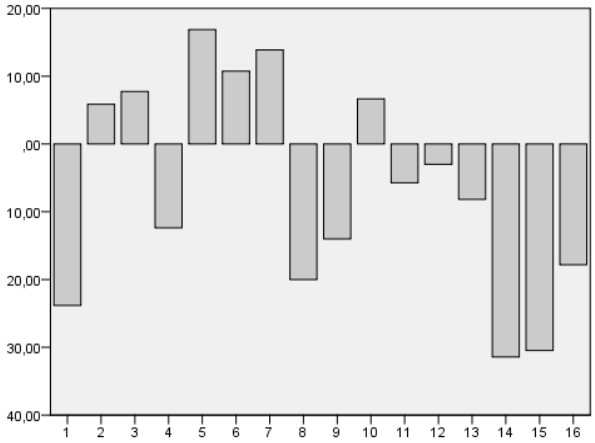



*Рис. 4.* Гистограмма средних значений P по каждому вопросу

Наибольшей радостью в среднем характеризуются вопросы 3, 5, 6, 7, связанные с подпольной деятельностью, подпадающей под действие различных статей УК: разжигание национальной, социальной и религиозной розни, незаконное предпринимательство и самосуд. Умеренной печалью характеризуются ситуации 4, 11, 12, 13, связанные с принесением одних ценностей в жертву другим.

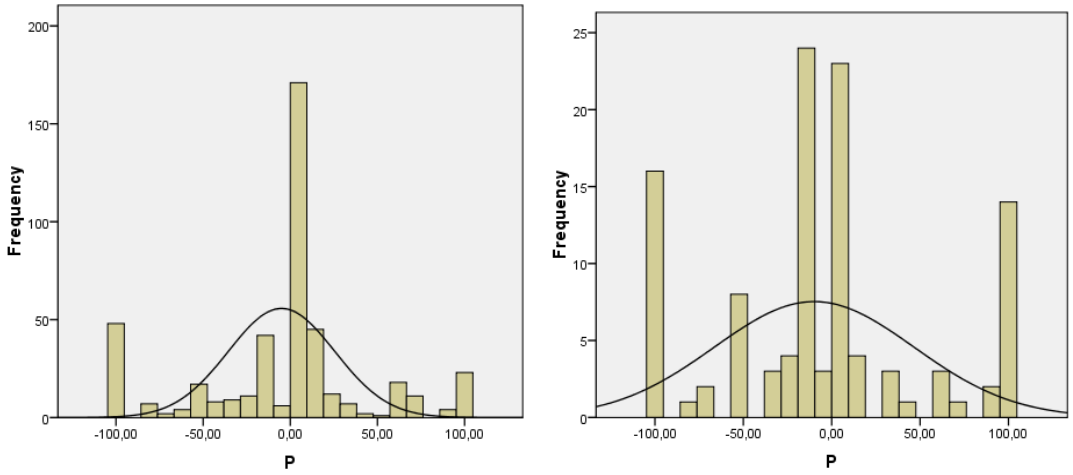
Сильное горе вызвали ситуации 1, 8, 9, 16, общим в которых является, по-видимому, бессилие перед тяжёлыми обстоятельствами. Наибольшим отчаянием охарактеризовали респонденты ситуации предательства общественных интересов в угоду семейным (ситуации 14, 15).Заслуживает пристального внимания то, что больше всего радости респонденты приписали людям, оказывающим финансовую поддержку националистической организации (вопрос № 5), а больше всего страданий – дезертиру, не надеющемуся на заботу государства о его оставшейся в тылу семье (вопрос № 14).

Эти результаты являются настораживающими, так как, в свете доводов М.В. Гладких [2], характеристика агрессивных противоправных действий как *радостных* может рассматриваться как свидетельство наличия у респондентов осознаваемого или неосознаваемого стремления к таким же действиям. Учитывая, что, с одной стороны, наиболее позитивные эмоциональные оценки получило поведение людей в ситуациях №№ 5, 6, 7, во всех случаях преследуемое по статье 282 УК РФ согласно действующему законодательству, а с другой – что вопросы социальных, национальных и религиозных конфликтов порождают умеренные (меньше средних) противоречия, можно сделать вывод, что правосознание российской молодёжи характеризуется мощной, довольно целостной (т. е. содержащей относительно мало внутренних противоречий) установкой на одобрение действий, предусмотренных данной статьёй. Кроме того, то, что респонденты считают исполненными горя ситуации популярного ныне "откоса от армии" и неправого решения «жилищного вопроса» (что идёт вразрез с активно пропагандируемыми СМИ с 1980-х гг. ценностями индивидуализма), находится в согласии со взглядами Л.А. Тихомирова [8] и Г. Лебона [5] об инертности традиционного правосознания народов и маловероятности его быстрой модернизации внешними средствами. Таким образом, выдвинутое нами [9] положение о том, что российская молодёжь оценивает позитивное право как мало соответствующее естественному праву и потому на практике предпочитает поступать по естественному праву, не «по праву», – а «по правде», подтверждается.

Тем не менее налицо большой объём противоречий между ценностными шкалами, который, скорее всего, вызван "недомодернизацией" сознания россиян. То есть привить российской молодёжи современные западные ценности так пока и не удалось, но исказить и деформировать отражение в правосознании традиционных ценностей – удалось. Эта деформация нашла своё проявление на четырёх уровнях правосознания (согласно распределению *R*) и, судя по историческому контексту, имеет тенденцию к уменьшению.

Наличие среди респондентов большого количества как мужчин – 78,5 % (373 человека), так и женщин – 21,5 % респондентов (102 человека), позволяет провести сопоставление данных, полученных в ходе социологического опроса по гендерному признаку. В ходе рассмотрения гендерных аспектов полученной по респондентам статистики, выявлены некоторые интересные закономерности. Привлекает сам факт такого массового присутствия женщин на столь далёком от традиционных сфер интересов женской части молодёжи мероприятии, как беспорядки на Манежной площади; заставляет задуматься о серьёзности происходящих процессов в молодёжном правосознании. Женщины приписывали персонажам модельных ситуаций гораздо более сильные эмоции. Слева (а) приведена гистограмма частотного распределения вычисленного нами параметра *P* (см. выше) интегральной оценки эмоционального состояния персонажа из предложенной ситуации по мужской выборке, справа (б) – по женской (рис. 5).

Согласно результатам, с большим отрывом в мужской выборке лидирует оценка поведения персонажа хладнокровного, без особенных положительных или отрицательных переживаний. В женской выборке выделяются два мощных пика по краям шкалы, соответствующих максимальным оценкам положительных или отрицательных эмоций. Примечательно расщепление центрального




а) б)

*Рис. 5.* Гендерные отличия частотного распределения P

пика на два, что означает: женщины предпочитают всё же приписать слабую положительную или отрицательную эмоцию в тех случаях, когда мужчины приписывают персонажам отсутствие эмоций. Таким образом, женская часть респондентов воспринимала предложенные ситуации как гораздо более эмоционально напряжённые.

Если рассмотреть распределение мужских и женских оценок эмоционального состояния в разрезе конкретных вопросов анкеты, выясняется следующее:

Средняя оценка эмоционально-психологического состояния персонажа, данная мужчинами, показана тёмно-серым цветом, данная женщинами – светло-серым. По мно-

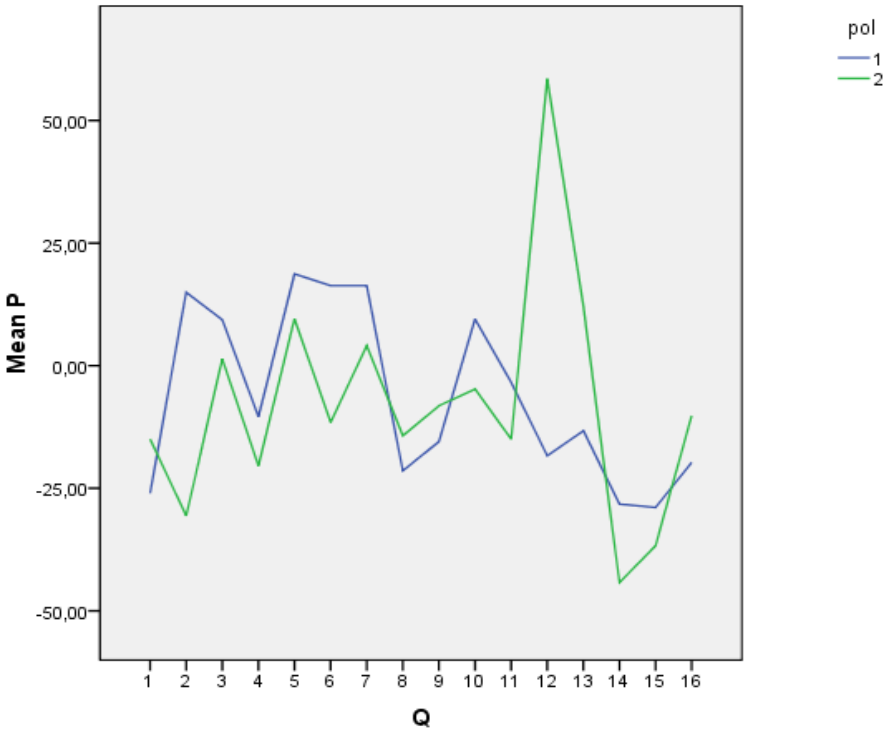



*Рис. 6.* Распределение мужских и женских оценок эмоционального состояния в разрезе конкретных вопросов анкеты

гим вопросам они в целом совпадают, кроме некоторых, явно выделяющихся:

*1. Оценка противоправного поведения женщин.* В вопросах № 3 (интернет-пиратство) и № 7 (антиправительственное граффити) мужчины приписывали женщинам радость, в то время как женщины приписывали им в среднем равнодушие или хладнокровие.

*2. Оценка вопросов, связанных с заботой о семье* (вопросы №№ 4, 14, 15): женщины приписывали человеку, попирающему общественные интересы ради семейных, больше страданий, чем мужчины. Возможно, это связано с тем, что женщины, для которых, по природе, является эмоционально значимой тема семейного очага, проявляют меньше осуждения и больше сострадания к персонажам упомянутых вопросов, чем мужчины.

*3. Оценка аморального поведения женщин, не связанного с заботой о семье* (вопросы №№ 12, 13). Здесь мужчины были склонны переоценивать правосознание женщин, приписывая им страдания, видимо, нравственного порядка, тогда как женщины оценивали состояние этих женщин как радостное.

*4. Ситуации открытого конфликта с врагом.* В вопросах № 1 (беспомощность перед врагом) и № 16 (амнистия) женщины приписали персонажам меньшие страдания, чем мужчины. Зато в ситуации № 2 (убийство врага) женщины оценили главного героя как страдальца, а мужчины приписали ему радость. Опять же, это вполне согласуется с общепринятыми представлениями гендерной психологии и полоролевым распределением мужчины как защитника, а женщины – как матери и хранительницы очага, по природе менее склонной к насилию и более – к терпению и прощению.

Приведённые ниже диаграммы (рис. 7) показывают отношение мужской (тёмно-серые графики) и женской (светло-серые графики) групп к основным, выявленным в ходе социологического опроса, противоречиям: «любовь – справедливость» (слева) и «христианство – справедливость» (справа) – в разрезе вопросов анкеты.

Можно наблюдать, что женщинам свойственна на обоих графиках большая амплитуда колебаний коэффициентов разрыва от вопроса к вопросу. Особенно это заметно на графике «христианство – справедливость» (справа): пики и впадины по мужской и женской выборкам практически совпадают, но интенсивность их разная. Вероятно, это связано с более осторожной и умеренной манерой мужчин оценивать поведение и, наоборот, импульсивной манерой женщин к выбору крайних значений шкал по принципу «всё или ничего».

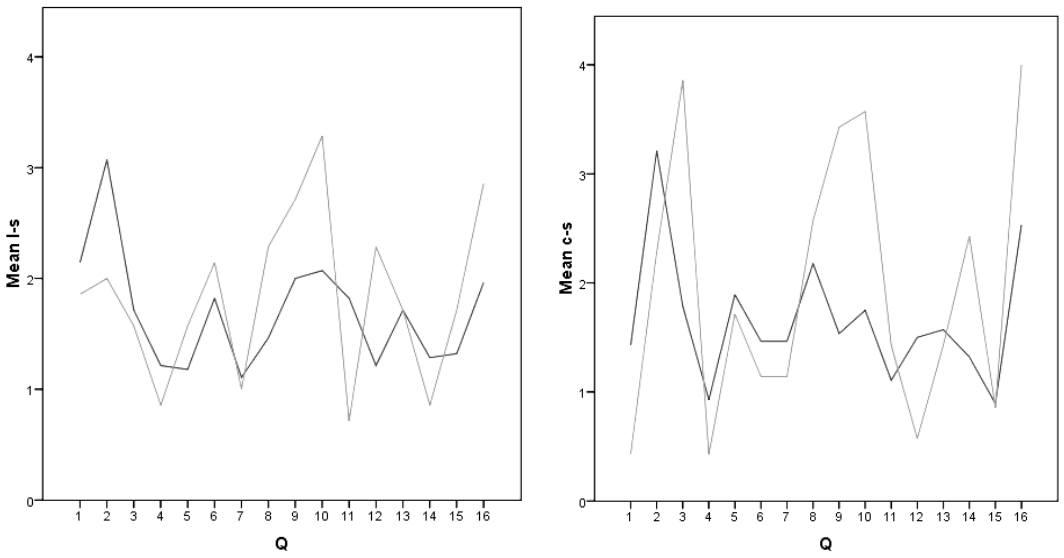



*Рис. 7.* Гендерные отличия отношения к основным противоречиям

Хотя мы и не имеем возможности проведения сравнительных исследований с 1990-х гг., непосредственное наблюдение свидетельствует о росте правовой культуры как минимум в бытовом отношении. Это можно связать с постепенным сглаживанием противоречий в оценках бытовых действий по религиозной, социальной и национальной шкалам, вызванным постепенным ростом духовной, правовой и социальной культуры россиян, уже ставших более разборчивыми при выборе поведения, чем в 1990-е и 2000-е гг. Можно предположить взаимосвязь роста правового интереса с демократизацией общества, с обеспечением свободного доступа россиян к литературным и социальным источникам, способствующим устранению противоречий в работе мировоззренческой функции правосознания. Для молодёжи эту роль во многом играют современные средства коммуникации, в особенности сеть *Интернет*, предлагающая сегодня правовую, религиозную и политическую информацию самого разного характера.

В этой связи выступление на Манежной площади может знаменовать собой второй этап устранения противоречий в правосознании молодых россиян. Если первый этап был не слишком заметен в силу своей природы – упорядочения представлений о нормах бытового поведения, то второй этап по своей природе общесоциален, так как, согласно выявленной нами иерархии противоречий, затрагивает национальный вопрос, патриотизм, социальную справедливость. В статьях, книгах, обсуждениях, разговорах российская молодёжь, так же, как и другие части социума, постепенно выправляет имеющие место противоречия правосознания. Признаваемое «правым» решение того или иного вопроса тиражируется, признаваемое не сразу, и зачастую в результате полемики отвергается, как «неправое». Возможно, российская молодёжь приближается к целостному восприятию национальных и социальных вопросов, что, согласно нашему предположению, и должно выливаться в переход от пассивности к активности, от беспомощности в сличении естественного и позитивного права [3] – к требованию изменения позитивного права в сторону большего соответствия естественному, или, по О.Г. Щедрину [10], от «покорности праву» – к «борьбе за право». В то же время, наше теоретическое построение служит основой и для позитивных выводов. Более деформированные и поэтому играющие пока пассивную роль аспекты правосознания – беспомощность перед *неправым* правом и легитимность уничтожения врага – сдерживают массовые активные проявления молодёжи в этих сферах, какие бы сильные индивидуальные переживания не вызывались этими противоречиями. По-видимому, осознание российской молодёжью своего права на борьбу с неправым «правом» является предметом следующего этапа развития правосознания молодёжи. До того молодёжь, вероятно, будет иметь тенденцию по-прежнему искать спасения от ошибок позитивного права не в утверждении естественного права, а в противоправных действиях, то есть, по И.А. Ильину, – в преступном правосознании. Нельзя забывать: молодёжь в любом обществе – индикатор его выживания и развития: «общество будет завтра таким, какова сегодня молодёжь» [4]. Ещё более противоречиво в правосознании современной российской молодёжи представление о легитимности насилия над врагом. Пока духовный и культурный рост российского общества не приведёт к формированию непротиворечивого в этом отношении правосознания, можно предположить, что беспорядки и хулиганство не перерастут в масштабные конфликты, с применением вооружения и военной техники. Постепенная эволюция правовой ситуации в государстве к тому времени сделает эти конфликты излишними, и целостное правосознание будущей российской молодёжи будет направлено на защиту позитивного права в той мере, в которой оно соответствует естественному.

Российская молодёжь оценивает позитивное право как мало соответствующее естественному праву и потому на практике предпочитает поступать по естественному праву, не

«по праву», а «по правде». Источники естественного права, традиционные для России (религиозные, национальные и социальные) не разрушены, а и в настоящее время продолжают оказывать существенное влияние на мировоззренческую функцию правосознания российской молодёжи. Однако эти чувства существенно искажены, что приводит к противоречивым оценкам явлений правовой действительности и, соответственно, к противоречивым требованиям к поведению в регулятивной функции её правосознания. Такая ситуация приводит к невозможности поступать «по правде», в любом варианте, обусловливает самую низкую стадию правосознания – покорность праву как чуждой, довлеющей извне силе. Появление всё более активных форм борьбы российской молодёжи за право обусловлено тем, что восприятие естественного права правосознанием российской молодёжи становится более целостным, и, соответственно, уменьшается противоречивость выполнения оценочной функции, что ведёт к более уверенной и активной реализации его регулятивной функции, или, по терминологии О.Г. Щедрина [10], меняется стадия правосознания – от покорности праву к борьбе за право.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Большой энциклопедический словарь / Ред. И. Лапина, Е. Маталина, Р. Секачев, Е. Троицкая, Л. Хайбуллина, Н. Ярина. М.: АСТ, 2000. 1247 с.
2. Гладких М.В. Понятие индивидуального правосознания в свете психоаналитической теории: Дис. ... канд. юрид. наук. Ставрополь: СГУ, 2004. 181 с.
3. Ильин И.А. О сущности правосознания. М.: Рарогъ, 1993. 235 с.
4. Каландришвили З.Н. Деформация правового сознания молодёжи и юридические способы ее преодоления: Теоретико-правовой аспект: Дис. ... канд. юрид. наук. СПб.: Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов, 2004. 202 с.
5. Лебон Г. Психология народов и масс. М.: Академический проект, 2011. 238 с.
6. Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. Минск: Книжный Дом, 2003. 1312 с.
7. Стратегия государственной молодёжной политики в Российской Федерации, утверждённая распоряжением Правительства Российской Федерации от 18 декабря 2006 года N 1760-р. [Электронный ресурс]. URL: http://www.molodost.ru/upload/file/23_11_09/507.doc (дата обращения: 28.11.2011).
8. Тихомиров Л.А. Что такое Отечество? / Работа зачитана 3 апреля 1907 года в Историческом музее, 1907. [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriotica.ru/religion/tikh_rodina.html (дата обращения: 28.11.2011).
9. Трифонов Н.А. Девиантность молодежи в ракурсе взглядов Л.А. Тихомирова на правосознание россиян / Социология. №3. 2011. М.: МГУ. С. 237-250.
10. Щедрин О.Г. Этнические особенности русского правосознания: Дис. ... канд. юридич. наук. Ростов-на-Дону: РГУПС, 2004. 201 с.

УДК 13

***Хуторной С.Н.***
*Воронежский государственный архитектурно-строительный университет*

# СПЕЦИФИКА ОБЩЕНИЯ В ИНТЕРНЕТЕ

***S. Khutornoy***
*Voronezh State University of Architecture and Civil Engineering*

# THE SPECIFIC CHARACTER OF INTERNET COMMUNICATION

*Аннотация.* В статье рассматриваются проблемы общения в виртуальной реальности. Даётся краткое определение *виртуальной реальности*. Особый акцент делается на психоэмоциональной составляющей коммуникационного общения в виртуальной реальности. Рассматриваются цели, стили и сферы общения. Внимание уделяется интернер-коммуникациям в чатах. Показаны разнообразные стили общения, а также ряд особенностей сферы общения. Отмечаются характерные черты интернет-коммуникации: гипертекстуальность, анонимность, отсутствие эмоциональной окраски текста.

*Ключевые слова:* виртуальная реальность, анонимность, гипертекстуальность.

*Abstract.* The article touches upon the problems of virtual reality. The author gives a short review of “virtual reality”. Considerable attention is paid to the psycho-emotional component of the communication in virtual reality. Different aims, styles and spheres of intercourse are examined in the present article. The article is mostly devoted to the communications in chats. The author provides some distinguishing peculiarities of Internet-communication such as hyper textuality, anonymity, the absence of expressiveness of the texts.

*Key words:* virtual reality, anonymity, hyper textuality.

Современный человек живёт в информационном обществе. Этот тезис не вызывает сомнения. Возникновение и распространение новых информационных технологий стали факторами, которые существенно изменили нашу жизнь. Интернет сегодня является не только способом передачи информации, но и одним из инструментов ориентации человека в мировом пространстве. В глобальной сети люди знакомятся, ищут деловых партнёров, совершают покупки, работают, общаются. Интернет стал не только каналом связи, но и новой социальной средой, которая откладывает отпечаток на все стороны жизни, в том числе и на процесс коммуникации. Понятие «коммуникация» появилось в начале XX в. и наряду с общенаучным значением (как средство связи) приобрело социокультурный смысл, который неразрывно связан со спецификой обмена информации в обществе. Возникновение новых средств общения, коим является Интернет, неизменно влечёт за собой изменения в характере поведения участников общения.

Согласно Мануэлю Кастельсу, «культуры созданы из коммуникационных процессов» [4, 351], и следовательно, возникновение новых форм коммуникации влияет на культурное развитие общества. Современные информационные технологии позволяют быстро передавать и хранить существенные объёмы информации, общаться с огромным количеством людей одновременно. Появление компьютерных технологий изменило наши устоявшиеся в веках представления о процессе общения. В связи с этим можно выделить особый тип общения – общение посредством компьютера.

Компьютерный мир породил и ввёл в употребление новое понятие – «виртуальная реальность» (*virtual,* от среднелат. *Virtualis – возможное*). Виртуальная реальность является особым миром, созданным посредством компьютерных технологий. Реально он не существует, однако может воздействовать на зрительные, слуховые и другие органы человека, влиять на его

© Хуторной С.Н., 2011.

психоэмоциональное состояние, создавать иллюзию существования в этом мире. Общение виртуальных личностей происходит в основном путём текстовой коммуникации. В результате того, что коммуникационная сеть постоянно развивается и информационные потоки пересекаются, возникают новые тексты, что порождает **гипертекстуальность**: Интернет. Это в свою очередь ведёт к расширению коммуникативного пространства, "размытости" различных факторов общения (территории, половые и возрастные особенности собеседников, социальные различия).

Одной из особенностей межличностного общения в интернет-пространстве является его всеобщий характер. При этом общение происходит в основном в безличной форме. Чаще всего эта особенность коммуникации характерна для общения в *чатах*. Обычно интернет-сообщение обращено к определённому адресату, а также ко всем тем, кто находится в зоне общения, независимо от его участия в дискуссии. Таким образом, тексты межличностного общения становятся публичными, однако зачастую собеседники не имеют реального представления о виртуальных собеседниках, которые подчас скрываются за псевдонимами или *никами* (*nickname* – англ. «добавочное имя»), которые присваиваются участниками для общения в виртуальной реальности. Основной лингвистической особенностью такого общения является создание адресата. «Причиной необычной для реального мира открытости людей в чате происходит от безопасности, которую даёт вымышленное имя, невидимая внешность и никому не известная личная история…» [3, 2]. Общаясь в "виртуалке", мы не только «…дополняем образ виртуального собеседника своим воображением и опытом», мы «дополняем его ещё своими психологическими проблемами и стереотипами» [3, 3]. Схожая ситуация существует и при создании коммерческих сайтов, где просто не существует необходимости в понимании того, кто будет пользоваться выложенной информацией. Личность отправителя и получателя зачастую не имеет ни физической, ни социальной реальности.

Таким образом, ***анонимность*** является значимой характеристикой виртуального пространства.

В зависимости от целей, которые преследуют участники интернет-общения, выбирается и *стиль* общения. Общение через Интернет обладает тем же разнообразием, что присуще другим видам коммуникации. Ряд целей (игровые, учебные, психологические) в виртуальной коммуникации достигаются максимально эффективно. Виртуальная реальность, а следовательно, и коммуникация, – явление, возникшее совсем недавно. Не стоит ожидать, что стиль общения участников будет опираться на традиционные правила, принятые в реальном мире. Он более диктуется соображениями быстроты и удобства. Невозможно не обратить внимание на то, что участники общения в Интернете пренебрегают правилами орфографии: написание слов происходит по принципу «как слышится, так и пишется»; отсутствует правильность раздельного, слитного и полуслитного написания слов; заглавные буквы в словах, в том числе именах собственных, могут быть заменены строчными. Однако надо отметить, что нарушение правил орфографии в виртуальном общении не воспринимается как неуважительное отношение к собеседнику. Чтобы сделать своё сообщение неповторимым, зачастую выбирают небрежную речь с большим количеством жаргонных слов, иностранных слов, аббревиатур и т. д. Участники общения делают сообщения более краткими, что экономит усилия как отправителя, так и получателя. В случае же, когда собеседник заинтересован в получении каких-либо знаний, используются синтаксически выверенные фразы, термины, лексика.

Ряд особенностей имеет и *сфера общения*. Согласно В.И. Карасику [2, 42], можно выделить два типа общения: институциональное и личностное. Под первым понимается «речевое взаимодействие представителей социальных групп или институтов друг с другом, с людьми, реализующими свои статустно-ролевые возможности в рамках сложившихся общественных институтов» [3, 190]. Такое

общение происходит на интернет-конференциях, посвящённых проблемам и вопросам в различных отраслях знаний. Личностное общение подразумевает строго конфиденциальную информацию, передаваемую по электронной почте.

Как было отмечено выше, виртуальная коммуникация осуществляется в основном посредством текстового общения, которое характеризуется ***отсутствием эмоциональной окраски***. В целях эмоционального наполнения текста виртуальные коммуникаторы часто используют "смайлики" – графические символы, выражающие ту или иную эмоцию (печаль, изумление, поцелуй, улыбку и т. д.), которые по своей сути являются графемами, состоящими из пунктуационных знаков, букв и цифр традиционного письма. В последнее время появилась возможность дополнять текстовые сообщения изображениями, в виде небольших пиктограмм с выражением той или иной эмоции. Для компенсации тембра голоса и акцентирования высказывания в виртуальном общении используется "капс" – написание фраз заглавными буквами (от англ. «Caps Lock»), которое в Интернете трактуется как повышение голоса. И всё же на сегодняшний день эмоциональная палитра виртуального общения весьма бедна.

Несмотря на то, что феномен виртуальной коммуникации активно анализируется в философии, социологии, психологии и лингвистике, всё же проблема функционирования языка в новом коммуникативном пространстве так и остаётся малоизученной и требует дальнейшего исследования. В современной культуре возникает новый тип общения – виртуальный, который представляет собой совокупность разнородных (по тематике, стилю, композиции, набору языковых характеристик) текстов. Возможно, речь идёт о формировании нового стиля – стиля интернет-общения, который требует всестороннего изучения.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бергельсон М.Б. Языковые аспекты виртуальной коммуникации [Текст] / М.Б. Бергельсон // Вестник МГУ. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2002. № 1. С. 58.
2. Карасик В.И. О типах дискурса [Текст] / В.И. Карасик // Языковая личность: институциональный и персональный дискурс: Сб. научн. тр. Волгоград: Перемена, 2000. С. 5-20.
3. Карасик В.И. Язык социального статуса [Текст] / В. Карасик. М.: ИТДГК "Гнозис", 2002. 333 с.
4. Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество, культура [Текст] / М. Кастельс. М., 2000. 606 с.
5. Петрова Н. Русский Интернет как открытое фольклорное сообщество / Н. Петрова. [Электронный ресурс] // URL: htt://www.visualtech.ru/vculture/Folklor.html (дата обращения: 23.06.2011).

УДК 21.009:322

**Шевченко М.С.**
*Забайкальский государственный университет (г. Чита)*

# СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА (НА ПРИМЕРЕ ОПЫТА СУДЕБНЫХ ПРОЦЕССОВ ПРОТИВ РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ «СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ» В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ)

**M. Shevchenko**
*Trans-Baikal State University, Chita*

# MODERN PROBLEMS OF STATE-CONFESSIONAL DISCOURSE (BASED ON THE EXPERIENCE OF THE COURT CASES AGAINST RELIGIOUS ORGANIZATION "JEHOVAH'S WITNESSES" IN THE RUSSIAN FEDERATION)

*Аннотация.* Данная статья посвящена одной из наиболее острых проблем современной России – проблеме взаимоотношения государства и религиозных организаций (РО), расположенных на его территории (на примере РО «Свидетели Иеговы»). Одни из её участников доказывают, что иеговисты – опасная секта, имеющая деструктивную направленность. Другие убеждены, что «Свидетели Иеговы» являются аполитичными, социально пассивными, лояльными, законопослушными гражданами и не представляют угрозы для государства и населения страны.

*Ключевые слова:* Свидетели Иеговы, Российская Федерация, судебные процессы, адвокат.

*Abstract.* This article is concerned with one of the most acute problems of the modern Russia that is the problem of relations between state and religious organizations (RO) located in its territory (for example, the RO "Jehovah's Witnesses"). Some of the participants state that the Jehovah's Witnesses is a dangerous sect with a destructive orientation, others believe that "Jehovah's Witnesses" is a non-political, social, passive, loyal, law-abiding organization and does not represent a threat to the state and the country's population.

*Key words:* Jehovah's Witnesses, Russian Federation, lawsuits, lawyer.

Современное развитие конфессиональной сферы российского государства характеризуется неизменным ростом интереса к религиям, что объясняется усилением их влияния на политику, экономику, межнациональные отношения. Законодательство в области религии в нашей стране можно охарактеризовать как либеральное, однако и его́ нормы на протяжении последних лет регулярно нарушаются, о чём свидетельствует целый ряд судебных процессов, в которых российское государство либо его социальные институты выступают против тех или иных субъектов религиозного действия. С одной стороны, рост количества судебных дел позволяет многим считать, что в России началась «религиозная война» против российского народа и его культуры. С другой – адвокаты многих из обвиняемых религиозных организаций, с завидным постоянством выигрывающих судебные процессы, ставят вопрос о необходимости сохранения религиозных свобод. Это показывает, что вопрос о причинах распространения влияния религиозных образований в обществах, где они встречают сопротивление буквально на всех структурных уровнях, остаётся нерешённым.

В России отношения с целым рядом религиозных организаций, начиная с 90-х гг. XX в., напоминают военные действия, которые противные стороны ведут с разной степенью успеха, но при этом успешность какой-либо из сторон здесь не представляется чем-то самооче-

© Шевченко М.С., 2011.

видным. Интересный материал для размышлений в этом направлении даёт современная история организации «Свидетели Иеговы» в России, которая известна тем, что, пользуясь негативным отношением со стороны других религиозных организаций и социальных институтов, неуклонно сохраняет высокую степень привлекательности для неофитов и адептов.

Необходимо отметить, что на территории всей Российской Федерации в течение последних лет к «Свидетелям Иеговы» фиксируется повышенное внимание со стороны властей и активистов "антикультистского" движения. На страницах общественных, научных изданий и в залах судебных заседаний разворачивается дискуссия, посвящённая выяснению вопросов о социальной сущности и последствиях деятельности «Свидетелей Иеговы» [10, 7]. Одни из её участников доказывают, что иеговисты – опасная секта, имеющая деструктивную направленность [5, 85]. Их активность привела к тому, что в 2004 г. судебным решением была запрещена деятельность «Свидетелей Иеговы» в Москве [17]. В 2011 г. судебное дело возбуждено против членов читинской религиозной организации «Свидетели Иеговы» (г. Чита). По официальному сообщению, поводом стало распространение литературы экстремистского содержания [21].

Другая сторона, апеллирующая к мнению известных религиоведов Н.С. Гордиенко и С.И. Иваненко [4, 24], убеждена, что «Свидетели Иеговы» являются аполитичными, социально пассивными, лояльными, законопослушными гражданами и не представляют угрозы для государства и населения страны. Эта точка зрения получила поддержку в 2010 г., когда Европейский суд по правам человека признал незаконным роспуск общины «Свидетелей Иеговы» в Москве [7]. Данное судебное решение поставило под сомнение суждение об опасности «Свидетелей Иеговы», однако показало, что и к религиозным организациям, не представляющим реальную угрозу в обществе, всё же может формироваться негативное отношение. В качестве его причин религиоведы называют религиозный фундаментализм [4, 186], прозелитические успехи и, как следствие, негативную реакцию у общественных институтов и иных религиозных объединений [9, 25]. Однако и это мнение может быть оспорено.

Так, из протестантских объединений Забайкальского края иеговизм известен среди населения как «нетрадиционная организация», которая ведёт активную миссионерскую и прозелитическую деятельность [12, 15]. Однако, согласно данным статистики, уже в течение десяти лет не отмечается роста приверженцев этой религиозной организации [1]. Появившись в Забайкалье уже более пятидесяти лет назад, к 2010 г. иеговисты имели 2 зарегистрированные организации, службы которых посещало не более чем 400 человек[1]. Успехи иеговистского прозелитизма настолько ничтожны, что не могут быть причиной негативного отношения со стороны общественности.

Следующим фактором, который, по мнению исследователей, может служить причиной противоречий между религиозным объединением и обществом, является религиозный фундаментализм. Иеговисты, как и многие другие объединения, имеющие истоки в протестантизме, основывают своё учение на библейском тексте [11, 7]. Однако, как показывает А.В. Жуков [8, 122], фундаментализм иеговистов, испытывающих трудности во взаимоотношениях с обществом, становится ощутим только по мере погружения в иеговистскую доктрину. Поэтому можно заключить, что в практике сравниваемых религиозных объединений фундаментализм не является причиной возникновения негативного отношения в обществе, и решение вопроса о причинах возникновения негативного отношения к религиозным объединениям необходимо рассматривать не в сущности вероучения или деятельности, а совсем в иных факторах. Оно видится в анализе содержа-

[1] Государственный реестр зарегистрированных религиозных организаций по Забайкальскому краю [подготовлен отделом по делам некоммерческих организаций Забайкальского края Министерства юстиции РФ]. Чита, 2010.

ния образов и мифологем, которые иеговисты распространяют среди масс населения.

Одним из важных аспектов социальной мифологии религиозного объединения является создание образа общества, с которым оно собирается взаимодействовать. Образ создаётся в вероучительных текстах, а также в заявлениях лидеров и в деятельности, которую проводят активисты. Создаваемый иеговизмом образ – это миф о религиозной организации, которая полностью отделена от мира обычных людей. Социальную идеологию этой организации выразил в 1923 г. Дж. Рутерфорд, который выступил с речью на тему «Овцы и козлы». Им было показано, что «овцы» – это «стремящиеся к праведности люди, которые унаследуют земную сферу Божьего Царства», царства Иеговы [14, 134]. «Козлы» – это «те, кто не любят ни его, ни его братьев». Это земная организация Сатаны, куда входят религиозные лидеры, которые «выступали против учеников Иисуса и преследовали их» [15, 23].

В современных условиях эта мифология актуализируется до чёткого указания на существование «своих» и «врагов». «Врагами» являются «религиозные противники», представленные христианскими объединениями. «Своими» – те, кто входит в состав организации «Свидетели Иеговы» [13, 38]. Мифологизм восприятия современной действительности у иеговистов проявляется в том, что, проповедуя в наши дни, они верят, будто уподобляются «примеру ревностных возвещателей Царства первого века». Сегодня, как утверждают книги «Сторожевой башни», иеговисты возобновляют выполнение поручения Иисуса, которое он дал апостолам: «Во всех народах подготавливайте учеников». Одновременно в данной мифологии описывается и обратная сторона – это окружающий иеговистов современный мир, который обладает признаками «царства сатаны».

Описание современного мира в изданиях иеговистов включает в себя мифологию о борьбе царей «севера» и «юга», в которых главную роль играют такие страны, как Соединённые Штаты Америки и Россия. Эти государства называются «алчными торговцами», принадлежащими к той «земной организации, которой Бог и Христос вынесли смертный приговор». Считается, что главным врагом Иеговы стали такие орудия Сатаны, как «национальное чувство и патриотизм» [14, 191]. Патриотическое служение означает поклонение дракону, от которого зверь получил власть.

Указывая на проблему современного противостояния иеговизму в России, иеговисты, с одной стороны, демонстрируют свою лояльность правительству, говоря о необходимости отдавать «кесарево кесарю», но с другой – полагают российское государство представителем «царя северного», который руководится «ложной религией» – православием. Иеговизм не сомневается, что «во исполнение пророчества разъярённый царь северный выступит в поход против народа Бога». «*Напав на народ Иеговы*, – пишут идеологи иеговизма, – «*царь северный*» *придёт к* «*своему концу*» [3, 273]. Проповедуя скорую гибель российского государства во «времена конца мира», иеговисты способствуют привлечению сторонников, увлечённых эсхатологическими призывами.

Проблемой, которую предстоит решать общественности и государственной власти в этом случае, является необходимость осмысления социальной мифологии иеговистов, которые, с одной стороны, утверждают свою лояльность, но в то же время призывают своих последователей не признавать авторитет правительств, на территории которых они осуществляют свою проповедь [15, 27], под предлогом того, что «правление Царства во главе с Иисусом – не что-то ожидаемое в будущем, а нынешняя реальность». Кроме этого, социальная мифология иеговизма именует противниками Бога различные народы, например, евреев. К этому же лагерю отнесены «различные языковые группы», которые «расселились по земле» и разнесли с собой вавилонскую религию [14, 20]. Все национальные религии мира объявляются «дочерями» “матери блудниц” – «Вавилона Великого». Главной из них называется хрис-

тианство, которое, по утверждению иеговистов, учит ложным доктринам [2, 18].

Учитывая то огромное влияние, которое оказывает иеговистская организация на жизнь своих единоверцев, необходимо раскрыть её отношение к социальным институтам светского общества, от которых зависит уровень социальной приемлемости, таких, как семья, образование, культура, наука. Наиболее противоречивым является отношение иеговистов к такому институту, как семья. С одной стороны, перед верующими иеговистами конструируется образ семейной жизни, который требует сохранения семьи и моногамности. Говорится, что «Библия поощряет замужних женщин «любить мужей, любить детей, быть здравомыслящими, чистыми, покорными своим мужьям» [20, 135]. С другой стороны, семья, о которой говорят иеговисты, должна выполнять требования, которые выдвигает Иегова, то есть эта организация [19, 7]. От членов организации могут потребовать развода с семьёй, которая не устраивает руководство [22, 17]. Иегова требует не участвовать в традиционных народных ритуалах и семейных праздниках, считая их сатанинскими [20, 205]. Иеговисты не отмечают дни рождений, не соблюдают поминальные обычаи [22, 3]. Сатанинскими объявляются традиции, связанные с почитанием умерших [6, 13]. Это ведёт к отрицанию традиций населения тех стран, в которых иеговисты ведут проповедь.

Столь же противоречивым является отношение иеговистов к такому институту общества, как светское образование. С одной стороны, «Свидетелям Иеговы» небезразлично будущее своих детей, и они придают большое значение светскому обучению. С другой, – они не скрывают, что их дети всегда воспитаны в согласии с убеждениями родителей, и обращают внимание педагогов на то, что юные Свидетели могут принимать решения, не соответствующие каким-то конкретным видам школьной деятельности. Говорят, что «такое поведение обусловлено их религиозными и нравственными убеждениями» [18, 4], что должно стать причиной уступок школы по отношению к таким ученикам.

Ещё одним светским институтом, отрицательный образ которого создаётся в иеговистской мифологии, является наука [16, 30]. Наука – это «глубины мудрости сатаны, которые должен избегать верующий в Иегову» [14, 52]. Отрицание значения и роли действующей науки приводит иеговизм к ряду требований, которые в жизни человека могут привести к трагическим последствиям. Такие требования касаются запретов использования достижений медицины. Наиболее значимый запрет действует в отношении крови [3, 37].

С теми, кто следует учениям, не соответствующим тому, что говорят «Свидетели Иеговы», Господь Иисус «сражается… мечом уст своих». «Он просеивает свой народ, чтобы сохранить единство» [16, 207]. Старейшины следят за тем, не появились ли в собрании нетеократические настроения, не склоняется ли кто ко греху [22, 3]. Рядовые иеговисты находятся под полным контролем со стороны регионального руководства организацией. Возможность тотального контроля над жизнью верующего обосновывается верой в то, что Иегова не прощает отступничества.

Итак, проведённый анализ иеговистской литературы показал, что иеговисты, как и многие религиозные образования, в качестве инструмента взаимодействия с общественностью используют мифотворчество. В своих мифах они обосновывают истинность своего учения и утверждают собственное религиозное превосходство над другими религиями. Иеговизм намеренно противопоставляет себя тому обществу, в котором он стремится распространить влияние. Мифотворчество иеговистов нацелено на дискредитацию общественных институтов и объявляет, что целью данной организации является разрушение основ любого неиеговистского социума. Поэтому среди людей, не намеревающихся стать иеговистами, религиозные мифологемы «Свидетелей» могут вызывать только отторжение и неприязнь. Общественное противостояние в данном случае неизбежно, и объяснять его только горячностью неофитов недостаточно. Трудно прояснить ситуацию и

попытки оправдания иеговистов, в которых будет доказываться, что на самом деле они не делали и не собирались делать ничего из того, о чём проповедуют. Дело в том, что общественная неприязнь для иеговистов в данном контексте является прогнозируемым и ожидаемым явлением, без которого, как показывает практика, невозможным становится сам факт существования иеговизма.

Анализ религиозной мифологии иеговизма приводит к выводу о том, что само содержание данной мифологии является продуманным шагом, провоцирующим общественную неприязнь и возможные судебные процессы, к которым иеговисты всегда подготовлены намного лучше, чем их светские оппоненты. Религиозно-мифологической провокацией являются образ Иеговы, противостоящий Троице и сконструированный на использовании текстов иеговистской Библии, Иисус, являющийся противоположностью образу Христа, создаваемому другими направлениями христианства, образы мирового христианства, изображаемого в качестве сатанинской религии. Неизменно привлекает внимание общественности образ религиозной организации «Свидетелей Иеговы», которая в самих иеговистских текстах раскрывается как объединение верующих, основанное на жёсткой религиозной дисциплине и тоталитарном контроле за жизнью рядовых участников. Широкодоступные брошюры и книги иеговистов указывают на то, что в данной организации существует идеологически обоснованная возможность осуществления манипуляций сознанием верующих и психологического давления на них.

Таким образом, содержание социальной мифологии, распространяемой о себе иеговизмом, приводит к отторжению его последователей из социальной жизни страны. Вместе с этим длительный исторический опыт выживания иеговизма показывает, что наибольший успех эта религия имеет в условиях гонений. Как показывает опыт проведения судебных процессов против иеговистов, «Свидетели Иеговы» во многом сами провоцировали те судебные иски, которые выдвигались против них. Великолепно подготовленные юридически, они всегда вели свои судебные дела так, чтобы одновременно проповедовать ценности своей религии [14, 40].

Социальное мифотворчество иеговистов сознательно противопоставляет данную религиозную организацию государствам и государственным, патриотическим идеям и идеологиям. Они рассматривают как своих врагов народы и народные культуры, национальные идеологии, традиционные и мировые религии. Практически они противостоят существующему порядку, на который опирается каждое из государств, и не скрывают этого. Перед своими последователями они ставят существенные ограничения в использовании достижений образования, культуры, науки и, в частности, медицины, к участию в политической жизни страны.

Как уже отмечалось, в своих доктринальных текстах иеговисты сознательно противопоставляют себя государствам и государственным, патриотическим идеям и идеологиям. Вместе с тем рассматриваемые тексты могут оказывать воздействие, в том числе негативное, на сознание, волю и поведение человека. В литературе и документах «Свидетелей Иеговы» содержатся признаки принуждения к разрушению семьи, посягательства на личность, права и свободы граждан. Издаваемые ими тексты содержат элементы религиозного и национального экстремизма, утверждающие тоталитарные порядки в организации с возможностью деструктивного влияния на личность и обосновывающие возможность межконфессиональной розни и антисоциальных выступлений. Нестандартная идеология и вероучение, явное противопоставление себя окружающему социуму и намеренная демонстрация возможности деструктивных последствий своего влияния на людей, присоединяющихся к данной организации, вызывают реальные опасения со стороны иных религиозных организаций, социальных институтов, административных и государственных органов,

которые мобилизуют все возможные ресурсы для борьбы со «Свидетелями Иеговы».

Однако на деле всё вышеперечисленное является ещё и частью пропагандистской мифотворческой кампании, целью которой является максимально возможное привлечение внимания аудитории в условиях современного коммуникационного пространства. Таким образом, противостояние иеговизма и российской правоохранительной системы есть дело рук самих иеговистов, результат их многолетней целенаправленной политики, позволяющей использовать трибуну залов заседаний для религиозной проповеди и одновременно привлекать значительные финансовые ресурсы, объясняя это необходимостью борьбы за религиозные свободы. Многочисленные примеры активной пропагандистской кампании с использованием судебных процессов, которую ведут «Свидетели Иеговы» в мире и в нашей стране, показывают, что они достигают своей основной цели. Они – одна из самых многочисленных неправославных религиозных организаций в Российской Федерации.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Баринов И.А. Во что верят забайкальцы (интервью с начальником отдела забайкальского Минюста А. Джупина). [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.g12chita.ru/church/news.php?id_article=727 (дата обращения: 13.06.2011).
2. В чем смысл жизни? Как же его найти. N.Y., Brooklyn, 1993.
3. Внимайте пророчеству Даниила. N.Y., Brooklyn, 1999.
4. Гордиенко Н.С. Российские Свидетели Иеговы: история и современность. СПб., 2000.
5. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н. Новгород, 2000.
6. Духи мертвых. Могут ли они помочь или навредить тебе? На самом ли деле они существуют? N.Y., Brooklyn, 2001.
7. Европейский суд по правам человека признал незаконным роспуск общины Свидетелей Иеговы в Москве [Электронный ресурс]. Москва, 2010. Режим доступа: http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=78223 (дата обращения: 10.06.2010).
8. Жуков А.В. Теология, христология и антропология современного иеговизма как социальный феномен // Вестник Читинского государственного университета. 2010. № 1 (58).
9. Иваненко С.И. Религия и политика в современной России // Диалог. 1993. № 8-9.
10. Иваненко С.И. Эволюция идеологии и деятельности религиозной организации Свидетелей Иеговы в России (историко-философский анализ): Дис... д-ра филос. наук. М., 2002.
11. Книга для всех. N.Y., Brooklyn, 1997.
12. Кондакова Н.С. Протестантизм на конфессиональном поле Забайкальского края: философский и религиоведческий аспекты: Автореф. дисс. канд. филос. наук. Чита: ЧитГУ, 2010.
13. Основательно свидетельствуем о Царстве Бога. N.Y., Brooklyn, 2009.
14. Откровение: его грандиозный апогей близок! N.Y., Brooklyn, 2007.
15. Правительство, которое принесет Рай. N.Y., Brooklyn, 1993.
16. Приближайся к Иегове. N.Y., Brooklyn, 2002.
17. Решение Головинского районного суда Северного АО г. Москвы от 26 марта 2004 г. по религиозному объединению «Свидетели Иеговы». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.sekta-info.ru/docs3.htm (дата обращения: 20.06.2011).
18. Свидетели Иеговы и образование. N.Y., Brooklyn: Watchtower Bible Students Association, 2007.
19. Уберегите своих детей. Пробудитесь! N.Y., Brooklyn, 2007. С. 7.
20. Чему на самом деле учит Библия? / Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania. N.Y., Brooklyn, 2002.
21. Чиров К. Статья для «Сторожевой башни». На читинских свидетелей Иеговы возбудили уголовное дело. [Электронный ресурс]. Чита, 2011. Режим доступа: http://zabmedia.ru/?-page=articles&text=2155 (дата обращения: 24.02.2011).
22. Что от нас требует Бог? N.Y., Brooklyn, 1996.

# НАШИ АВТОРЫ

**Бекбосынов Мэлс Борамбаевич** – кандидат политических наук, докторант кафедры сравнительной политологии РУДН; e-mail: zaoint@mail.ru

**Голубева Наталья Александровна** – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социологии Всероссийского заочного финансово-экономического института (ВЗФЭИ), филиал в г. Калуге; e-mail: sofoklis@yandex.ru

**Даниелян Наира Владимировна** – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского университета "МИЭТ"; e-mail: vend22@yandex.ru

**Журавлёва Ирина Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры регионоведения и социальной экономики Института социальных наук Иркутского государственного университета; e-mail: irlend@mail.ru

**Истомина Ольга Борисовна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры общественных наук Ангарской государственной технической академии; e-mail: olgaistomina@mail.ru

**Керимова Айгюн Халил** – ст. лаборант кафедры философии Бакинского государственного университета; e-mail: aygunxalilgizi@rambler.ru

**Киселева Ирина Александровна** – кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой русской классической литературы Московского государственного областного университета; e-mail: classikaxix@rambler.ru

**Клименко Иван Иванович** – кандидат богословия, докторант кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; e-mail: midk2008@yandex.ru

**Курабцев Василий Леонидович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: Kurabtsev@mail.ru

**Майкова Валентина Петровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарного общественного цикла Сергиево-Посадского филиала Московского государственного индустриального университета; e-mail: valmaykova@mail.ru

**Павельева Татьяна Юрьевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии ГОУ ВПО Московского государственного технологического университета «СТАНКИН»; e-mail: xmelevsk@mail.ru

**Рыжков Денис Леонидович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологи Московского государственного горного университета; e-mail: ryzhkovdl@mail.ru

**Трифонов Николай Анатольевич** – аспирант кафедры теории и истории социологии МГУ им. М.В. Ломоносова; e-mail: Zzz333@maul.ru

**Хуторной Сергей Николаевич** – аспирант кафедры философии, социологии, истории Воронежского государственного архитектурно-строительного университета; e-mail: archanzas@bk.ru

**Чан Тхи Ким Оань** – кандидат философских наук, преподаватель кафедры религии философского факультета Института социальных и гуманитарных наук при Ханойском государственном университете

**Шевченко Михаил Сергеевич** – аспирант кафедры философии, теории и истории культуры, Забайкальского государственного университета; e-mail: m.s.shevchenko@mail.ru

**Шевченко Ольга Викторовна** – кандидат философских наук, докторант кафедры философии и религиоведения Военного университета, г. Москва; e-mail: shevchenkoo@inbox.ru