

№ 9 (180) 2014
Выпуск 28

НАУЧНЫЙ РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в 1995 г.

**Журнал входит
в Перечень ведущих рецензируемых
научных журналов и изданий,
выпускаемых в Российской Федерации,
в которых рекомендуется публикация
основных результатов диссертаций
на соискание ученых степеней
доктора и кандидата наук**

Учредитель:

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Белгородский государственный национальный исследовательский университет» (НИУ «БелГУ»)

Издатель:
НИУ «БелГУ».

Издательский дом «Белгород».

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охраны культурного наследия

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС 77-21121 от 19 мая 2005 г.

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
ЖУРНАЛА**

Главный редактор

О.Н. Подлин,
ректор НИУ «БелГУ», доктор
политических наук, профессор

Зам. главного редактора

И.С. Константинов,
проректор по научной
и инновационной работе НИУ «БелГУ»,
доктор технических наук, профессор

Научный редактор

В.М. Московкин,
профессор кафедры мировой экономики
НИУ «БелГУ», доктор географических
наук

Ответственный секретарь

О.В. Шевченко
зам. начальника УНИД НИУ «БелГУ»,
кандидат исторических наук

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
СЕРИИ ЖУРНАЛА**

Главный редактор серии

В.П. Римский
доктор философских наук, профессор
(НИУ «БелГУ»)

Заместители главного редактора

В.П. Бабинцев
доктор философских наук, профессор
(НИУ «БелГУ»)

Е.Е. Тонков
доктор юридических наук, профессор
(НИУ «БелГУ»)

Ответственный секретарь

С.Н. Борисов
кандидат философских наук
(НИУ «БелГУ»)

**НАУЧНЫЕ ВЕДОМОСТИ Белгородского
государственного университета**

Философия Социология Право

Belgorod State University

Scientific bulletin

Philosophy Sociology Law

СОДЕРЖАНИЕ

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**

Культурный капитал и интеллектуальные субкультуры в античном духовном производстве. Статья 1. **Е.А. Бондаренко, С.Н. Борисов, В.П. Римский 5**

Стоический детерминизм и его критика Карнеадом. **О.А. Зеленский 20**

ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Феномен рациональности в культуре индустриального и постиндустриального общества. **А. А. Лазаревич 27**

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

Ценности жителей Белгородской области как приграничного региона России. **В.П. Бабинцев, В.Б. Тарабаева 37**

Формирование этнического состава населения Белгородской области (часть вторая: середина XX столетия – начало XXI века). **В.В. Бубликов, В.В. Маркова 44**

Социальная природа корпорации. **Л.Я. Дятченко, М.М. Озерова 56**

Факторы риска при формировании социального капитала на селе. **Г.В. Бражник, Н.В. Шевченко 60**

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

Культурная компетентность в контексте культурного многообразия и лакуарности. **В.П. Гриценко, Т. Ю. Данильченко 66**

Культура как система нравственных запретов. **Т.А. Дьякова 84**
Гуманитарная экспертиза трансгуманистических проектов. **С.М. Климова 89**

Вечная тень реальности: очерк философской антропологии сновидений. **С.П. Щавелев 92**

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

«Новое религиозное сознание» как идейное течение русской культуры. **Л.С. Перевозчикова, М.В. Черников 100**

Символика theatrum mundi и аллегория христианского духовного роста в философской антропологии Г. Сковороды. **Е.В. Тутарь 105**

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ

Разумные сроки рассмотрения гражданских дел в системе сроков гражданского судопроизводства. **В. А. Лагута 111**

Использование лицом своего служебного положения как признак, квалифицирующий специальные виды хищения. **М. Л. Прохорова, З.Г. Дербок 118**

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Праздник как историко-антропологический феномен. **Т.Ю. Веретиннова, А.Ю. Галиченко, Л.И. Азарова 124**

Философия музыкально-поэтического языка Г.В. Свиридова. **Л.А. Кинаш 129**

Члены редколлегии

- Г.А. Борисов**, доктор юридических наук, профессор (НИУ «БелГУ»)
О.А. Волкова, доктор социологических наук, профессор (НИУ «БелГУ»)
С.А. Никольский, доктор философских наук, профессор (Институт философии РАН)
Ю.А. Зубок, доктор социологических наук, профессор (ИСПИ РАН)
С.М. Климова, доктор философских наук, профессор (НИУ «БелГУ»)
Е.А. Кожемякин, доктор философских наук, доцент (НИУ «БелГУ»)
Л.Г. Королева, доктор философских наук, профессор (Курский государственный университет)
Г.В. Мальцев, доктор юридических наук, профессор (РАНХ и ГС при Президенте РФ)
А.Д. Майданский, доктор философских наук, профессор (НИУ «БелГУ»)
М.В. Мархгейм, доктор юридических наук, профессор (НИУ «БелГУ»)
П.И. Орлов, кандидат юридических наук, профессор (Харьковский экономико-правовой университет)
М.Д. Розин, доктор философских наук, профессор (СКНЦ ВШ при ЮФУ)
В.Б. Тарабаева, доктор социологических наук, доцент (НИУ «БелГУ»)
С.В. Тычинин, доктор юридических наук, профессор (НИУ «БелГУ»)
С.Ф. Шумилин, доктор юридических наук, профессор (НИУ «БелГУ»)

Статьи представлены в авторской редакции.

Оригинал-макет *Н.А. Гапоненко, С.Н. Борисов*

e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru;
SBorisov@bsu.edu.ru

Подписано в печать 26.06.2014.
Формат 60×84/8.
Гарнитура Georgia, Impact
Усл. п. л. 28,83
Тираж 1000 экз.
Заказ 168

Подписной индекс в каталоге агентства
«Роспечать» – 81462

Оригинал-макет подготовлен и тиражирован
в издательском доме «Белгород»
Адрес: 308015 г. Белгород, ул. Победы, 85

К типологии языков русской философии.

А.Ю.Коробов-Латынцев 134

Субкультуры в современной России и визуальное потребление: региональный аспект. **М.В. Новак, М.А. Игнатов 144**

Музыкальная мифологема «волшебная флейта» В.А.Моцарта как предтеча синтеза семиотических систем мифа и музыки в романтизме.

А.В. Кузнецова 153

Феномен старости в православной традиции. **Т.И. Литич,**

С.Н. Белозерских 157

Спорт между «праздностью» и «серьезностью»: философско-антропологический анализ. **В.О. Мезинов 163**

Модели «нового человека» в советский период: подступы к трансгуманизму. **Е.С. Молоцова 168**

Насилие как социальный институт: возникновение и эффективность в архаичных и современных обществах. **Е.М. Поляков 176**

Проблема времени в философском дискурсе П.Е. Астафьева и А.А. Козлова. **Д.А. Репин, С.Е. Юрков 185**

Религиозная картина мира в русской и китайской фразеологии.

Д.И. Ромеро Интриаго, Н.В. Щербакова 191

Нравственная асимметрия преступления и наказания.

С.В. Саломатин 196

Ловушки эстетизации: от ренессанса к культуре постмодерна.

С.А. Симонова 201

Аксиологический аспект реализации культурной миссии современных высших учебных технических заведений. **О.В. Хомякова 208**

Изменение религиозных практик Русской православной церкви в условиях кризиса российской цивилизации. **О.К. Шиманская 216**

«Игра» и «виртуальная реальность»: проекция идей Й. Хейзинга и И. Гофмана на современные массмедиа. **Я.О. Якуба 226**

Религиозно-политический субъект на границах дискурса М. Фуко.

А.А. Новаков 231

РЕЦЕНЗИИ

Дискурсы политической философии: рецензия на монографию О.Ф. Русаковой «Современная политическая философия. Предмет, концепты, дискурс». **Е.А. Кожемякин 237**

Сведения об авторах 241

Информация для авторов 244

**№ 9 (180) 2014
Issue 28**

Scientific reviewing journal

Founded in 1995

The Journal is included into the nomenclature of the leading reviewing journals and publications issued in the Russian Federation that are recommended for publishing the key results of the theses for Doctor and Candidate degree-seeking

Founder:

Federal state autonomous educational establishment of higher professional education «Belgorod National Research University»

Publisher:

Belgorod National Research University, Belgorod National Research University Press
The journal is registered in Federal service of control over law compliance in the sphere of mass media and protection of cultural heritage

Certificate of registration of mass media ПИ № ФС 77-21121 May 19, 2005.

EDITORIAL BOARD OF JOURNAL

Editor-in-Chief

O.N. Polukhin,

Rector of Belgorod National Research University, Doctor of Political Sciences, Professor

Deputy Editor-in-Chief

I.S. Konstantinov,

Vice-Rector on Scientific and Innovative Work of Belgorod National Research University, Doctor of Technical Sciences, Professor

Assistant Editors

V.M. Moskovkin,

Professor of World Economy Department of Belgorod National Research University, Doctor of Geographical Sciences

O.V. Shevchenko,

Deputy Head of Department of Scientific and Innovative Activity of Belgorod National Research University, Candidate of Historical Sciences

Chief editor

V.P. Rimskiy

Doctor of philosophy, professor (Belgorod National Research University)

Deputies of chief editor

V.P. Babintsev

Doctor of philosophy, Professor (Belgorod National Research University)

E.E. Tonkov

Doctor of law, Professor (Belgorod National Research University)

Responsible secretary

S.N. Borisov

Candidate of philosophy (Belgorod National Research University)

**Belgorod State University
Scientific bulletin**

Philosophy Sociology Law

**НАУЧНЫЕ ВЕДОМОСТИ Белгородского
государственного университета
Философия Социология Право**

CONTENTS

**HISTORY OF PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES
AND HUMANITIES**

Cultural capital and intellectual subcultures in ancient mental production.
Paper 1. **E.A. Bondarenko, S.N. Borisov, V.P. Rimskiy 5**

Stoic determinism and Carneades' criticism against it. **O.A. Zelenskiy 20**

LOGICS, METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

The phenomenon of rationality in the culture of industrial and postindustrial society. **A. A. Lazarevich 27**

SOCIOLOGY AND SOCIAL TECHNOLOGIES

Values of residents of the Belgorod region as frontier region of Russia.
V.P. Babintsev, V.B. Tarabaeva 37

Formation of the ethnic composition of Belgorod region (part two: mid XX century – beginning of XXI century). **V.V. Bublikov, V.V. Markova 44**

Social nature of the corporation. **L.Y. Dyatchenko, M.M. Ozerova 56**

Risk factors when forming the social capital in the village. **G.V. Brazhnik, N.V. Shevchenko 60**

HUMAN BEING. CULTURE. SOCIETY

Cultural competence in the context of cultural diversity and lacunarity.
V.P. Ggritsenko, T.Y. Danilchenko 66

Culture as a system of moral interdictions. **T.A. Dyakova 84**

Humanitarian expertise of transhumanist projects. **S.M. Klimova 89**

The eternal shadow of reality: an essay on philosophical anthropology of dreams. **S.P. Shavelev 92**

RELIGION STUDIES AND SOCIOLOGY OF CULTURE

"The new religious consciousness" as an ideological trend of Russian culture.
L.S. Perevozchikova, M.V. Chernikov 100

Symbolism of the theatrum mundi and christian allegory of the spiritual growth of the philosophical anthropology G.Skovoroda. **E.V. Titar 105**

ACTUAL PROBLEMS OF LEGAL REGULATION

Reasonable terms of civil proceedings in the civil justice system timing.
V.O. Laguta 111

Abuse of authority as the sign qualifying special types of plunder.
M.L. Prokhorova, Z.G. Derbok 118

THESIS

Holiday as a historical and antropological phenomenon. **T.U. Vereitinova, A.U. Galichenko, L.I. Azarova 124**

Philosophy of music and poetry of language G.V. Sviridova.
L.A. Kinash 129

To the types of Russian philosophy languages.
A.Y. Korobov-Latyntsev 134

Members of editorial board

G.A. Borisov, Doctor of law,
Professor (Belgorod
National Research University)

O.A. Volkova, Doctor of sociology,
Professor (Belgorod
National Research University)

S.A. Nikolskiy, Doctor of philosophy,
Professor (Institute of Philosophy,
Russian Academy of Science)

Y.A. Zubok, Doctor of sociology,
Professor (Institute of Social and
Political Research, Russian Academy
of Science)

S.M. Klimova, Doctor of philosophy,
Professor (Belgorod
National Research University)

E.A. Kozhemyakin, Doctor
of philosophy, associate Professor
(Belgorod National Research University)

L.G. Korolyova, Doctor of philosophy,
Professor (Kursk State University)

G.V. Maltsev, Doctor of law, Professor
(Russian Academy of National Economy)

A.D. Maydanskiy, Doctor
of philosophy, Professor (Belgorod
National Research University)

M.V. Marhgeim, Doctor of law,
Professor (Belgorod
National Research University)

P.I. Orlov, Candidate of Law, professor
(Kharkiv University of Economics and Law)

M.D. Rozin, Doctor of philosophy,
Professor (North-Caucasian Science
Centre of High School, South Federal
University)

V.B. Tarabaeva, Doctor of sociology,
Associate professor, Dean of the
faculty of management and entrepreneur-
ship (Belgorod National Research
University)

S.V. Tychinin, Doctor of law, Professor
(Belgorod National Research University)

S.F. Shumilin, Doctor of law, Professor
(Belgorod National Research University)

The articles are given in authors' editing.

Dummy layout by *N.A. Gaponenko*,
S.N. Borisov
e-mail: Rimskiy@bsu.edu.ru;
SBorisov@bsu.edu.ru

Passed for printing 26.06.2014
Format 60×84/8
Typeface Georgia, Impact
Printer's sheets 28,83
Circulation 1000 copies
Order 168

Subscription reference
in Rospechat' agency catalogue – 18078

Dummy layout is replicated at Belgorod
National Research University Publishing
house "Belgorod"
Address: 85, Pobedy str., Belgorod, Russia,
308015

Subcultures in the contemporary Russia and visual consumption: a regional aspect. **M.V. Novak, M.A. Ignatov 144**

Musical mythologeme "mystery flute" of W. A. Mozart as a condition of synthesis of semiotic systems of myth and music in romanticism.

A.V. Kuznetsova 153

Phenomenon of old age in the orthodox tradition. **T.I. Lipich, S.N. Belozerskih 157**

Sport between ease and earnest: philosophical and anthropological analysis. **V.O. Mezinov 163**

Models of the "new human" in Soviet time: traits of trans-humanism. **E.S. Molostova 168**

Violence as a social institution: rise and efficiency in archaic and modern societies. **E.M. Polyakov 176**

The problem of time in the philosophical discourse of P.E. Astafiev and A.A. Kozlov. **D. A. Repin, S.E. Yurkov 185**

The religious world view in Russian and Chinese phraseology. **D.I. Romero Intriago, N.V. Sherbakova 191**

Moral asymmetry between crime and punishment. **S.V. Salomatin 196**

Traps of aesthetisation: from Renaissance to postmodernist culture. **S.A. Simonova 201**

Problems of cultural mission of higher education technical institutions: valuable aspects. **O.V. Homyakova 208**

Changes of religious practices of Russian Orthodox church in terms of the crisis of the Russian civilization. **O.K. Shimanskaya 216**

"Game" and "virtual reality": projections of Huizinga and Goffman on contemporary mass media. **Y.O. Yakuba 226**

Religious and political subject at the boundaries of discourse M. Foucault. **A.A. Novakov 231**

REVIEWS

Discourses of political philosophy: review on the book "Contemporary political philosophy: subject, concepts, discourse: by O.F. Rusakova.

E.A. Kozhemyakin 237

About authors 241

Information for authors 244

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 130.2

КУЛЬТУРНЫЙ КАПИТАЛ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ СУБКУЛЬТУРЫ В АНТИЧНОМ ДУХОВНОМ ПРОИЗВОДСТВЕ. СТАТЬЯ 1*

Е.А. БОНДАРЕНКО¹
С.Н. БОРИСОВ²
В.П. РИМСКИЙ³

¹Белгородский государственный национальный исследовательский университет

²Белгородский государственный институт искусств и культуры

³Белгородский государственный институт искусств и культуры

e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

В статье даётся авторская интерпретация и понимание того, как в истории человечества происходила трансформация интеллектуальной деятельности от её первичных форм, вписанных в традиционные культурные практики, когда мыслительная активность и творчество человека осуществлялись в дорефлексивных формах, и переход к развитым структурам духовного производства античности, к индивидуальному, собственно авторскому интеллектуальному творчеству, обусловленной деятельностью социальных групп «интеллектуалов» и «интеллигенции».

Ключевые слова: субкультура, античность, культурный капитал, духовное производство.

Мы не будем углубляться в научные споры о природе «греческого чуда» (Э. Ренан), которое, кстати, невозможно до конца понять и без анализа «римского гения». Разумеется, «греческое чудо» можно объяснять и в рамках формационно-экономической парадигмы, концентрирующей внимание на специфике «античного способа производства» (К. Маркс), основанного на синтезе рабовладельческого труда и свободной собственности граждан полисов; можно и нужно учитывать демографические взрывы и «пассионарность» эллинов-колонистов (Л.Н. Гумилёв), которые определили удивительную инновационную роль пиратов-колонистов и культурный «архетип корабля» (М.К. Петров), «высокую мобильность» и «агональный дух» (А.И. Зайцев) античной культуры, роль пайдеи как исторически первой системы воспитания и образования человека (В. Йегер), образцовые достижения этой «цивилизации досуга» (Э.Д. Фролов), основанной на оппозициях: экономической «господин – раб» (А.Ф. Лосев) и культурной «слово – дело» (М.К. Петров).

Пытаясь объяснить в рамках той или иной научной и философской объяснительной схемы специфику образцово-классической для европейца греко-римской античности, мы

* Исследование проведено в рамках гранта РГНФ №14-13-31010.



должны помнить о соблазнах её модернизации, подгонки под новоевропейские объяснительные стереотипы¹. «Внимательный анализ различных сторон мировоззрения античных эллинов, – писал И.Е. Суриков – будь то религиозные представления, трудовая этика, правосознание, отношение к науке и технике – показывает, что их цивилизация, их социум существенно отличаются от тех, которые привычны от нас. В своём поведении граждане древнегреческих полисов часто руководствовались совершенно иными мотивациями – такими, какие для людей индустриального общества даже неожиданны»². Что же обусловило специфику античной цивилизации?

Большинство исследователей предлагает искать отгадку «греческого чуда» в объяснении природы античного полиса. Мы в своё время отмечали, что именно разгадка «греческого чуда» лежит в полисном государственно-политическом ритуале и спекулятивно-теоретических технологиях его воспроизводства как всеобщем основании греческой цивилизации³. К этому же мнению склоняются не только философы, но и историки, рассматривая полис как «уникальный социальный, политический и культурный феномен»⁴. Но что из себя представлял полис, и чем была обусловлена его уникальность не только в сравнении с предшествующими «восточными» («деспотическими») обществами, но и с последующими «открытыми» цивилизациями?

Мы не будем вдаваться в теории полиса и дискуссии, выяснять все исторические тонкости его возникновения⁵. Попытаемся ответить лишь на несколько вопросов. Почему выше обозначенные признаки уникальности античности сложились именно в этом культурно-цивилизационном регионе и именно в то время? Какова социально-институциональная природа полиса? Почему именно античная цивилизация, выросшая на обломках «олимпийской» Крито-Микенской, открыла новые горизонты интеллектуального труда, творчества и рационального познания? Почему гражданин античного полиса оказался способным к обновлению и творчеству? Очень трудно ответить на эти «почему», так как труднее всего реконструировать какие-либо детерминации, но не менее трудно разобраться с вопросом «как», описывая культурно-исторические условия и контекст интеллектуального творчества человека и духовного производства античности.

Многие учёные указывают на *вторичность* и *искусственность* полиса и всей античной цивилизации, что явилось следствием слома культурных стереотипов и социальных норм традиционализма восточного, «олимпийского типа». Мы об этом писали: «Во-первых, была сломана государственная надстройка Крито-Микенской цивилизации с ее громоздким бюрократическим писцово-военным аппаратом (элита менее всего была склонна менять формы дорийского правления, которое победителям, разумеется, казалось наилучшим). И, во-вторых, сельская земледельческая община была покорена завоевателями. Если ранее стенами обносился только царский дворец, то теперь «город» (в прямом смысле этого слова) ограждал собой всю территорию карликового государства, которое создавало то или иное дорийское племя и занимало место полисной аристократии. Мы изначально наблюдаем некоторую искусственность в формировании греческих городов-государств... Именно *вторичный характер дорийской цивилизации* обусловил ее *искусственность*»⁶. Близкие идеи обозначил и И.Е. Суриков, отмечая, что в античном полисе мы обнаруживаем «повторное рождение государственности на обломках микенских дворцовых царств – государств обычного, «бюрократического» типа. Для греков речь шла о второй попытке создания цивилизации... Иными словами, полис был вторич-

¹ См.: Фролов Э.Д. Парадоксы истории – парадоксы античности. СПб., 2004. С. 292.

² Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012. С. 285.

³ См.: Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997.

⁴ Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012. С. 18.

⁵ Подробнее см.: Фролов Э.Д. Рождение греческого полиса. 2-е изд. СПб., 2004.

⁶ Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997. С. 77, 78.

ным образованием»⁷. Учёный указывает и ещё на один факт в существовании античного полиса, которому, на наш взгляд, ни он, никто либо другой не придавал значения.

Речь идёт о том, что «гоплитская демократия», как И.Е. Суриков характеризует полис вслед за Ж.-П. Вернаном*, создала нечто в высшей степени подвижное и искусственное, а именно «полис без территории». Он отмечает, что «войско на походе могло в некоторых ситуациях оформляться в качестве полиса». И приводит примеры «полисов без территории»: во время войны со Спартой афинский флот на о. Самос не признал установление в Афинах олигархии и избрал свои органы власти, создав, таким образом, «полис на кораблях»⁸. При этом перед нами историческое подтверждение того факта, что теории «общественного договора» были не абстрактными конструкциями, а реальными феноменами. Разве это не сознательное и рациональное учреждение и конструирование государства «многими» (πόλεις и означает – многий, многие, πολλοί)? Разве и процесс колонизации не предполагал трансляцию «полиса на кораблях» на большие расстояния?

Эти примеры, на наш взгляд, можно типологически квалифицировать в качестве «сетевого полиса» или лучше «сетевой цивилизации», рождённой из сложного симбиоза *номадического архетипа культуры пиратов-колонистов* (его воспел Гомер) и *архетипа оседлых земледельцев* (творчество «крестьянского поэта» Гесиода). До этого аналогичный синтетический или эклектический культурный феномен мы наблюдаем в Древней Иудее (см. предыдущий параграф), а в последующих веках он проявился в арабских халифатах, Хазарском каганате, Золотой Орде, казачьих республиках России и в первичных актах английских переселенцев в Новый Свет, когда договоры подписывались прямо на кораблях, прежде чем колонисты спускались на землю Северной Америки, на что обратила внимание Х. Арендт⁹. Только в одних случаях номадо-земледельческий архетип порождал подвижные и открытые социокультурные системы, а в других – закрытые или антисистемные, «хиимерические» образования. В конкретно-исторических условиях, «там и тогда». Но это также отдельный научный сюжет, требующий дополнительных и отдельных усилий.

Следует отметить, что здесь – с VIII по III век до н.э. – мы встречаемся с несколькими пластами «переходности», «неустойчивости», «пограничности» (маргинальности), «искусственности». На первый пласт маргинальности мы уже указывали ранее: новый этнос, возникший из смешения земледельцев-ахейцев и кочевников-дорийцев, обусловил искусственность, вторичность родообщинных институтов, в том числе и деление на «знатные» и «низкие» роды. С этим же связана маргинальность цивилизационная и культурная: новый этнос, усвоив некоторые творческие достижения Крита и Микен, в силу географических и политических факторов оказался отрезанным от цивилизаций Востока и ко временам Гомера был «недоцивилизованным», что признавали и сами эллины, называя себя детьми. Природная, этническая, культурно-цивилизационная пограничность юной Эллады «подогревалась» экономической и политической периферийностью¹⁰. С этим связана и специфическая античная «социальная стратификация». Мы ранее уже указывали на необходимость ухода от методологических стереотипов при анализе структур и институтов древних обществ, отмечая, что применительно к ним уместно говорить не о рабовладельческой, а об «этносоциальной» и «корпоративной» стратифи-

⁷ Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012. С. 26.

* Он пишет: «Можно назвать полис корпорацией граждан, сплотившейся перед лицом всего остального мира... Отсюда – определённая военизированность полиса, постоянная готовность к мобилизации всех сил перед угрозой враждебной среды. Идеальным воплощением полиса была изобретённая в нём *фаланга* – этот замкнутый и сомкнутый строй тяжеловооружённых пехотинцев (*гоплитов*)» // Там же, с. 27.

⁸ Там же, с. 20.

⁹ См.: Арендт Х. О революции. М.: Изд-во «Европа», 2011.

¹⁰ Подробнее см.: Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997. С. 82.



кации¹¹. Перед нами в архаическом, а затем классическом античном полисе явлен и не традиционно родовой, и не кастовый, и не классовый строй. Тогда каков же характер этносоциальной структуры полиса? Перед нами *корпоративный строй* с наличием маргинальных групп и индивидов, своеобразная «мозаичная» этносоциальная структура. Корпорации крупных землевладельцев, торговцев, ремесленников, судовладельцев, священников, крестьян – можно выделить и другие корпоративные образования. Главное, что корпорации – это своеобразные профессиональные общины, которые могли формироваться как на основе родовых общин, так и независимо от них. Можно их рассматривать и в качестве специфических «субэтносов» и «субкультур» в том смысле, что они возникают на стыке этноса и социума, этноса и культуры – отсюда их рабочая номинация как «этносоциальные структуры» и «субкультурные стратификации».

В качестве рабочего мы будем использовать итоговое определение субкультур, полученное нами в результате ряда исследований социокультурной динамики (диахронной и синхронной)¹². Под «субкультурами», в том числе и историческими, мы понимаем *практики отдельных социальных групп*, институализированные и неинституализированные, образующие *ценностные локальные миры*, противостоящие базовой – «большой», «взрослой», «материнской», «доминирующей» – культуре; индивидуальные и коллективные *стереотипы поведения и способы деятельности*, воплощенные в специфических *знаково-символических формах, социокодах*, мифологизированных *формах сознания* и структурах *личностной идентичности*. Субкультуры генерируют специфические стили и стилевое поведение, отличаются образом жизни той или иной социальной подсистемной солидарности; групповые формы общинной жизни, культурные и жизненные стандарты как специфические продукты неинституализированного (маргинального, «теневого» и т.п.) духовного производства и неофициальной массовой культуры. В определённой степени оно поможет нам исследовать и специфические интеллектуальные субкультуры античности.

К возможности подобного подхода в определении специфики античной стратификации приходят и профессиональные историки. Авторитетный французский историк-антиковед П. Видаль-Накэ пишет, корректируя стереотипные представления об античном рабстве: «По-гречески «раб» – *doulos*, данный термин появляется уже в микенских табличках (в форме *doero*), но его присутствие там вовсе не означает, что микенское общество действительно знало четкое и последовательное деление на свободных и рабов...

¹¹ См.: Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997. С. 83-84. Также см.: Бухтина Т. П., Римский В. П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград, 2004. С. 22-23.

¹² См.: Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). Статья 1. Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (63). Вып. 8. Белгород, 2009. С. 30-41; Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 2. Генезис и эволюция субкультур детства и юности // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (79). Вып. 12. Белгород, 2010. С. 30-40; Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 3. Культурно-исторические образы субкультур детства и юности (античность и средние века) // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №14 (85). Вып. 13. Белгород, 2010. С.50-59; Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодежных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №20 (91). Вып. 14. Белгород, 2010. С. 70-78; Римский В.П. Субкультурные мифы и рационализации в российском самосознании // Проблемы российского самосознания: архаическое, традиционное и инновационное начала (2009; Москва-Белгород). 4-я Всероссийская конференции «Проблемы российского самосознания», 27-29 мая 2009 г, Москва-Белгород. М.: ИФ РАН, 2010. С. 53-57; Ковальчук О.В., Римский В.П. Субкультурная методология в изучении образов ребенка и детства // Известия ТулГУ. Вып. 2. Серия Гуманитарные науки. Тула, 2010. С. 13-20; Римская О.Н., Римский В.П. Современное мифосознание и субкультурные религии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (128). Вып. 20. Белгород, 2012. С. 67-74; Игнатова В.С., Римский В.П. Проблема «традиции – инновации» и генезис научно-инновационных субкультур: (культурно-цивилизационный контекст) // Наука. Культура. Искусство. Научный журнал БГИИК. №1. Белгород, 2012. С. 34-57; Римская О.Н., Римский В.П. Феномен субкультурных религий: монография. Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Akademik Publisching GmbH&Co.KG, 2012.

Картина столь запутанная, что советский историк Я.А. Ленцман... писал относительно доего, что, если бы не собственно термин, у нас бы не было серьезных причин рассматривать доего как раба... Неоднократно отмечалось..., что самым несчастным был не раб, а земледelec, зарабатывавший исключительно своим трудом, не имевший прочных связей с крупным *ойкосом*, работник-*фет*. В гомеровском обществе, как и микенском, мы наблюдаем наличие промежуточных ступеней между свободой и рабством... С Афинами всё ясно и понятно ещё со школы – там были граждане, метеки и рабы; внутри каждой из этих групп наблюдались имущественные и, добавил бы я, возрастные (афинская «конституция» противопоставляет «молодых» и «стариков») антагонизмы, а также различия, обусловленные местом жительства (город и деревня).

Совершенно очевидно, что среди рабов отсутствовало равенство. Совсем не одно и то же быть стражником, городским слугой, рудокопом, держать лавку или трудиться в поле. Но и юридически, с точки зрения личного статуса, эти различия, по крайней мере, в V в. до н.э. были несущественными¹³. Итак, какую же роль играло тогда рабство, если сам факт его существования в принципе никем не оспаривается?

Дело в том, что рабство не только не доминировало в экономической жизни античного (и греческого, и римского) полиса, но играло сугубо *символическую роль*, служило своеобразным *маркером* и *инструментом конструирования этнокультурной идентичности* греков на основе вторичного, искусственного этнического дуализма (ведь рабы по преимуществу и были «чужими», «варварами»). «Значит ли это, что рабы не играли существенной роли? По сути, именно благодаря рабу статус гражданина кажется чётким и легко определяемым, – делает вывод П. Видаль-Накэ. – Раб оказывал влияние на социальную историю не потому, что он был главным участником процесса материального производства (это как раз не соответствует истине), а потому, что его статус негражданина и «чужака» позволял сформироваться статусу гражданина. Торговля рабами, как любая торговля и денежная экономика вообще, способствовала превращению очень многих афинян в граждан... Да, я согласен с тем, что противоречия между господином и рабом – одно из фундаментальных противоречий античного мира, но в повседневной общественной жизни хозяева и рабы напрямую не вступали в конфликт друг с другом»¹⁴. Нельзя не согласиться.

Об этнокорпоративной (добавим, и субкультурной) стратификации античного общества упоминал и Э.Д. Фролов, крупнейший отечественный историк: «Общества древних греков и италиков в историческое время (для Греции – с VIII, а для Италии – с VI вв. до н.э.) были представлены микрокосмами независимых городов-государств, являвших собою, в смысле социально-политическом, общины свободных граждан, резко отграниченных в этом своём качестве от массы бесправного или неполноправного населения – рабов и переселенцев из других городов... Победа демоса была закреплена созданием новых гражданских общин, выросших на почве исконных этноплеменных единств, но обладавших теперь особым социальным качеством. Они представляли собой *корпорации свободных граждан* (выделено нами, хотя надо говорить об участии в профессиональных корпорациях и метеков, и рабов – авт.), которые сознавали себя суверенными носителями и единственными гарантами завоёванных прав... Однако эти новоявленные республики, независимо от того были ли они собственно демократическими или олигархическими... являли собой именно *сословные корпорации* (о «сословиях» вряд ли корректно говорить, так как это продукт будущих формаций – авт.), своего рода союзы граждан, противостоящих в качестве таковых остальному населению, в первую очередь новым, экспортируемым извне рабам. Отсюда *сила корпоративных принципов* (выделено нами – авт.), определявших жизнь античного общества: суверенная роль коллектива граждан, нормативность»¹⁵. И ещё о политической жизни древних Афин: «Другая характерная для неё коллизия, а именно – свободы для собственных граждан с подавлением чужеземцев, носила ещё более фундаментальный характер. Здесь надо иметь в виду прежде всего вы-

¹³ Видаль-Накэ П. Чёрный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001. С.186, 187.

¹⁴ Там же, с. 190.

¹⁵ Фролов Э.Д. Парадоксы истории – парадоксы античности. СПб., 2004. С. 60.



работанную исторически и затем вполне осознанную ориентацию афинской демократии на собственную исключительную *этно-социальную корпоративность* (выделено нами – авт.). Подтверждениями могут служить принятый по инициативе Перикла чрезвычайно жёсткий закон о гражданстве и вся система правовых ограничений для рабов и переселенцев из других городов (метеков)¹⁶. Поразительное совпадение самых разных учёных. Но какие выводы можно сделать из этого?

Во-первых, этносоциальная – корпоративная и субкультурная – структура античного общества, построенная по принципам *искусственного и вторичного этнокультурного идентификационного дуализма*, усиливала (или сопрягалась?) вторичный и искусственный характер цивилизационных оснований, делала сам механизм культурного традиционализма очень подвижным и неустойчивым, что отразилось в специфике ментальных структур древних эллинов. Искусственное формирование родо-племенных структур эллинских и латинских племен (этнически близких) предполагало и *искусственность соответствующих ментальных структур*, каковыми были продукты мифо-эпического сознания. Установлено, что олимпийская мифология была всецело позаимствована дорийцами и перенесена на почву складывающегося полиса (еще более искусственной была римская мифология). Вероятно, подобная работа с культурным и мыслительным материалом стала причиной *ранней индивидуализации духовного творчества*. Мы имеем в виду прежде всего Гомера как автора «Иллиады» и «Одиссеи». Назовите аналогичный феномен в Египте или Вавилоне? Там творчество практически всегда оставалось *анонимным*. Традиционная технология (производственная, социальная, ритуальная или мыслительная) предполагала единство знания и дела, слова и дела, закрепленных в специфических образцах-образах мифа и семиотических системах. Архаика знала только целостный «мифо-логос»: слово-мысль-дело, вещь-мысль, слово-мифомышление, слово-миф, речь-миф. Но в творчестве Гомера миф существует в качестве *словесного* ряда, продукта индивидуального, искусственного творчества». Итак, слом ментальных структур на антропологическом уровне служил предпосылкой и стимулом *интеллектуального творчества, обращённого на слово*.

В античности **слово** – это сложный, синкретический мифо-логос, речь-миф, слово-дело¹⁷: *термин «миф»* в античности означал мысль, содержание речи, противоположение мысли делу, убеждение как воздействие мыслью на собеседника, предписание, совет, приказ, назначение, намерение, цель, сообщение, обещание, просьба, умысел, угроза, значительное слово, древнее благочестие и истина, решение, убеждение, страшные сказки в угоду божеству, ученое повествование, путь исследования, историческое предание, изречение оракула, чудесный рассказ о мире богов и героев, басня, вымысел, упрек, похвала, защита и т.д.; *термин «логос»* указывал в античности на глубочайшее единство мысли и слова и имел такие значения, как избирание, выделение, собирание, счет, членораздельная речь, заговор и заговаривание, закон, пересказывание, высказывание, брань и т.д.

Слово в античности и становится делом, причём *основным делом, словом-делом*. Но это не значит, что существовало некое архетипическое разделение «слова» и «дела», восходящее к разделению труда на корабле между капитаном и пиратами, о котором писал М.К. Петров, и которое, по его мнению, стало предпосылкой антично-европейского способа социального кодирования, полисной культуры и философии как теоретической номотетики и «античной науки». Вот некоторые его высказывания по этому поводу, с некоторыми из которых можно соглашаться, а с другими – нет.

По поводу пиратского архетипа отделения «слова» от «дела»: «Отчетливые следы палубной ситуации общения, где нельзя без субъект-субъектного отношения и господства

¹⁶ Там же, с. 160.

¹⁷ Подробнее см.: Аверинцев С.С. Мифы // Краткая литературная энциклопедия. Т.4. М., 1967. С. 876-881; Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 83-97; Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963; Римский В.П. К проблеме генезиса религии // Известия СКНЦ ВШ. Обществ. науки. Ростов-на-Дону, 1983. № 1. С.55-60; Римский В. П. Миф и религия: проблема генезиса и культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003. С. 133-135; Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М., 1979. С.58-82.

слова над делом, мы обнаруживаем повсюду. Одиссеев дом, например, как вероятно и менее импозантные дома его современников, строятся именно по этому палубному принципу. Здесь без труда обнаруживается две палубы и «капитанский мостик». На нижней палубе располагаются безымянные рабы – 50 рабынь и некоторое число рабов, «на работе порознь живущих» [Одиссея, XVI, 318–319]. На верхней группа рабов, сохраняющих имена и функционирующих в режиме программирования в слове дела нижней палубы»¹⁸. Но разве в античном доме-ойкосе «делом» занимались одни только рабы? И разве не сомнительным выступает сам статус «раба», играющего более культурно-символическую, нежели экономическую роль? А каковы с точки зрения слова и дела взаимоотношения между отцом и сыном, мужем и женой?

Бряд ли субъект-субъектные отношения как управленческие по принципу «повелитель – исполнитель» и «знаток – делатель» были столь однозначными. Делатель-раб или жена-мастерица одновременно были и «знатоками», владеющими своим профессиональным искусством и «рецептурным знанием». Они действуют не по приказу-слову, а по ритуалу и традиции – Аристотель указывал, что ремесленники создают свои продукты «по привычке» (Метафизика, 981 в), а традиция передаётся вполне успешно через механизмы мимезиса (подражания), что не исключает того, что само подражание получало некую религиозно-мифологическую санкцию на уровне политеистического пантеона, как считал М.К. Петров. Хотя скорее передаче технологических навыков деятельности (бытовой, земледельческой, ремесленной и т.п.) в форме рецептурного знания через механизм традиции и семейного наследования достаточно было *сакральной санкции* не столько государственных публичных ритуалов, сколько вполне интимных «семейных культов» (особенно это характерно для Рима).

Противопоставления «слова» и «дела» не было – это было *единое слово-дело*, на что указывает и этимология греческого мифологоса. А что же тогда было? А было *противопоставление* одного «дела» другому «делу», как писал и сам М.К. Петров, опираясь на тексты Платона. О каких «делах» идёт речь в таком случае?

Здесь будет уместным разобраться с отличием ойкоса от полиса. В некоторых местах своих текстов М.К. Петров говорит о том, что на ойкос распространялся *пиратский архетип примата слова над делом* и идеал *карликового ритуала человека-государства*, которые в последующем и были перенесены на полис, в силу чего полис *органично* вырос из ойкоса¹⁹. Но, во-первых, полис не был «органичным» продолжением ойкоса: «В согласии с греческой мыслью человеческую способность к политической организации надо не только отделять от природного общежития, в средоточии которого стоят домохозяйство (οικία) и семья, но даже подчеркнуто противопоставлять ему»²⁰. Этому «органицизму» противоречит и мысль самого М.К. Петрова о «жестком отделении» дел дома и полиса: «Жесткое отделение дел дома, где каждый «лишь один повелитель» от дел общего интереса, где пока налицо колебания, явно отражает становление динамического тезауруса полисного грека, где всеобщее суть дела общего интереса, а частное, профессиональное – дела дома»²¹. Здесь очевидно *разделение* «дел» *ойкоса-дома* и «дел» *полиса*.

И, во-вторых, в них действовали разные законы: закон-традиция в ойкосе отменялся и ограничивался номосом* полиса. Даже сама *жизнь* в ойкосе и полисе имела *разные онтологические статусы*, на что указал Дж.Агамбен, ссылаясь на этимологию Аристотеля: в ойкосе действует «zoé» (Агамбен её называет вслед за В. Бенямином «голой жиз-

¹⁸ Петров М. К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004. С. 221.

¹⁹ См.: Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992.

²⁰ Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 34.

²¹ Там же, с. 222.

* Номос существенно отличался от традиции и обычая тем, что это был *нравственно-правовой закон* в его первичном синкретизме, который открывал «пространство свободы человека, «принятия решения» в ограничительных нормах полиса, организующего zoé как «животную жизнь» в bios – как «посланное судьбой поприще» (Хайдеггер), «законную жизнь», «политейную жизнь» свободного гражданина в полисе. В античном полисе мы имеем совершенно новую, синкретичную форму нравственно-правового регулирования «bios».



ню»²²; здесь также чувствуется влияние на итальянского философа концептов *vita activa* и *vita contemplativa* Х. Арендт), а в полисе – «*bios*», *bios politicós*²³. Именно в это время «голая жизнь», действительно «зона жизни», «жизнь *zoé*», очерченная и *ограниченная мифологическим насилием* как правоустанавливающим через символическую жертвенность и ритуализацию войны дополняется легитимным насилием как насилием закона в полисе (или республике), которое и становится «страхованием» (интересная отсылка к современному медицинскому «полису») и «голой жизни» (*zoé*), ушедшей в сферу «ойкос», «домоуправления» семьей и рабами, женой и детьми, и установлением свободного «образа жизни» (*bios*) как «жизни многих» ради «общего дела»... Полис (первично *polys* – *многий, многие, polloi*) предстает в своем конкретно-историческом бытии и из «горизонта бытия», как «ограничение» и «собираение» всех – «многих»; как «полис» в нашем медицинском понимании, вдруг открывающем в античном нечто, что «страхует» человека, «каждого из многих», ограничивает его «образ жизни» как *bios* «свободного человека».

И в ойкосе, и в полисе греки погружены в *vita activa*, по выражению Х. Арендт. Но в ойкосе *vita activa*, жизненная активность (или активная жизнь?) существует как **труд** (работа) и **создание** (изготовление), а в полисе – как **действие**²⁴. В ойкосе греки занимались *трудом* (земледелие) и *созданием-технэ* (ремесло и торговля), которые обеспечивали не только пропитание и поддерживали воспроизводство *zoé*, но ойкос становился и основным местом локализации «экономической» собственности.

Ойкос происходит от *oikeo* – *населю* и *oikos* как «жилище», «дом», «имущество», «состояние», «собственность», «добро»; но и «храм» (в доме отправлялись домашние культы, особенно в Риме), а еще ранее – «сельское жилище» *басилевса-царя* (вспомним дворец Одиссея), «замкнутое поместье» (замок феодала?), в котором *домочадцы* и рабы под руководством «домовладельца», «господина» и «хозяина» работают в *натуральном* (природном) хозяйстве, производя продукты для собственного потребления. Позже, в эпоху эллинизма при Александре Македонском ойкос как *ойкумена* станет обозначать весь мир, а в Римской империи и христианском мире действительно весь мир станет «домом» для европейцев.

Труд в ойкосе – по преимуществу *земледельческий труд*: «Деятельность труда отвечает биологическому процессу человеческого тела, которое в своем спонтанном росте, обмене веществ и распаде питается природными вещами, извлеченными и приготовленными трудом, чтобы предоставить их в качестве жизненных необходимостей живому организму. Основное условие, которому подчинена деятельность труда, это сама жизнь»²⁵. И совершенно невозможно согласиться с М.К. Петровым, который труд земледельца в классическом полисе относит к низшей категории деятельности древнего грека²⁶. Однако, этому противоречат выводы профессиональных историков: «Различным видам трудовой деятельности давалась неодинаковая оценка. Самым почётным занятием считалось сельское хозяйство, особенно земледелие. В сущности, в нём видели единственную форму труда, достойную свободного человека, гражданина. И не случайно в большинстве полисов только гражданам позволялось иметь земельный надел и возделывать его. В древнегреческой философии и литературе мы отнюдь не встретим презрения к крестьянину и его труду»²⁷. Собственность на землю была тем «имущественным цензом», который открывал эллину дорогу в полис, в «гражданскую жизнь». Но земля не была «капиталом» в нашем понимании, а составляла *культурный капитал-собственность всего полиса-общины*, что и зафиксировали в своих законодательных практиках – *номотети-*

²² См.: Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М., 2012. С. 91.

²³ Агамбен Дж. *Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011. С. 11, 7.

²⁴ Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 14.

²⁵ Там же.

²⁶ См.: Петров М. К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004. С. 218.

²⁷ Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012. С. 212.

ке*, – Драконт, Солон и Ликург и другие древние законодатели, одновременно и мудрецы, и поэты. Земля даже в развитых полисах не была объектом купли-продажи (что сохраняется в Европе вплоть до эпохи капитализма). Они же запретили и продажу в рабство эллинов. Почему? Ведь это было прагматично и выгодно...

Да потому, что и земля, и сам человек как тело были не только культурным капиталом-собственностью, но и входили в сферу сакрального (семейные и полисные публичные культы, мистические ритуалы этносоциальных и профессиональных корпораций и субкультур, общеэллинистские мистерии и священные праздники), которая пронизывала фактически всю жизнь древних эллинов. Здесь собственность и семья-дом представляли собой некое нерасчленённое единство лиц и «вещей», что было свойственно многим, если не всем архаическим и древним культурам²⁸. И.С. Ключков отмечал, что в архаических культурах «человек и его имущество – поле, дом, предметы утвари и пр. – связывали глубокие, можно сказать, личностные связи между людьми и вещами, которые выражались и в общинных институтах (в исключительном праве общины на землю)²⁹, объект владения был частью субъекта, его «плоти», его соби.

Но и сам человек, как отмечал С.С. Аверинцев, понимался как «плоть», «тело» (и не только «раб», но и «свободный»): «Когда мы сказали бы «личность», греки говорили «тело» (или еще «голова»). «Твое тело»... – это значит «ты»...»³⁰. Более того, человеческое тело служит моделью и античного космоса, и античного полиса, и античных антропоморфных богов. Именно поэтому скульптура становится не просто символом культуры античности, но в определенной мере и ее культурным и культовым архетипом. А.Ф. Лосев, отмечая, что основу античной классической эстетики (философии) составляет живой человеческий организм, подчеркивал скульптурный характер всей античной культуры, ее мировоззрения и философской интуиции³¹. Отсюда «телесность» мироощущения греков и телесно-пластическое и статуарное восприятие космоса, а не от «телесности раба» (напрасно А.Ф. Лосев пугливо подсовывал «классовую схему» в античность³², в своём понимании античности будучи в основном прав).

Человек в греческом дискурсе – это *тело-габитус* и «живая вещь». Здесь уместно развернуть более широкий смысловой спектр латинского слова *habitus* (внешность), которые восходят к более древним смыслам и связан с целым веером коннотаций: *habitō* – обитать, жить, проживать, населять; пребывать, оставаться, часто бывать, постоянно находиться, оставаться при чём-либо, постоянно заниматься чем-либо; *habēre* – держать, носить, обладать, иметь; в праиндоеврейском языке слово *ghabh- имеет значения «хватать, брать, держать, иметь, давать, получать». Очевидно, что «габитус» – это не только некая внешняя телесность человека, но и его «жизненный мир» в нераздельности природно-телесного и социального, мир как собственность, удерживаемая в конкретном бытии человека.

Интересно, что древнерусское слово «собь», как установил В. Даль, имеет близкие коннотации: всё свое, имущество, животы, пожитки, богатство; свойства нравственные, духовные, и все личные качества человека, особенно все дурное, все усвоенное себе по дурным наклонностям, соблазнам, страстям; собственное (собное) имя, грамматическое имя, кличка, название лица или вещи, особи; собность, собственность, собь, собина, имение и всякая вещь, как личное достояние; право собственности или право собины, безусловного владения чем навсегда, обладание; собственноручное письмо, подпись, своеру-

* Сам термин образуется из греческих слов «номос» – закон и «тетос» – установленный, но по смыслу связан также и с «технэ», понимаемом как «искусство», и с «этикой» и «этосом» как «привычкой», «нравом», «обычаем» // См.: Игнатова В.С., В.П. Римский В.П. Генезис науки, инноваций и научного университета (к девятилетию со дня рождения М.К. Петрова) // Наука. Культура. Искусство / БГИИК. Белгород, 2012. № 2. С. 62.

²⁸ См.: Смирин В.М. Римская «familia» и представления римлян о собственности // Быт и история в античности. М., 1988. С. 18-40.

²⁹ См.: Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. М., 1983. С. 49-51.

³⁰ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 195.

³¹ Подробнее см.: Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград, 2004. С. 24.

³² См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 503-509; и др.



чное; собник или собинник, и собственник, владелец, владеец, владатель, обладатель, полный хозяин и господин вещи; всякий, у кого есть собь, собина, свое имущество. В. Даль отмечал, что, к сожалению, слова «собь», означающего личность, отдельность, самую суть человека, в словарях нет; мы пишем «собственный, собственность, собственник», вместо «свой, собина и собинник и пр.», но слова «собь» и «себе», «собе», конечно, в связи»³³. Габитус в этом этимологическом горизонте и есть человек в его индивидуальной *особности* (древнерусское «чело» также указывает на «лоб, голову, лицо, облик»), человек как самость, *габитус-собь*, собность и первичная собственность, человек-капитал.

Показательно, что и римская *res publica*, которая обычно переводится как *общее дело*, общественное дело, дело народа, как и античный *πόλις* («собрание многих», «ограничение многих», «дело многих»), содержали и другие смыслы: ведь само слово *res* имеет помимо «дела» огромный спектр коннотаций: от *политических* (власть, господство; война, сражение, битва; история; состояние, положение, дела, обстоятельства; действие, деяние) до *онтологических* (вещь, предмет; мир, вселенная, природа; обстоятельство; факт, действительное положение, действительность; случай, событие, явление; сущность, суть, содержание; причина, основание) и *экономико-юридических* – деловые отношения, дело как предприятие (по нашему – бизнес); судебное дело, процесс; выгода, польза, интересы; имущество, состояние (богатство), достояние, добро.

Надо полагать, что в Древнем Риме, как и в Элладе, всё это дискурсное поле, связанное с «общей вещью» и «делом многих», каковой были *земля* и *человек*, имело, прежде всего, религиозные смыслы. Вот поэтому и не прав М.К. Петров, когда пишет о «непрестижности» труда земледельца и о том, что «земледелец идет по нужде в полис к ремесленнику»³⁴: «земледелец», а вернее «землевладелец» (разумеется, метеки и рабы или как в Спарте илоты возделывали землю), и составлял полис и республику в их классических формах. А Платон в своей «Политейе» их не упоминает, так как это было вполне «общеизвестно», что землевладельцы и составляют корпорации «воинов» и «мудрецов».

Здесь, в ойкосе ещё нет устойчивого товарно-денежного обращения, происходит *дарообмен* с природой и друг с другом, а потребление носит и сугубо *природный*, «зоологический» («*зоэ*» Аристотеля) характер, и *символический*, так как сам человек как *габитус-собь* представляет собой культурный (символический) капитал: человек *одновременно* и живая особь, и собь/собственность.

Но чем дальше, тем больше проникали в древнюю *онтологию человека и собственности* товарно-денежные отношения, хотя они никогда так и не приобрели того культурно-цивилизационного значения, как в нашем мире индустриализма. Крупные состояния были, но «они потом не пускались в оборот, не инвестировались, одним словом, не приумножались, а обычно, наоборот, растрчивались на политические цели или просто для укрепления престижа... Отдельные индивиды всегда должны были быть готовы на жертвы во имя общественных интересов»³⁵, – отмечал И.Е. Суриков. Символический, религиозно-сакральный смысл имели не только *литургии* – общественные повинности, но *триерархия* – возможность состоятельному человеку укомплектовать военный корабль и затем нести службу на нём капитаном. Также состояние вкладывались в пайдею, в образование подрастающего поколения. Всё это были формы культурно-символического и человеческого капитала, для которых «экономический» капитал выполнял вспомогательную роль, оставаясь на нижних статусных палубах корабля греко-римской цивилизации.

³³ Собь // Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Третье, исправленное и значительно дополненное издание, под. ред. проф. Бодуэна-де-Куртенэ. Том четвёртый. С–V. СПб. М., 1909. С. 342; Собственник // Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Третье, исправленное и значительно дополненное издание, под. ред. проф. Бодуэна-де-Куртенэ. Том четвёртый. С–V. СПб. М., 1909. С. 342.

³⁴ Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004. С. 209.

³⁵ Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012. С. 37, 63.

Другое дело – дело создания – касалось *ремесленников*, занимавшихся «искусствами», и *торговцев* (искусство обмена). Относительно создания как ремесла-технэ И.С. Суриков пишет: «Значительно более «низменной» считалась работа в ремесленном производстве... При этом характерно, что к ремесленникам греки в полной мере относили и мастеров искусства: скульпторов, живописцев, архитекторов...»³⁶. И это при том, что до нас дошли не только имена великих античных графиков (Эксекий) и скульпторов (Мирон, Поликлет, Фидий, Пракситель, Скопас, Лисипп), которые создали неповторимые произведения искусства и собственные стили. Но даже на многочисленных амфорах и других произведениях ремесла (даже на памятниках), которые находят археологи, мы обнаруживаем многочисленные автографы ремесленников. Это говорит о том, что деятельность ремесленников именно в Греции становится весьма индивидуализированной и *авторской*, а они составляли весьма многочисленную этносоциальную корпорацию* своеобразных «интеллигентов», которая лишь в эпоху Возрождения изменила свой статус и добилась культурно-символической капитализации своей деятельности.

Здесь мы не видим «экономического капитала», а лишь определённые формы культурного (символического и человеческого) капитала: ремесленники, разумеется, были выгодополучателями от *собственной технэ* (рецептурных знаний, умений и технологий), которые они старательно охраняли от непосвященных и передавали в эпоху классического полиса (как и в последующие доиндустриальные эпохи) уже не столько в рамках семейного традиционного наследования тайн своего ремесла, сколько в рамках этнокорпоративных традиций, что мы видели на примере древних иудеев. И здесь опять же сакрализация шла скорее не по линии публично-религиозный пантеонов, а создавались собственные «профессиональные» и субкультурные культы и мистерии. Корпорации и субкультуры крупных землевладельцев, торговцев, ремесленников, судовладельцев, священников, крестьян, философов, драматургов – можно выделить и другие корпоративные образования. Новая субэтническая и субкультурная стратификация особенно характерна для Афин после реформ Клисфена, который «смешал» архаическую этническую (племенную) структуру античного полиса, заменив территориальной, «перемешал» в ней различного рода корпорации: аристократы и демос, торговоремесленнический «средний класс» и земледельцы, моряки (торговцы и пираты) и судовладельцы, философы и врачи, архитекторы и учителя. Большинство архаических культов и их модернизированные религиозно-мистические и обрядовые формы постепенно перемещаются в сферу *частную* (семейные культы предков) и *корпоративную (субкультурную)*. Получают распространение религиозные братства со своими *мистериями*, которые оказываются связанными с профессиональными корпорациями, владеющими тайнами *техне* – практического знания, описываемого в понятиях *эпистеме*, теоретического знания. Например, дионисийские мистерии сопряжены с ритуалами земледельцев; орфические – аэдов, рапсодов и других служителей муз (повторим – будущих учителей мусических школ)³⁷. Эзотерическое знание ремесленников-интеллигентов и купцов (и не только полноправных граждан полиса, как отец Сократа, но и метеков, и подчинённых или отпущенных рабов), которое передавалось внутри корпорации, было знанием профессионально-специализированным, дающим экономическую выгоду его носителям, но имело статус культурно-символического капитала. Аристократ сколько угодно мог презирать ремесленников и торговцев, но в реальной жизни он часто от них зависел. Да и не владел «тайным знанием», этим культурным капиталом.

Те из полисного демоса или римского плебса, кто был собственником этого экономического (профанного) и субкультурного (эзотерического) капитала, очень часто и использовал его в своих интересах в борьбе против аристократии за установление «демократии» и «республики». Эзотерика здесь дополнялась часто тайновластием: не случайно

³⁶ Там же, с. 212, 213.

* Это были именно этносоциальные корпорации, так как ремеслом могли заниматься и по преимуществу занимались как рабы-чужеземцы, так и метеки-переселенцы, хотя и «свободные» во множестве владели технэ, как отец Сократа, который был, как известно, искусным изготовителем памятников.

³⁷ См.: Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград, 2004. С. 22, 23, 32.



именно в пифагорейских религиозно-философских корпорациях плелись все нити «демократических заговоров», на что в своё время указал Томсон³⁸. Удивительный парадокс отметил П. Видаль-Накэ, назвав греческую цивилизацию «цивилизацией мастеров»: «Когда Платон хочет поведать миф о сотворении мира, он обращается к образу демиурга-ремесленника. Ремесленник – скрытый герой греческой цивилизации»³⁹. Презируемые «ремесленники», называемые демиургами, были тайной, оборотной стороной греческой политеи. Это был своеобразный *субкультурный криптокапитал*, сохранивший свою сакрально-корпоративную форму и ритуальные механизмы наследования и в средние века, и в эпоху возрождения. Он и станет на переходе от Возрождения к Новому времени основой для появления первых лицензий и патентов, т.е. *зарождения интеллектуальной собственности*, которая подобно взрыву обнаружит себя в XIX веке и станет почти доминирующей формой собственности в «обществе знаний».

Но часто и аристократия не гнушалась заниматься этим технэ-ремеслом. В каких случаях?

Во-первых, профессия *эмпора* или «торговля на большие расстояния», как её назовёт Ф. Бродель применительно к эпохе Возрождения и первичного накопления капитала⁴⁰, уже в древние времена была уделом аристократов, так как восходила к доблести-арете пиратов-колонистов (единный древний архетип пират-воин-колонист-купец), и даже в классическом полисе пользовалась уважением в отличие от технэ мелких торговцев (профессия капелла). «Безусловно унижительной считалась только профессия капелла, – отмечал И.Е. Суриков. – А среди эмпоров могли быть вполне уважаемые граждане. Это занятие не считалось зазорным, им не гнушались даже аристократы. Так, Солон, выходец из знатнейшего рода, в молодости много занимался подобными операциями»⁴¹. Например, отец Солона, как и другие торговцы-эмпоры, тратил всё своё состояние на дела полиса, т.е. на увеличение собственного престижа, символического капитала. Торговля эмпоров «основывалась ещё не на началах «бизнеса» и прибыли, а на идее церемониального дарообмена между представителями элиты... Она составляла важный элемент системы престижной, а не рыночной экономики... В данном смысле торговля по своему происхождению – явление не экономическое... престижно было дать другому больше, чем ты сам от него получил. Уважение к человеку порождалось не тем, сколько он приобрёл, а тем, сколько он дал другим»⁴². Подобный феномен наблюдался и применительно к «искусству», если технэ занимались не ради богатства экономического, а ради культурного капитала. Например, выходец из аристократов, знаменитый художник Полигнот Фасосский создал картины на стенах знаменитого Расписного портика на Афинской агоре совершенно бесплатно, на что Плутарх заметил: «Полигнот не принадлежал к числу художников-ремесленников и расписал портик не из корысти, а безвозмездно, желая отличиться перед гражданами»⁴³. Но это были те исключения, которые *включали правила, т.е. норму и закон*, а таковым было утверждение о непрестижности технэ ремесленника перед лицом универсальной гражданской аретэ – быть членом полиса вне зависимости от ремесла. Но были и более глубокие, онтологические основания в этой иерархии *vita activa*.

Относительно деятельности *создания-технэ*, которая отличала *зоэ* ремесленников в ойкосе, Х. Арндт пишет: «Создание продуцирует искусственный мир вещей, которые не просто примыкают к природным вещам, но отличаются от них тем, что до известной степени противостоят природе, а не просто перемалываются процессами жизни. В мире этих вещей человеческая жизнь у себя дома, жизнь природы на природе бездомна; и мир оказывается домом людей в той мере, в какой переживает человека, противостоит ему и

³⁸ См.: Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. Первые философы. М., 1959.

³⁹ Видаль-Накэ П. Чёрный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001. С. 39-40.

⁴⁰ См.: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. М., 1988.

⁴¹ Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012. С. 215.

⁴² Там же, с. 217-218.

⁴³ См.: Там же, с. 213.

объективно-предметно идет ему навстречу. Основное условие, какому подчиняется деятельность создания, это принадлежность к миру, а именно зависимость человеческого существования от предметов и объектов...»⁴⁴. Почему эта деятельность считалась не статусной? Во-первых, этой деятельностью *созидания*, как мы упоминали, часто занимались рабы и метеки. Во-вторых, чем дальше, тем более она связывалась не с обеспечением «натуральных потребностей», *зоэ* членов ойкоса (т.е. и она первоначально была «трудом»), а с товарно-денежными отношениями, особенно в торговых Афинах. И, в-третьих, она всё более утрачивала свой первичный сакральный смысл. Она не могла обеспечить человеку «бессмертие», включив его в вечный круговорот богов и космоса.

О последнем можно судить из того, как Х. Арендт интерпретирует представления эллинов о жизни и смерти: «Жажда бессмертия выростала у греков из сознания, что в качестве смертных они обьяты непреходящей природой и проводят свою жизнь под взглядами неумирающих богов. Включенная в порядок, где все было бессмертным кроме человека, смертность как таковая стала единственным признаком человеческого существования. Люди это просто «смертные», причем они вообще единственные смертные, отличающиеся от животных тем, что существуют не только как представители рода, бессмертие которого гарантировано воспроизводством. Смертность заключается в том факте, что индивидуальная жизнь с отчетливой жизненной историей вырастает и прирастает для человека из биологического жизненного процесса. История индивидуальной жизни отличается от всех других природных процессов тем, что протекает линейно и таким образом как бы рассекает круговорот биологической жизни. Быть смертным во Вселенной, где все носится по кругу и начало и конец постоянно оказываются одним и тем же, значит иметь определенные начало и конец и потому отлиться в абсолютно „неестественную“ форму прямолинейного движения»⁴⁵. Время жизни-*зоэ* в ойкосе, таким образом, оставалось прямолинейным: от рождения – к смерти. В создании-технэ эллины, даже оставляя индивидуализированные стили изготовления вещей и авторские метки (автографы), тщетно пытались обрести бессмертие в круговороте космоса. Этот образ жизни (*зоэ*) оставался, по мысли Х. Арендт, не причастным бессмертию: «В греческом понимании ни труд, ни создание (изготовление) вообще не могли сформировать *биос*, т.е. образ жизни, достойный свободного человека и показывающий его свободу; служа добыванию необходимого и производству полезного, они оставались несвободны, а именно продиктованы нуждами и желаниями людей»⁴⁶.

И лишь *действие* и достойный образ жизни в полисе (*биос*) обеспечивали истинное бессмертие: «Действие (поступок) единственная деятельность в *vita activa*, развертывающаяся без посредничества материи, материалов и вещей прямо между людьми... Аристотель различал три образа жизни – *биои*, – между которыми мог выбирать свободный человек, т.е. человек, не зависящий от жизненной нужды и ею созданных обстоятельств. Поскольку речь шла об образе жизни свободы, отсекались все профессии, прислуживающие самой жизни и ее поддержанию, стало быть прежде всего труд, который как образ жизни рабов страдал от двойной вынужденности, а именно от жизненной нужды и от приказа господина; но и созидательный образ жизни свободного ремесленника и нацеленная на прибыль жизнь торговца тоже оставались вне рассмотрения. Исключались тем самым все образы жизни, которые вольно или невольно, временно или в продолжение всего срока жизни не давали свободы движения и действия, не во всякий момент жизни позволяли человеку быть господином своего времени и своего местопребывания»⁴⁷. И таким, дарующим бессмертие действием, были действие номотетов, поэтов, риториков и философов, работа со словом, *действие как дело слова*. Именно в их деятельности рождалась специфическая интеллектуальная субкультура, определившая на столетия специфику всех типов европейского духовного производства.

⁴⁴ Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 14,

⁴⁵ Там же, с. 28.

⁴⁶ Там же, с. 21,

⁴⁷ Там же, с. 14, 20.

**Список литературы**

1. Аверинцев С.С. Мифы // Краткая литературная энциклопедия. Т.4. М., 1967.
2. Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. М., 1979.
3. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011.
4. Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000.
5. Арндт Х. О революции. М.: Изд-во «Европа», 2011.
6. Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 2. Генезис и эволюция субкультур детства и юности // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (79). Вып. 12. Белгород, 2010. С. 30-40.
7. Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 3. Культурно-исторические образы субкультур детства и юности (античность и средние века) // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №14 (85). Вып. 13. Белгород, 2010. С.50-59.
8. Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). Статья 1. Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (63). Вып. 8. Белгород, 2009. С. 30-41.
9. Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М., 2012.
10. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. Т. 2. Игры обмена. М., 1988.
11. Бухтина Т. П., Римский В. П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград, 2004.
12. Видаль-Накэ П. Чёрный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001.
13. Игнатова В.С., В.П. Римский В.П. Генезис науки, инноваций и научного университета (к девятистолетию со дня рождения М.К. Петрова) // Наука. Культура. Искусство / БГИИК. Белгород, 2012. № 2. С. 62.
14. Игнатова В.С., Римский В.П. Проблема «традиции – инновации» и генезис научно-инновационных субкультур: (культурно-цивилизационный контекст) // Наука. Культура. Искусство. Научный журнал БГИИК. №1. Белгород, 2012. С. 34-57.
15. Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время. М., 1983.
16. Ковальчук О.В., Римский В.П. Субкультурная методология в изучении образов ребенка и детства // Известия ТулГУ. Вып. 2. Серия Гуманитарные науки. Тула, 2010. С. 13-20.
17. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963
18. Петров М. К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004.
19. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992.
20. Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодежных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №20 (91). Вып. 14. Белгород, 2010. С. 70-78.
21. Римская О.Н., Римский В.П. Современное мифосознание и субкультурные религии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №8 (128). Вып. 20. Белгород, 2012. С. 67-74.
22. Римская О.Н., Римский В.П. Феномен субкультурных религий: монография. Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Akademik Publisching GmbH&Co.KG, 2012.
23. Римский В. П. Миф и религия: проблема генезиса и культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003. С. 133-135.
24. Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997.
25. Римский В.П. К проблеме генезиса религии // Известия СКНЦ ВШ. Обществ. науки. Ростов-на-Дону, 1983. № 1. С.55-60.
26. Римский В.П. Субкультурные мифы и рационализации в российском самосознании // Проблемы российского самосознания: архаическое, традиционное и инновационное начала (2009; Москва-Белгород). 4-я Всероссийская конференции «Проблемы российского самосознания», 27-29 мая 2009 г, Москва Белгород. М.: ИФ РАН, 2010. С. 53-57.
27. Смирин В.М. Римская «familia» и представления римлян о собственности // Быт и история в античности. М., 1988. С. 18-40.
28. Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами элина. Категории древнегреческой культуры. М., 2012.



29. Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. М., 1979.

30. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Третье, исправленное и значительно дополненное издание, под. ред. проф. Бодуэна-де-Куртенэ. Том четвёртый. С–V. СПб. М., 1909.

31. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Т. II. Первые философы. М., 1959.

32. Фролов Э.Д. Парадоксы истории – парадоксы античности. СПб., 2004.

CULTURAL CAPITAL AND INTELLECTUAL SUBCULTURES IN ANCIENT MENTAL PRODUCTION. PAPER 1

E.A. BONDARENKO¹⁾

S.N. BORISOV²⁾

V.P. RIMSKIY³⁾

*¹⁾ Belgorod State National
Research University*

*²⁾ Belgorod state institute
of arts and culture*

*³⁾ Belgorod state institute
of arts and culture*

e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

The article interprets the transformation of intellectual activity. It is observed from its original pre-reflective forms implemented into traditional cultural practices through the developed Antic structures of mental production, to the individual intellectual creation determined by “intellectuals” and “intelligentsia”.

Key words: subculture, Antiquity, cultural capital, mental production.



СТОИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И ЕГО КРИТИКА КАРНЕАДОМ

О.А. ЗЕЛЕНСКИЙ

Московский государственный университет экономики, статистики и информатики

e-mail: OAZelenskiy@mesi.ru

Когда мы хотим понять, какое место стоики занимали философии, одно из первых, что приходит на ум практически любому исследователю античной философии, – это их детерминизм и теория судьбы. На протяжении исторического развития философии позиция стоиков получила немало сторонников и противников. В данной статье мы хотим коснуться истоков антистоической аргументации, представленных в лице Карнеада и, возможно, его ближайших последователей. Для того чтобы понять плюсы и минусы карнеадовской позиции, мы осуществим предварительный анализ основных предпосылок стоического детерминизма.

Ключевые слова: Детерминизм, стоики, судьба, причинность, континуальность, дивинация.

Введение

Стоическую философию невозможно представить без ставших знаменитыми утверждений, в которых судьба называется «разумным принципом, согласно которому устроен мир»¹, или «связующей причиной вещей»², или «величайшей необходимостью»³. Когда разговор заходит о том, какое место стоики занимали философии, одно из первых, что приходит на ум практически любому исследователю античной философии, – это их детерминизм и теория судьбы.

На протяжении последующей истории философии было очень мало мыслителей, которые совершенно равнодушно относились к стоическому детерминизму и не выразили бы своего отношения по этому вопросу. Стоическая позиция обрела немало своих сторонников и критиков. В данной статье мы не собираемся разобраться со всем этим огромным массивом информации. Мы хотим лишь коснуться истоков антистоической аргументации, представленных в лице Карнеада и, возможно, его ближайших последователей.

Но прежде чем рассмотреть основные положения критики Карнеада, мы постараемся рассмотреть основные предпосылки стоического детерминизма (п. 1). Это поможет нам яснее увидеть как плюсы, так и минусы карнеадовской позиции (п. 2). Мы хотим показать, что Карнеад несколько иначе интерпретировал основные положения стоической теории, нежели это могли делать сами стоики. Но утратила ли из-за этого свою ценность его критика? Мы думаем, что нет, поскольку споры о детерминизме нельзя ограничить только полемикой между двумя школами античной философии (в данном случае имеются в виду Стоя и Новая Академия), а ряд аргументов Карнеада позволяет взглянуть на эти вопросы более широко.

1. Основные предпосылки стоического детерминизма

Стоический детерминизм основывался на нескольких ключевых предпосылках. Во-первых, он опирался на представление о мире как о континууме, где ни одна из вещей не выпадает из существующей общей связи. Это связь тел между собой, и причиной для стоиков, т.е. «тем, вследствие чего» (τὸ δι' ὃ), «вследствие чего нечто возникает» (δι' ὃ γίνεταί τι), обязательно является какое-либо тело⁴. С другой стороны, это тело является для другого тела причиной чего-то бестелесного, предиката (κατηγόρημα). Этот предикат выражает определенное действие в форме глагола: для ножа – «резать», для огня – «гореть»⁵.

¹ DL VII 149: λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.

² Ibid., αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη.

³ Plut. De stoic. rep. 1055 e: κυριωτάτη ἀνάγκη.

⁴ SVF I 89; II 341.

⁵ Ср. SVF II 341.

Стойки выделяли причины как качественных состояний (συχέσεις), так и движений (κινήσεις).

По поводу классификации причин у Хрисиппа мы имеем несколько свидетельств, которые не совпадают друг с другом. Александр Афродизийский⁶ называет четыре вида: предшествующие (προκαταρκτικά), сопричины (συναίτια), поддерживающие (ἐκτικά) и связующие (συνεκτικά) причины, но далее говорит, что их на самом деле гораздо больше. Секст Эмпирик в «Пирроновых положениях»⁷ указывает только три вида: συνεκτικά, συναίτια и συμερῶς. Как он поясняет, такая классификация связана с различным отношением причин к следствию. Например, связующие причины (συνεκτικά) имеют очень тесное отношение к своему следствию, и с их уничтожением следствие также уничтожается. Сопричины (συναίτια) несут равную ответственность в производстве следствия наряду с другими сопричинами, а содействующие причины (συμερῶς) играют менее значимую, сопутствующую роль для следствия⁸. Ключевым моментом в этих и других классификаций является выделение основных и вспомогательных причин. Это подтверждается свидетельством Цицерона⁹, в котором говорится, с одной стороны, о самодостаточных¹⁰ и основных причинах (causae perfectae et principales), с другой стороны, о содействующих и ближайших (adiuvantes et proximae). В чем особенность основных причин, среди которых главную роль, несомненно, выполняют συνεκτικά? Во-первых, существует сильная связь между причиной и следствием: присутствие первой, как правило, предполагает второе. Во-вторых, причины называются связующими (συνεκτικά), так как они отсылают к пневматическому субстрату, который, будучи приведен в устойчивую структуру (ἔξις), создает единство определенной вещи. Это дало основание Форшнеру¹¹ охарактеризовать такую трактовку связующей причины как материализацию аристотелевской формальной причины. Цицерон приводит пример, иллюстрирующий различие основных и вспомогательных причин¹²: если вращающийся цилиндр получит толчок, то он начнет двигаться согласно своей природе, поскольку способность двигаться является его собственным свойством, а не воспринятым извне. Таким образом, толчок оказывается вспомогательной причиной, основная же причина заключена в природе самого цилиндра.

Стоическое учение о судьбе было также тесно связано с рассмотрением логических проблем. Во-первых, стойки внесли свой вклад в обсуждение вопроса о возможности и необходимости, который имел большое значение для Аристотеля и мегариков. Во-вторых, они связывали всеобщий характер судьбы с принципом бивалентности и отсутствием провалов значений, т.е. таких ситуаций, когда высказывание не является ни истинным, ни ложным. Таким образом, физический детерминизм вытекал из детерминизма логического. Рассмотрим по порядку обе эти темы.

Аристотель, рассуждая в 9 главе De interpretatione о высказываниях в отношении будущих событий, указывает такие высказывания, которым нельзя приписать никакого истинностного значения: ни истину, ни ложь. Это касается событий подлунного мира, поскольку все будущие события в надлунном происходят с необходимостью и заранее получают соответствующее истинное значение. Таким образом, к высказываниям о будущих событиях в подлунном мире применима логическая категория возможности, в то время как о том, что было или что есть, можно говорить только с необходимостью. Но на один фундаментальный вопрос аристотелевские тексты дают различные ответы. В 4 главе 9 книги «Метафизики» Аристотель рассуждает о том, что возможное должно хотя бы раз случиться, произойти. Если следовать этой логике, то неверно говорить о том, что что-то возможно, но не произойдет, поскольку тогда теряется отличие возможного от не-

⁶ SVF II 945.

⁷ SE PH III 15.

⁸ Еще о классификации причин см. SVF II 346, 354.

⁹ Cic. Fat. 41.

¹⁰ Здесь Цицерон явно имеет в виду греческую αὐτοτελῆς αἰτία. О различии αὐτοτελῆς αἰτία – προκαταρκτικῆ αἰτία см. также SVF II 997.

¹¹ Forschner M. Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. S. 92.

¹² Cic. Fat. 42.



возможного (этот аргумент использовал затем Диодор Крон для своего определения возможного). С другой стороны, в 9 главе *De interpretatione* мы видим, что возможное может и не быть осуществлено. Например, платье, которое может быть разрезано, не будет разрезано, а износится раньше¹³.

Тема высказываний о будущих событиях сильно заинтересовала позднего представителя мегарской школы, Диодора Крона¹⁴, младшего современника Аристотеля. Ранние мегарики выдвинули не очень убедительную теорию о том, что возможно только то, что реально происходит. Из этого выходит, как указывает Аристотель, что человек только тогда может строить дом, когда он действительно его строит. Диодор продвинулся намного дальше, и ему приписывается известный в античности аргумент. Этот аргумент представляет собой лемму из трех высказываний, которые, как полагал Диодор, являются несовместимыми¹⁵.

(1) Все высказывания, истинные в отношении прошлого, необходимы.

(2) Невозможные высказывания не следуют из возможных.

(3) Возможно высказывание, которое неистинно и никогда не будет истинно.

Диодор принимал первые два высказывания, но отвергал третье. Таким образом, он отбрасывал нефактуальные возможности. При этом необходимым высказыванием он считал такое, которое все время истинно и никогда не бывает ложным. Диодор не отвергал контингентные высказывания, т.е. такие, которые истинны только в некоторые моменты времени. Но их возможность зависит не столько от внутренних свойств, сколько от того, реально ли происходит нечто.

Ученик Диодора Филон¹⁶ попытался по-другому определить возможное: им является то, что по своей внутренней природе годно (*ἐπιτήδειος*) для того, чтобы произойти. Филон имел в виду некоторую потенцию, и совсем не обязательно, будет она актуализована или нет. Таким образом, он допускал нефактуальные возможности. Помимо этого, он также считал, что постоянная истинность высказывания во времени еще не является гарантией его необходимости.

Стойки во многом опирались на выводы Филона, но добавили к его критерию фактор отсутствия внешних препятствий. Так, Хрисипп¹⁷ считал необходимым то, что не способно быть ложным, либо способно, но внешние обстоятельства препятствуют этому. Возможным же оказывалось то, что способно быть истинным и нет внешних препятствий для того, чтобы оно было истинным. Стойки также подробно разбирали лемму Диодора и предлагали различные варианты решения. Например, Клеанф принимал (2) и (3), а Хрисипп утверждал об истинности только (1) и (3). Таким образом, они не были согласны между собой в вопросе о том, являются ли истинные высказывания в отношении прошлого необходимыми. У нас нет свидетельств о том, как обосновывал свою позицию Клеанф, считая не все высказывания о прошлом необходимыми, но нам кажется довольно убедительным объяснение Риста¹⁸. Согласно Ристу, Клеанф применил аргумент в отношении возможности как к будущему, так и к прошлому. То, что не будет фактически истинным в будущем, тем не менее, может оказаться возможным. Следовательно, и то, что не было фактически истинным в отношении прошлого, так же не обязательно является невозможным. Логическое объяснение Хрисиппа довольно просто установить: поскольку невозможно, чтобы то, что случилось, перестало быть таковым, все высказывания, истинные в отношении прошлого, необходимы.

Важное место в стоическом обосновании детерминистской позиции имело также принятие принципа бивалентности. Хрисипп устанавливал связь между двумя утверждениями: «всякое высказывание или истинно, или ложно» (*omnis...enuntiatio aut vera aut*

¹³ Arist. *De interpr.*, 19a 10-15.

¹⁴ Главный источник по модальной теории Диодора Крона – это комментарий Боэция к *De interpretatione* Аристотеля (Boet. *Int.* II 234, 22-26). Полезная информация содержится также у Цицерона (Cic. *Fat.* 12-13, 17), Эпиктета (Epict. *Diss.* II 19, 1-5) и Плутарха (Plut. *De stoic. rep.* 1055e).

¹⁵ Впрочем, Аристотель в *De interpretatione* принимал все три.

¹⁶ О позиции Филона см.: Boet. *Int.* II 234, 10 – 21.

¹⁷ О модальной теории Хрисиппа см.: DL VII 75, Cic. *Fat.* 12-15, Boet. *Int.* II 234-235, II 393, Plut. *De stoic. rep.* 1055 d-f.

¹⁸ Rist J.M. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969. P. 117.

falsa est) и «нет движения без причины» (*motus... sive causa nullus est*)¹⁹. Но каким образом доказывалась эта связь? Цицерон, излагая аргумент Хрисиппа, здесь ограничивается скупой формулировкой: «то же, что не имеет действующих причин, то не окажется ни истинным, ни ложным»²⁰. Бобзайн²¹ предполагает довольно интересное решение: общий контекст спора связан с вопросом о будущих событиях²², и, говоря о принципе бивалентности, стоики также должны были иметь в первую очередь проблему истинности и ложности высказываний о будущих событиях. Поэтому нужно показать логическую определенность именно таких высказываний. Эту определенность Бобзайн показывает следующим образом: «должно быть *сейчас* <курсив автора – О.З.> что-то, что устанавливает или гарантирует истинность»²³. Отсюда ясно, что присутствие в настоящем соответствующего каузального фактора делает уже сейчас высказывание о будущем событии истинным. Но нужно показать применимость принципа бивалентности не только к подобным высказываниям, но и ко всем вообще, и здесь Бобзайн предпринимает следующий шаг. Она обращает внимание на фразу в *Fat.* 21, что все происходит «из вечных причин будущих вещей» (*ex causis aeternis rerum futurarum*). В таком случае, прошлые события, пока они не наступили, оставались будущими, и на них действовали каузальные факторы, так же, как и в случае с будущими событиями. Подобная интерпретация не лишена недостатков. Если стоики действительно строили аргументацию таким образом, то получается, что уже с самого начала предполагалось, что еще должно было быть получено в заключении, а именно, единая цепь причин и то, что ничто не происходит беспричинно. Ведь без существования подобной цепи мы не можем переносить на прошлое то, что мы применяем к будущим событиям. Впрочем, неудивительны трудности, с которыми мы сталкиваемся при анализе позиции логического детерминизма, поскольку она основывается на целом ряде догматических допущений. Из предыдущего анализа, прежде всего из работ Аристотеля, мы видим, что уже в античные времена были сомнения по поводу всеобщей применимости принципа бивалентности. Не менее спорен и постулат, устанавливающий полное соответствие между логической связью понятий и физической связью вещей.

Стоикам принадлежит также довольно смутный аргумент в защиту судьбы на основании существования дивинации, искусства предсказания будущего. Ведь, образно говоря, из единичных фактов предсказания так же сложно прийти к выводу о всеобщности судьбы, как от отдельных кирпичей – к полностью построенному дому. Гарантией возможности дивинации стоики считали промысл богов, ведь забота богов о людях проявляется, в частности, в том, что люди получают соответствующие знаки. Но даже если мы и примем это, то мы обнаружим лишь существование определенной связи между вещами, но ничто не заставляет нас принять, что эта связь является всеобщей.

2. Критика стоического учения о судьбе

Рассмотрим теперь главные направления критики стоического учения о судьбе. Во-первых, академики делали ясное различие между причиной и условием. Так, Цицерон пишет, что «... существует различие между тем, без чего (*sine quo*) что-либо не может произойти, и тем, в связи с чем (*cum quo*) что-то необходимо происходит»²⁴. Подобное возражение стоикам вполне обоснованно, поскольку их классификация причин не столько проясняет дела, сколько смешивает под общим понятием причины факторы самого разного рода. Во многом из-за этого смешения довольно двусмысленно звучит стоический принцип о том, что все происходит по предшествующим причинам, неоднократно повторяемый Цицероном в трактате «О судьбе». Это утверждение можно понимать и таким образом, что наступлению любого события неизменно предшествует какое-то условие, и так, что судьба – это совокупность только предшествующих причин. В последнем случае понятие причины полностью смешивается с понятием условия, и несообразности этого подхода с остальной стоической философией достаточно убедительно показала

¹⁹ Cic. *Fat.* 20.

²⁰ *Ibid.*: *causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit.*

²¹ Bobzien S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy.* Oxford, 1998. P. 64-72.

²² Ср., например, Cic. *Fat.* 26.

²³ Указ.соч. P. 66.

²⁴ Cic. *Fat.* 36.



Бобзайн²⁵, но, тем не менее, существование указанного антистоического аргумента подтверждает тот факт, что учение стоиков было не вполне ясно в этом вопросе. Естественно, они хотели сохранить два момента: и континуальность, непрерывность причинного ряда судьбы, что было бы невозможно, не прибегая к вспомогательным причинам, и обосновать действия, исходящие из собственных свойств человеческой природы, но найти баланс между этими двумя сторонами, ставшими в последующем антитезами третьей антиномии чистого разума Канта, удавалось далеко не всегда.

Это постарался показать в своем аргументе, изложенном в Fat. 31, Карнеад. Он выводит из того, что все происходит по предшествующим причинам (*omnia antecedentibus causis fiunt*), в качестве следствия, что ничто не находится в нашей власти (*nihil est in nostra potestate*). Естественно, он вкладывает несколько иной смысл в исходное утверждение: он рассматривает причину именно как действующую причину, как *cum quo*, не как *sine quo*. Стоики же, несомненно, относят к причинам и вспомогательные. Помимо этого, есть и другое важное расхождение: аргумент подразумевает, что судьба – это некая внешняя сила, воздействующая на людей и направляющая их поведение, но для стоиков это совсем не так. Мы знаем, что стоики отождествляли судьбу с Богом, активным принципом, наполняющим весь мир, поэтому сомнительно, что он действует только извне, не будучи способным работать изнутри. Помимо этого, согласно стоикам, наше поведение зависит тесным образом от нашего познания, от согласий на соответствующие впечатления, но в таком случае стоикам пришлось бы сделать выбор между тем, что судьба не охватывает наших согласий, что они, несомненно, отвергали, и тем, что судьба действует изнутри. Также Карнеад еще допускает, что непрерывная связь причин подразумевает необходимость. На это стоики могли бы ответить, что если будущее событие изначально определено к тому, чтобы произойти, это еще не говорит о его необходимости с точки зрения причинения. Хрисипп мог считать достаточным ответом на возможные возражения свою теорию модальностей, согласно которой, чтобы нечто было необходимым, недостаточно того, что оно истинно, пусть даже извечно, важно также убедиться, нет ли внешних препятствий его наступлению. Но все-таки Карнеад мог на это возразить: не ничтожны или даже не выдуманы ли вообще внешние препятствия, если событию издавна предопределено случиться? Получается, что у Хрисиппа эти препятствия оказываются не более чем логическими возможностями, и в таком случае справедливо замечание Г.Г. Майорова, что «Хрисипп... на деле свел реальную (физическую) проблему случайности к логической проблеме возможности»²⁶. Рассмотрим теперь этот аргумент с другой стороны, с точки зрения того, как понималось находящееся в нашей власти. Здесь расхождения столь же фундаментальны: академики, исходя из логики рассуждения, должны были настаивать на том, что *in nostra potestate* подразумевает реальный выбор между несколькими альтернативами. Это явно не стоическая точка зрения: для них выбор оказывается второстепенным моментом, если и вовсе не мнимым, на первый план выходит реализация свойств собственной индивидуальной природы. Таким образом, главное воздействие на поведение человека происходит не извне, а изнутри, и в какой-то мере уже ясно, как именно он поступит. Из сказанного ясно, что стоики нашли бы массу возражений на аргумент Карнеада, они бы показали, что предшествующие причины не подразумевают необходимого причинения, что связь причин не влечет за собой необходимости, но это все равно мало проясняет главную трудность стоического учения о судьбе – как порядок, в котором все просчитано и предугадано на сотни лет вперед, все-таки не превращается тем самым в физически необходимый.

Объектом академической критики были также следствия логического детерминизма. Из рассуждений, изложенных в Fat. 23-26 мы видим, что Карнеад хотел показать невыводимость из принципа бивалентности утверждения о всеобщей власти судьбы. Мы знаем, что Хрисипп связывал движения души, в частности согласия, с предшествующими им впечатлениями: последние сравнимы с толчком, получаемым цилиндром перед тем, как он начинает двигаться. Но, как заявляет Карнеад, «нет внешних и предшествующих

²⁵ Указ. соч. Р. 301-314.

²⁶ Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. Москва, 2004. С. 182.

причин для нашей воли»²⁷, а единственная причина – это собственная природа. Но стоики ведь и не говорили о внешней причине в данном контексте как об основной, а Карнеаду могли возразить, что действия, о которых он говорит, подобны рождению из ничего. Тем более что индивидуальная природа подчинена природным же закономерностям и не отделена от общей природы. Стоикам было очень важно сохранить непрерывность связей в природе, поэтому они считали опасным и неприемлемым принятие самопроизвольных движений.

Целый блок академических возражений касается стоического учения о дивинации. Во-первых, если дивинация существует, то у нее должен быть какой-либо предмет. Тем более что стоики уверяют нас в том, что дивинация – это искусство²⁸. Но найти подходящий предмет для этого искусства не удастся. Аргументация в *De div. II* 9-12 формально достаточно сходна с сократическими приемами, например, в первой книге «Государства», где ищется, в чем состоит полезность справедливости как искусства. В случае дивинации показывается, что если предсказание будущего требует определенных познаний, то лучше обратиться не к гадалею или гадалке, а к специалисту. Если же для этого будущего события нет никаких оснований в настоящем, то как можно его предсказать²⁹? Это невозможно, и именно этот класс событий Цицерон имеет в виду, говоря в *De Div. II* 19, что случайное никак нельзя предвидеть. Но даже если дивинация существовала бы, то в ней нет никакой пользы, если все подчинено судьбе, если все события уже заранее предопределены³⁰.

Заключение

Несмотря на возможные возражения стоиков, критику академиками позиции детерминизма следует признать достаточно разработанной. Кроме того, она удачно подмечает главную слабость стоического учения о судьбе: если единая цепь судьбы охватывает от вечности все, что должно произойти, то имеют лишь формальный интерес стоические исследования, необходимы ли данные события с точки зрения логики или нет. Стоики также считали вполне достаточным для того, чтобы доказать существование находящегося в нашей власти, просто отнести его к действиям на основе нашей природы, пусть и подчиненной всевластию судьбы. Это спорно, однако стоики не видели здесь никакой реальной трудности. Эту трудность увидели академики, но и их способ ее решения путем простого постулирования самопроизвольных движений наивен хотя бы потому, что возможность самопроизвольных движений также нуждается в своем доказательстве.

Принятые сокращения

Arist. <i>De interpr.</i>	Аристотель. Об истолковании.
Boet. <i>Int.</i>	Бозций. Комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании».
Cic. <i>Fat.</i>	Цицерон. О судьбе.
DL	Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.
Epict. <i>Diss.</i>	Эпиктет. Беседы.
Plut. <i>De stoic. rep.</i>	Плутарх. О противоречиях стоиков.
SE PH	Секст Эмпирик. Пирроновы положения.

²⁷ Cic. *Fat.* 23: *voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis.*

²⁸ Ср. Cic. *Fat.* 11.

²⁹ Cic. *De div. II* 15. Ср. Cic. *Fat.* 32: «Карнеад говорил, что Аполлон может со своей стороны предсказать только те будущие события, чьи причины содержатся в природе таким образом (*ita*), что эти события обязательно произойдут».

³⁰ Cic. *De div. II* 20-25.



SVF

Stoicorum Veterum Fragmenta/ Ed. H. von Arnim, vol. 1-3, Leipzig, 1903-1905; ed. M. Adler, vol.4 (indexes), Leipzig, 1924.

Список литературы

1. Forschner M. Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981.
2. Rist J. M. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969.
3. Bobzien S. Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford, 1998.
4. Майоров Г.Г. Цицерон как философ// Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. Москва, 2004. С. 148-188.

STOIC DETERMINISM AND CARNEADES' CRITICISM AGAINST IT**O.A. ZELENSKIY***Moscow State University
of Economics, Statistics
and Informatics**e-mail: OAZelenskiy@mesi.ru*

When we want to realize the place of Stoic school in philosophy, one of the first that comes to mind for almost any historian of philosophy is their determinism and theory of fate. Throughout the historical development of philosophy position of Stoics have got many supporters and opponents. In this article we want to touch the origins of anti-Stoics arguments which was presented by Carneades and his immediate followers. In order to understand advantages and disadvantages of Carneades' position, we should make a preliminary analysis of the basic prerequisites of Stoic determinism.

Determinism, the Stoics, fate, causality, continuity, divination.

ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

УДК: 130.2

ФЕНОМЕН РАЦИОНАЛЬНОСТИ В КУЛЬТУРЕ ИНДУСТРИАЛЬНОГО И ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

А. А. ЛАЗАРЕВИЧ*Институт философии
НАН Беларуси**e-mail:
a.a.lazarevich@gmail.com*

Статья посвящена рассмотрению проблемы кризиса рациональности в её научно-эпистемологическом, культурно-цивилизационном и социально-практическом значении. Выявлены тенденции методологического деструктивизма, возникшие в индустриальной культуре в русле поляризации научной и духовно-культурной доминант рационального сознания. Показано, что абсолютизация идеи расхождения научной рациональности с более широкими её трактовками методологически ошибочна и даже опасна, поскольку дестабилизирует нормативные основы личностных и социальных действий. Обосновывается конструктивность интегральных форм сознания, обеспечивающих целостность мировоззрения человека в постиндустриальную эпоху.

Ключевые слова: рациональность, наука, культура, мировоззрение, человек, общество, гуманизм.

Современная цивилизация находится в поиске новых стратегий развития. Иногда они называются постиндустриальными, нередко информационными, а в последнее время речь все чаще идет о становлении общества, основанного на знании. Достижения в науке, технике и технологиях меняют стандарты жизни, среду обитания человека, влияют на его телесный и духовный мир. Защитная реакция культуры также не заставляет себя ждать. Предлагаются неклассические и постнеклассические модели гармонизации научно-технологического и социокультурного пространства, ставящие во главу угла человекомерность, нормы нравственности, гуманистическую соразмерность целей деятельности и средств их достижения.

В этой ситуации не может не обратить на себя внимание то, что под лозунгом и интеллектуальной эйфории, и критических оценок последствий НТП, духовно-нравственной атмосферы индустриально-потребительского общества нередко слышны призывы чуть ли не к искоренению из сферы человеческой практики норм социально-культурного развития, основанных на научно-рациональных формах сознания и соответствующих принципах деятельности. Все это часто преподносится в качестве бережной заботы о гуманизме и духовности, хотя на самом деле забывается о том, что содержание духовно-культурного мира человека, особенно в современную интеллектуальную эпоху, неотделимо от научно-рационального сознания.

Осмысление природы и сущности рационального распределяется в основном по двум направлениям. Одно из них связано с оценкой эффективности человеческих дей-



ствий и характеризует в качестве рациональных те из них, которые позволяют достигать желаемых целей и результатов с наименьшими затратами времени, средств, усилий и т.п. Другое направление в понимании рационального связано с учетом определенных правил, обеспечивающих последовательность, логику человеческих рассуждений и апеллирующих к принципам функционирования самого человеческого интеллекта.

Подход к пониманию рационального, основанный на идее полезности и целесообразности, восходит к античной идее «тэхнэ» — искусственному преобразованию (воспроизводству, моделированию) действительности, а его синтез с идеей монотеизма лег в основу европейской традиции рациональности. Эта традиция явилась определяющей в развитии научно-технического прогресса, деловой активности и менеджмента. К сожалению, современная ее оценка с точки зрения, например, экологических проблем, гонки вооружений, последствий техногенных катастроф, опасных технологий, всевозрастающих запросов социального комфорта вносит ряд трансформаций в понимание рационального как эффективности целенаправленной деятельности.

Более или менее точное описание этих трансформаций невозможно вне учета сформировавшихся в философской науке классических и неклассических представлений о рациональном. Классическая рациональность исходит из необходимости как можно более точного постижения и воспроизведения естественной упорядоченности существующего бытия, т. е. разумно устроенного мира. Неклассическая рациональность строится на возможностях более точного воспроизведения условий и структуры проблемных ситуаций, в которые попадает человек в своих отношениях с миром. Но адекватность проблемной ситуации не может быть полной вне ее связи с адекватным воспроизведением рационально устроенного естественного бытия. В этом смысле попытки построить продуктивную методологию на строгом различении классической рациональности и версий так называемой неклассической рациональности едва ли могут привести к успеху.

Претензии к классической традиции рационального отчасти справедливы лишь потому, что в рамках этой традиции, возможно, недооценивается активность собственно человеческого разума. Поэтому смещение в рамках неклассических подходов к рациональному акцента с налично ставшего бытия на реальность человеческой деятельности и ответственности за недопущение или устранение проблемных ситуаций является вполне необходимым и оправданным. Важно, чтобы человеческая активность и свойственные ей целеполагания, субъективные ощущения полезности и эффективности не вступали в противоречие с объективностью нормы классической рациональности. Кстати, именно в этой плоскости можно и нужно вести сегодня разговор о намерениях и возможностях Homo sapiens в практиках социального созидания.

Современная культурная практика особенно остро ставит вопрос о роли, значении и предназначении рационального. Это обусловлено рядом обстоятельств, среди которых важнейшее значение принадлежит, во-первых, поиску определенных универсальных правил, обеспечивающих эффективность практического взаимодействия людей с окружающим миром и, во-вторых, стремлению полнее и глубже осознать интеллектуальные механизмы, используемые в поиске этих правил.

Осмысление собственных действий в окружающем мире заставляет людей все большее внимание уделять характеру организации своих знаний об этом мире, поскольку они лежат в основе формирования и реализации различных программ жизнедеятельности человека и общества. Данное обстоятельство обуславливает усиление роли познания как необходимого условия в формировании рационализированных норм социальной жизни. Современное содержание этих норм неотделимо от прогресса науки и научного знания, что и повлияло на восприятие и оценку рационального как главным образом продукта науки, а не человека, что выглядит само по себе достаточно странным.

Эпистемологический вектор философско-методологических подходов к осмыслению природы и сущности рационального, фактически, всегда доминировал. Исключение, может быть, составляют неудавшиеся попытки оформившегося к XVII в. естествознания понять универсальные правила человеческого рассуждения как результат осмысления чисто эмпирического взаимодействия с миром. В этом случае интеллектуально-теоретическим процедурам отводилась вспомогательная, вторичная роль. Однако неэффективность и даже опасность эмпирической стратегии довольно быстро обнаружилось,

поскольку метод проб и ошибок, играющий важную роль в большинстве эмпирических процедур научного исследования, способен привести человечество к катастрофическим результатам. В связи с этим еще больше утвердилось представление о том, что подлинная рациональность способна проявиться именно в науке, имея в виду ее теоретико-логические системы знания.

Ни в коей мере не отрицая достижений науки, более того, понимая и разделяя их ценность и значение, хотелось бы попутно обратить внимание на некоторые проблемы, которые в связи с этим возникают. Одна из них может быть сформулирована следующим образом: почему прогресс научного знания и его практические приложения не всегда симметричны степени социального благополучия, а во многих случаях могут быть расценены как иррациональные, ведущие к ряду опасных для человечества проблем? Достаточно указать на глобальный и губительный для мирового сообщества экологический кризис, который, если не затрагивать культурно-нравственные основы человека, имеет все же техногенную природу. В этом ряду примеров нельзя не назвать проекты, связанные с манипуляцией геномом человека, трансформацией человеческой телесности, конструированием киберглоблудей и т.п.

Можно предположить, что это побочные рецидивы прогресса науки. Как известно, свои первые шаги она делала, твердо опираясь на практический опыт и последующие экспериментальные подтверждения. Эмпирическая обусловленность научной идеи не требовала затем сложной технологии эксперимента и таким образом идея либо подтверждалась и входила в научный оборот, либо не подтверждалась и, значит, не могла претендовать на это. Логика познания основывалась на субъект-объектных взаимодействиях, где субъектный уровень определяется опытом, знанием и интересами исследователя, а объектами научного анализа выступали конкретные и эксплицируемые в рамках возможностей научного эксперимента элементы естественной природы.

Стремительный рост научного знания, способы его систематизации и развития на основе внутренней логической непротиворечивости сформировали и соответствующую метанаучную методологию, которая обусловила допустимость фактически неограниченной самостоятельности теоретических концепций. В логике развития знания и его структуре оказались возможными гипотетические допущения, в том числе и такие, которые фактически не могут быть верифицируемы практическим опытом и соответственно не контролируются нормами социальной приемлемости.

Данная тенденция особенно сильно проявляется в связи с активным прогрессом человеческого познания и проникновением науки во все более и более глубинные структуры как микро- так и мегамира. Привычная методология субъект-объектных отношений, когда в качестве объекта выступают реально фиксируемые элементы природы, постепенно трансформируется, дополняясь новым характером связей — субъект-знаниевыми отношениями, где различные формы теоретических знаний заменяют сам объект. Сложность появляющихся таким образом теоретических моделей требует соответственно и сложной экспериментальной проверки. Моделирование эксперимента с использованием элементов упрощений и допущений не может гарантировать объективную истинность научного знания и, значит, его социальный успех. К тому же, это не только не приближает к познанию реального мира, но и способно выступить фундаментом мира искусственного, виртуального. Во многом этот искусственный мир и является сегодня камнем преткновения в разгадке противоречий, которые все больше и больше накапливаются в отношениях естественной и сотворенной человеческим разумом так называемой «второй» природы.

Издержки научно-рационализированной модели мира осознаются давно. Сегодня уже достаточно ясно, что сущность и содержание рационального не могут связываться исключительно с областью научного познания, а их анализ предполагает выход в более широкий социокультурный контекст. Человек не только познает мир, но и преобразует его, переживает свое бытие в нем, соприкасаясь с самыми разными нормами жизни, не всегда поддающимися возможностям научного объяснения. На основе подобного ощущения неполноты мировосприятия и возникают различные направления иррациональной философии, как, собственно, и критические оценки науки в сфере ее непосредственных представителей, нередко указывающих на невозможность выявления каких-то чет-



ких закономерностей, которые бы строго определяли становление и функционирование существующих конкретных дисциплин. Показательно в этом смысле утверждение известного американского математика М. Клайна о том, что развитие математики всегда носило в основном алогичный характер. В этом ряду констатаций можно отметить и критические замечания в адрес науки и научной рациональности со стороны многих философов и методологов науки, особенно постпозитивистского направления. В основном они сводятся к следующему:

1. Человеческая жизнь и деятельность гораздо шире и богаче рационализированных ее форм. В ней присутствуют внерациональные и даже иррациональные моменты, которые нуждаются в иных экспликациях, чем это дает наука с ее формами и критериями рациональности.

2. Природа научного открытия и научное творчество в целом не могут быть соотнесены только с актом рациональности, поскольку нередко содержат в себе такие феномены, как интуиция, догадка, «безумная гипотеза», алогичность, бессознательное и т. п.

3. Наука и научная деятельность регулируются не только собственной логикой развития, но и опосредованы всей системой социокультурной практики, т. е. фактически не являются абсолютным результатом функций разума, как бы странно это не выглядело.

История науки демонстрирует огромное число примеров, когда проблемные ситуации в познании не могли быть разрешены конкретными историческими нормами рационального научного знания, а возникавшие в связи с этим гипотезы отвергались научным сообществом как абсурдные, иррациональные. С течением времени происходила переоценка взглядов в науке, что позволяло включить «отвергнутые» теории в ее арсенал.

Все это свидетельствует лишь о том, что природа и сущность рационального не могут быть объяснены на основе незыблемости и постоянства научного знания, которое само по себе имеет, как известно, относительный характер. При этом важное значение также представляют всевозможные процедуры социальной обусловленности знания и механизмы его функционирования в обществе. «Любое общество, — писал Фуко, — имеет свой собственный порядок истины, свою «общезначимую» политику истины: то есть оно делает акцент на определенные виды дискурса, которые позволяют ему функционировать в качестве истинного дискурса; существуют механизмы и инстанции, которые делают разграничение истинных и ложных высказываний и определяют модус, в котором санкционируются одни или другие; существуют приоритетные техники и процедуры нахождения истины; существует определенный статус для тех истин, которые уже обретенны, определения того, являются ли они истинными или нет»¹.

Анализируя природу власти и ее связь со знаниями, Н. С. Автономова делает еще более категоричный вывод: «Не существует чистого знания, поскольку знание строится на канве отношений власти, но, с другой стороны, не существует чисто негативной, чисто репрессивной власти: механизмы власти всегда позитивны и продуктивны, в частности именно они порождают ту или иную реальность, тот или иной тип знания. Знание никогда не может быть заинтересованным: знание иногда — зло и всегда — сила. Власть порождает знание, а знание есть власть»².

М. Фуко излагает достаточно пессимистичную картину социальной адаптации истины как научно-рационализированной формы знания. Его теория может быть воспринята как своего рода мистификация научного познания, подмена его лишь видимой «волей к знанию», выступающей на самом деле ничем иным, как стремлением замаскировать «волю к власти» претензией на научную истину. Как утверждает Фуко: «Исторический анализ этой злостной воли к знанию обнаруживает, что всякое знание основывается на несправедливости (что нет права, даже в акте познания, на истину или обоснование истины) и что сам инстинкт к знанию зловреден (иногда губителен для счастья человечества). Даже в той широко распространенной форме, которую она принимает сегодня, воля к знанию неспособна постичь универсальную истину: человеку не дано уверенно и

¹ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. — М.: Ad Marginem, 1999. — С. 201—202.

² Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеологии власти» / Н.С. Автономова // Вопросы философии. — 1978. — № 2. — С. 146.

безмятежно господствовать над природой. Напротив, она непрестанно увеличивает риск, порождает опасности повсюду..., ее рост не связан с установлением и упрочением свободного субъекта; скорее она все больше поработает его своим инстинктивным насилием»³.

Тем не менее, абсолютизация идеи расхождения научной рациональности с более широкими ее трактовками методологически ошибочна и даже опасна, поскольку дестабилизирует нормативные основы социальных и индивидуально-личностных ориентаций. Наука — это продукт человеческой культуры, запрос людей на обеспечение разумной организации своей жизни. От любых других форм сознания науку отличает доказательность, объективная аргументация, выявление закономерных связей, непротиворечивость. Рациональность человека не может не основываться на этих принципах, как бы она ни понималась. Естественно, возможности науки имеют пределы и осознание этого также должно выступать признаком рационального сознания. «Чем больше выдвигаемая цель совпадает с нормами мышления, задаваемыми существующим знанием, — отмечает С. С. Гусев, — тем более рациональной она воспринимается соответствующей культурой. В свою очередь, рациональность нового фрагмента знания, произведенного наукой, оценивается по степени его соотносительности с имеющимися социальными целями. Таким образом, на выбор проблем и обусловленных ими целевых ориентаций, как общества в целом, так и отдельных научных коллективов в частности, реально влияют не только идеалы и нормы теоретического сознания, но и представления о полезности предполагаемых и искомых результатов, а это уже выходит за пределы компетенции собственно науки»⁴.

Есть сферы человеческой деятельности и отношений, которые невозможно выразить нормами научной доказательности, например области нравственности, морали, культурно-этических традиций, веры и т. п. Действительно, как можно с научных позиций определить твердость или слабость характера, верность, честность, справедливость, добро, зло и т. д. Сегодня воспитание человека понимается как процесс познания самого себя, как управление «страстями души» на основе разума. Вместе с тем один из родоначальников этой программы — Спиноза понимал, что разум бессилен перед аффектами, и, например, Ницше подхватывает его учение, согласно которому управление человеком осуществляется как игра аффектов. Поведение людей определяется не понятиями, а борьбой, где одна сила ограничивает другую силу. Отсюда развитие культуры Ницше описывает не в терминах производства идей, знаний, а как волю к власти. Главным капиталом культуры являются люди, способные как переживать, так и действовать, люди, чувствующие ответственность как перед прошлым, так и перед настоящим, люди, способные принять судьбу и осуществить волю к власти⁵.

Столь чуждые ценностям науки мысли в какой-то мере снимаются особенностями понимания все той же власти, например у Фуко, как власти научных дискурсов над сознанием человека. Дискурсивный характер знания и механизм его превращения в орудие власти рассматривается М. Фуко на основе специфической интерпретации им фундаментальных положений структурализма и постструктурализма, согласно которым нельзя себе представить даже возможность любого сознания вне дискурса. С другой стороны, если язык предопределяет мышление и те формы, которые оно в нем обретает, так называемые «мыслительные формы», то и порождающее их научное знание одновременно формирует «поле сознания», своим развитием постоянно его расширяя и, что является для Фуко самым важным, тем самым осуществляя функцию контроля над сознанием человека.

Наука как единство власти и знания — это довольно сильный тезис, который, по мнению Ю. Хабермаса, не может быть обоснован исходя из историографических данных и даже фактических аргументов, используемых Фуко при изложении своей концепции, предлагающей, в сущности, эмпирический вид технологии власти, который делает возможным науки о человеке. Данная концепция, несомненно, заслуживает внимания, но, как говорит Ю. Хабермас, «генеалогия гуманитарных наук приобретает сомнительную

³ Фуко М. Археология знания / М. Фуко. — Киев: Ника-Центр, 1996. — С.163.

⁴ Перспективы метафизики: Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / М.С. Уваров, С.С. Гусев, Г.Л. Тульчинский и др.; под ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 15.

⁵ Ницше Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. — М.: Попурри, 1999.



двойственность», решая сразу две задачи: эмпирическую — дескрипция технологии власти, и трансцендентальную — объяснение, как возможны науки о человеке⁶. Ю. Хабермас считает, что в принципе постановка этих задач говорит об одном и том же, а именно о проблеме субъекта. Ю. Хабермас пытается объяснить это тем, что Фуко хотел избежать привычной субъект-объектной оппозиции, стремясь полностью распрощаться с установками философии сознания, философии субъекта, но при этом не заметил, что установка на рассмотрение властных отношений с позиции принуждения уже давно находится в арсенале средств той же философии субъекта. Ю. Хабермас сам настаивает на том, что субъект-центрированность должна быть преодолена, чего в общем и пытался достичь Фуко. Можно критиковать разум с каких угодно позиций, но это не делается путем отказа от разумного субъекта вообще, как в принципе явно недостаточно просто отказаться от понятий субъекта и объекта.

Юрген Хабермас выступил против тотальной критики разума, предпринятой западными философами. «Критика разума в том виде, в каком она исходит из идей новых философов и некоторых французских постструктуралистов, низвергает себя, обесценивая средства самой критики, — для зрячего ока она апоретична. У некоторых остались только ложные послышки без продуктивных следствий»⁷.

Позиция Ю. Хабермаса заключается в том, чтобы не просто проанализировать рациональность, разум и подвергнуть его критике, и так развернувшейся до грандиозных масштабов, а предложить конструктивный выход из этой тупиковой ситуации. Поэтому он стремится разработать такую модель рациональности, которая бы включала и завоевания разума научного и аккумулировала в себе гуманизирующие ценности.

В 70-е годы XX в. Ю. Хабермас разработал тезис о кризисе «старой» рациональности как формально-ориентированной на количественный критерий. Эта рациональность является собой научно-практическую рациональность. По отношению к этому Ю. Хабермас обосновывает необходимость гуманизации этой научно-практической рациональности путем обращения к культуре, сфере личностных проявлений и, конечно, сфере коммуникации. Сам Ю. Хабермас определял свою концепцию как такую, которая позволит найти возможность для рационализации самой рациональности. Он считал, что его теория позволит выявить потенциал для разума и ориентирована на понимание и развитие теории познания другими средствами, чем это предлагалось ранее.

Как альтернативу всем модернистским концепциям, которые исходят либо из «старой» рациональности, либо неэффективно ее критикуют и деконструируют, Ю. Хабермас предлагает свою оригинальную концепцию «коммуникативного разума», «коммуникативной рациональности». Он выделяет и комментирует важнейшие веберовские положения о кризисных тенденциях западной рациональности, проявившихся прежде всего в области культуры. Как известно, Вебер понимал культурную традицию в целом как арсенал знаний и выделял три главных компонента культуры: 1) науку и технику; 2) право и мораль; 3) искусство и критику.

С интересующей нас точки зрения обратим внимание на отношение Ю. Хабермаса к первому из этих компонентов. Наука и техника, ставшие моделью рациональности с ее познавательно-инструментальным характером, явились важнейшими факторами социально-экономического развития западноевропейского общества. В результате этих процессов научный прогресс начал восприниматься как рационализация всей общественной жизни. Постепенно подобная канонизация научной рациональности проникла во все области культуры и оттеснила на задний план этическое и эстетическое, ценностное, становясь в конце концов репрессивной не только по отношению к человеку, но и самой себе. Как отмечает Ю. Хабермас, «в повседневной коммуникативной практике когнитивные толкования, моральные ожидания, выражения и оценки и без того пронизывают друг друга. Поэтому протекающим в жизненном мире процессам общения и взаимопонимания потребна культурная традиция во всей ее широте, а не только благословенные плоды

⁶ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. — М.: Весь мир, 2003.

⁷ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас. — М.: Наука, 1995. — С. 82.

науки и техники»⁸. Сведение процессов общения к формально-рациональным процедурам способно привести к негативным последствиям как в личностной сфере, так и в сфере коммуникации.

Анализируя опыт предшественников, Юрген Хабермас определяет свою теорию коммуникативного действия, а соответственно и коммуникативного разума как оригинальную социальную концепцию, которая позволит найти возможность для рационализации самой рациональности, будет представлять «потенциал для разума» и ориентирована на «понимание», на развитие теории познания другими средствами.

Высказывания как в поддержку, так и против научно-рационализированных форм человеческого мышления можно было бы продолжить. Но это вряд ли явится чем-то существенным в понимании рационального и определении его перспектив. Своего рода методологический кризис, возникший в связи с этим, может быть разрешен не по пути разъединения и противопоставления в содержании рационального научных и вненаучных компонент, а на основе выявления ценностей интегральных форм сознания, характеризующих целостность мировоззрения человека.

Одна из главных особенностей развития современного общества заключается в том, что научный фактор социальных инноваций является доминирующим и существенно определяет реализацию других условий социокультурной динамики. Пока еще именно наука формирует цели и приоритеты развития различных сфер общественной жизни, занимается систематизацией и оценкой средств их достижения. Похоже, что такая ее функция сохранит свое значение и в будущем, ибо основополагающей компонентой в теоретических реконструкциях так называемого постиндустриального общества выступают представления об особом статусе информации и знаний, роли и месте науки в развитии социума вообще.

Кстати сказать, во многом уязвимая, с точки зрения гуманистических ценностей, индустриальная эпоха также обязана прежде всего науке, и поэтому вместе с критикой в адрес индустриализма в разряд отверженных попадает и наука, и научная рациональность в целом. Следует подчеркнуть, что к ряду негативных черт индустриального общества справедливо относят факты неудачной эксплуатации научных знаний в сугубо производственных интересах, попытки использования императивов науки в политических и идеологических целях, конструирование всеохватывающих методологических приемов, в основу которых помещается безукоризненность, полнота и завершенность научных доказательств. Соглашаясь с подобными претензиями, следует все же заметить, что современный социум пока не в состоянии отказаться от достижений индустриальной эпохи. Именно поэтому возникает задача реконструкции на основе социально значимых элементов индустриальной культуры новых постиндустриальных структур, которые были бы восприимчивы к науке и ориентировались на наукоемкие и интеллектуальные технологии, на информацию и знания как перспективный ресурс общества, а также имели при этом необходимую гуманистическую направленность. Анализ этих структур и механизмы их включения в систему социально-экономических, социоприродных и духовно-культурных отношений общества составляет важнейшую задачу в синтезе современного обществоведческого и науковедческого знания.

С отвержением принципов индустриализма следует отвергать не науку, а великую претензию на ее использование в качестве завершенных решений многих проблем, в том числе и социального характера. И одна из великих и по-прежнему актуальных задач философии в том и состоит, чтобы продолжать утверждать идею принципиальной невозможности окончательного объяснения. Потому что, как справедливо отмечал К. Поппер, всякое объяснение может быть в дальнейшем объяснено за счет законов более высокой универсальности. Не может быть объяснения, не нуждающегося в дальнейшем объяснении, ибо невозможно самообъясняющее описание сущности⁹.

⁸ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. — СПб.: Наука, 2000. — С. 31–32.

⁹ Поппер К. Реализм и цель науки / К. Поппер // Современная философия науки. — М.: Логос, 1996. — С. 102.



Кстати, К. Поппер как нельзя лучше показал и роль научных знаний в системе человеческого мироощущения и мироотношения. Согласно учению К. Поппера, взаимодействие между тремя его известными мирами осуществляется посредством человеческого разума. Состояния «второго мира», ментального мира верований, установок и предрасположенности, любви и ненависти, удовольствий и боли, функционируют как некоторые системы контроля тела, а продукты «третьего мира», в особенности наши научные теории, – как некоторые системы контроля разума. Современный кризис в ценностных основаниях научно-рациональной методологии выглядит как рассогласованность в отношениях обозначенных К. Поппером миров. Похоже, что эпистемологическая составляющая «контроля разума» нуждается все же в дополнении со стороны более широкой системы духовно-культурных ценностей общества и индивидуального мира человека. Современные тенденции гуманизации и гуманитаризации социальной активности, в том числе и научной, направлены на достижение этой цели. Не случайно в поле зрения общественного мнения попадают вопросы этики науки, персональной ответственности ученого за разумное продуцирование новых знаний и возможность их безопасного функционирования в обществе. Современная научная деятельность перестает быть неким автономным процессом производства знаний, рациональность которых задана исключительно их внутренней организацией, а начинает выступать в такой форме человеческой активности, в пределах которой оценивается рациональность не только действий, но и целей.

В рамках наиболее распространенного подхода к пониманию рационального рациональность человеческих действий характеризуется степенью соответствия целей реальным возможностям и способам ее достижения. В зависимости от того, как гармонируют между собой эти составляющие, деятельность может быть рассмотрена как эффективная или неэффективная, что и выступает в таком случае формой оценки ее рациональности. Функция науки здесь выражается в поиске критериев точной оценки имеющихся возможностей и наиболее оптимальных способов их реализации. В то же время полученный результат воспринимается в качестве рационального тогда, когда он максимально соответствует и цели, и осуществленным действиям. В данном случае важно установить степень указанного соответствия, что достигается обычно различными научно-исследовательскими процедурами.

Таким образом, достаточно очевидно, что эпистемологическая составляющая играет весьма важную, если не сказать больше, роль в определении рационального, «поскольку, – как заметил С. С. Гусев, – организация и знаний о мире и воздействий на него со стороны людей – обязательно связана с осознанным формулированием правил коллективной деятельности, что предполагает и высокую степень эксплицированности используемых знаний и обеспечение их сходного понимания различными членами общества. А то и другое как раз и определяет общую форму человеческой рациональности»¹⁰.

С переходом к постиндустриальному развитию изменяется отношение к науке, к ценности и самооценности знания вообще и теоретического в особенности. Если индустриальное общество основано на технологии машинной, то постиндустриальное – на технологии интеллектуальной. И если, как отмечал известный американский социолог, один из основателей концепции постиндустриального общества Даниел Белл, капитал и труд – главные структурные элементы индустриального социума, то информация и знания – основа общества постиндустриального. При этом автор четко отделял роль и значение знания от роли и значения информации. По его мнению, информация может выступать основным производственным ресурсом постиндустриального общества, тогда как знание остается внутренним источником его прогресса¹¹.

Данное утверждение едва ли можно оспорить. Вопрос заключается лишь в том, каков контекст содержания термина «знание». Если речь идет об обычных результатах познавательной деятельности и их прагматически-амбициозном использовании в преобра-

¹⁰ Перспективы метафизики: Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / М.С. Уваров, С.С. Гусев, Г.Л. Тульчинский и др.; под ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 19.

¹¹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М.: Academia, 1999.

зовании и конструировании действительности, в приведении ее в соответствие с познанной сущностью, в формировании ультраантропоцентристских программ социального развития, тогда неизбежно столкновение с традиционными проблемами так называемой технической (техногенной, технологической) рациональности, свойственными критически воспринимаемой сегодня индустриальной эпохе. «Традиционная рациональность, — пишет Г. Л. Тульчинский, — фактически отрицает гармонию, меру, сеет омертвление живого абстрактными схемами, требующими для своей реализации принудительного внедрения, порождая те проблемы метафизики нравственности, с которыми человечество столкнулось в XX столетии. «Техническая» рациональность или отбрасывает как иррациональную категорию ответственности (и связанные с ней идеи совести, вины, покаяния, стыда и т. д.), или трактует ее как ответственность за реализацию рациональной (= эффективной) идеи. Этот вид рациональности ведет к самодостаточности отдельных сфер применения разума: в науке — к крайностям сайентизма, в искусстве — к формалистической эстетике, в технике — к абсурдности самоцельного техницизма, в политике — к проявлениям маккиавеллизма. Следствием абсолютизации такой рациональности является имморализм, негативные аспекты научно-технического прогресса, питающего мизологию, антисайентизм и тоталитаризм. Абсолютизация традиции «технической» или «технологической» рациональности ведет к крайностям абстрактного рационализма, чреватого самозванством, самодурством разума и насилия. Кризис распадающегося на самоцельные, не стыкующиеся друг с другом сферы бытия, мира — во многом следствие безудержной экспансии «технической» рациональности»¹².

Поэтому грядущая постиндустриальная культура должна характеризоваться не только количественными и даже содержательными особенностями функционируемых и усвоенных знаний, но и степенью их субъективной (живой, коммуникативной) эксплицированности, включающей вопросы гуманизма, практику нравственной жизни, моральное сознание. Все эти качества относятся к духовно-культурным основам человека, участвующего в производстве знаний, являющегося их носителем и выступающего ответственным за последствия их использования. Получается, что рациональность гносеологически и культурологически обусловлена индивидуальными качествами человека. Абстрактный рационализм как ориентация только на объективную ценность знания и эффективность его использования, на достижение цели вне контекста оценки выбираемых средств, как следование некоей всеобщей законосообразности, такой рационализм отрицает (вплоть до уничтожения) индивидуальность, лишает знание субъективной спецификации, делает его внеличным.

Объективности ради следует отметить, что повинна в этом не только рациональность как таковая, ее сущностные проявления. Современное информационное общество отличается заметной неустойчивостью и быстротечностью событий, интенсивным характером перемен, возникновением совершенно новых связей и отношений. Интенсивная динамика социальных изменений основывается в том числе и на разрыве закономерной взаимообусловленности событий, что характерно для ситуаций искусственного комбинирования нового вне его «произрастания» из прошлого и вне оценки возможностей разворачивания в будущем. Человек не способен сегодня в полной мере усвоить наследие прошлого, имея в виду накопленную человечеством сумму знаний, исторические традиции, культурные нормы, нравственно-этические ценности. Человек находится под ударом обрушивающейся на него новой и новой информации, с трудом используя лишь маленькую ее часть и в этом смысле проявляя индифферентные связи с окружающей (опережающей) его действительностью.

Все это выступает дополнительным свидетельством некоей неполноценности современной интеллектуальной ситуации, ее кризисности. В первую очередь кризис затрагивает самого человека, его духовно-культурные, интеллектуально-мировоззренческие, рационально-смысловые основы. Это осуществляется не без участия невиданного в истории человечества роста информации. Сегодня без преувеличения можно говорить об ин-

¹² Перспективы метафизики: Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / М.С. Уваров, С.С. Гусев, Г.Л. Тульчинский и др.; под ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. — СПб.: Алетейя, 2001. — С.45.



формационном взрыве, изменяющем среду обитания и образ жизни человека. Новые потоки информации и знаний, развитие мобильных систем связи и телекоммуникационных технологий влекут за собой глубокие социальные изменения, меняют лексику, модифицируют вербальные средства общения, трансформируют основы рациональной методологии.

На современную интеллектуальную ситуацию влияют не только противоречия в самих основаниях знания, их так называемое обезличивание и социальная адаптация в рамках абстрактно рациональных форм, но и процессы универсализации и глобализации социума, которые имеют серьезное значение в реальной коммуникативной практике людей и государств. Фактически мы сегодня сталкиваемся с феноменом выхода интеллекта, имея в виду перспективные формы знания и его непосредственных носителей, за пределы национально-культурной детерминации и влияния, что не может не воздействовать на традиционные схемы взаимосвязи науки и конкретного общества, не может не привлекать внимание специалистов к разработке перспективных моделей интеллектуально-духовного развития нации.

Список литературы

1. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. — М.: Ad Marginem, 1999.
2. Автономова, Н. С. От «археологии знания» к «генеологии власти» / Н. С. Автономова // Вопросы философии. — 1978. — № 2.
3. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. — Киев: Ника-Центр, 1996.
4. Перспективы метафизики: Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / М. С. Уваров, С. С. Гусев, Г. Л. Тульчинский и др.; под ред. Г. Л. Тульчинского, М. С. Уварова. — СПб.: Алетейя, 2001.
5. Ницше, Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. — М.: Попурри, 1999.
6. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. — М.: Весь мир, 2003.
7. Хабермас, Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас. — М.: Наука, 1995.
8. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. — СПб.: Наука, 2000.
9. Поппер, К. Реализм и цель науки / К. Поппер // Современная философия науки. — М.: Логос, 1996.
10. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. — М.: Academia, 1999.

THE PHENOMENON OF RATIONALITY IN THE CULTURE OF INDUSTRIAL AND POSTINDUSTRIAL SOCIETY

A. A. LAZAREVICH

*The Institute of Philosophy
of the National Academy
of Science of Belarus*

*e-mail:
a.a.lazarevich@gmail.com*

The article is dedicated to the crisis of rationality in its scientific-epistemological, cultural, civilizational and socio-practical meaning. The tendencies of the methodological destructivism, which appeared in industrial culture and polarization of scientific and cultural dominants of rational consciousness are revealed. It is shown, that the idealization of the idea of the difference between the scientific rationality and its wider interpretation is methodologically incorrect and even dangerous, because it destabilizes the legal frameworks of personal and social activity. The constructibility of integral forms of consciousness, which provide the cohesiveness of a human world-outlook in postindustrial era is proved.

Key words: rationality, science, culture, world-outlook, human, society, humanism.

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

УДК 316.65

ЦЕННОСТИ ЖИТЕЛЕЙ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ КАК ПРИГРАНИЧНОГО РЕГИОНА РОССИИ¹

В.П. БАБИНЦЕВ¹⁾
В.Б. ТАРАБАЕВА²⁾

*Белгородский государственный
национальный исследовательский
университет*

¹⁾ e-mail:
babintsev@bsu.edu.ru

²⁾ e-mail:
tarabaeva@bsu.edu.ru

В статье утверждается, что для приграничных регионов современной России характерны противоречивые процессы эволюции социальной идентичности. Они во многом определяются состоянием ценностно-смыслового комплекса различных слоев населения. На основе результатов социологического исследования проанализирована структура ценностей жителей Белгородской области. Утверждается, что они являются по преимуществу традиционными и пока незначительно меняются под влиянием модернизационного развития.

Ключевые слова: приграничный регион, ценности, ценностно-смысловой комплекс, социальная идентичность.

Существование в течение более чем двадцати лет новых государств, созданных на территории постсоветского пространства, обусловило возникновение комплекса новых проблем культурно-цивилизационного, геополитического и социально-экономического характера. Фактически, в этот период осуществлялся, хотя и довольно противоречиво, процесс формирования новых социальных идентичностей, которые не просто воспроизводят традиционные модели сознания и поведения, но отражают специфические геополитические реалии конца XX – начала XXI столетий. Весьма сложно этот процесс идет в приграничных регионах России, население которой, с одной стороны, органично отечественной (в основе своей русской, православно-христианской) культуре, с другой стороны, довольно тесно связано с теми согражданами, которые оказались «по ту сторону» границы и более или менее последовательно интегрируются в иные культурно-цивилизационные общности.

Такая ситуация имеет, в частности, место в Белгородской области, жители которой по-прежнему сохраняют относительно устойчивые связи с населением украинских приграничных областей, безусловно, не забыли общее прошлое и, даже конфликты последнего времени вряд ли способны окончательно разорвать традиционные связи.

Тем не менее, культурно-цивилизационные процессы в приграничных регионах по обе стороны границы приобретают все большую специфику, и происходящие изменения

¹ Статья подготовлена в рамках проведения НИР по заданию №2014/2459 на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности в рамках конкурсной части государственного задания Минобрнауки России (рук. В.П. Бабинцев).



затрагивают не только образ и стиль жизни, но и ценностно-смысловой комплекс представителей различных социальных групп. И эти изменения требуют адекватного представления и оценки, поскольку именно ценности, как обоснованно полагал П.А. Сорокин, служат «основой и фундаментом всякой культуры. По этой причине важнейшие составные части такой интегрированной культуры также чаще всего взаимозависимы: в случае изменения одной из них остальные неизбежно подвергаются схожей трансформации»². Социологическая концепция П.А. Сорокина базируется на утверждении, что «каждый процесс значимого социального действия состоит из трех компонентов ... Эти компоненты включают в себя: 1) мыслящих, действующих и реагирующих людей, являющихся субъектами взаимодействия; 2) значения, ценности и нормы, благодаря которым индивиды взаимодействуют, осознавая их и обмениваясь ими; 3) открытые действия и материальные артефакты как двигатели или проводники, с помощью которых объективируются и социализируются нематериальные значения, ценности и нормы»³.

Вследствие особой роли ценностей любая попытка понять смысл совершающихся в социуме трансформаций может быть успешной лишь при условии диагностики происходящих ценностно-смысловых модификаций. Это в полной мере относится и к анализу эволюции социальных идентичностей в приграничных регионах России.

Представить структуру населения Белгородской области как приграничного региона России мы попытались в ходе социологического исследования, проведенного в марте – апреле 2014 года. Исследование было осуществлено социологами Белгородского государственного национального исследовательского университета в рамках выполнения гранта на разработку научной технологии реализации Стратегии «Формирование регионального солидарного общества» на 2011-2025 годы. Выборочная совокупность составила 1000 респондентов во всех районах области.

В основу анализа ценностей белгородцев в ходе исследования был положен подход, восходящий к неокантианской аксиологии и к социологии М. Вебера, в соответствии с которым ценность рассматривается в контексте ее соотношения с понятиями «значимости», «значения», «придания значения» («отнесения к ценности»). При этом, учитывая многообразие и разноуровневый характер ценностей, мы разделили их на четыре группы, соответственно основным уровням взаимодействия личности и представленным на каждом из уровней контрагентам. К первой были отнесены ценности семейного общения, ко второй – ценности, типичные для интеракций в территориальной соседской общине, к третьей – для общения в трудовом коллективе (ассоциации), к четвертым – для взаимодействия на уровне региона.

Исследование показало, что наиболее значимыми семейными ценностями являются любовь и верность, взаимное уважение и дружба, согласие, забота о детях; наименее значимыми – общность интересов, сострадание и прощение, терпение и взаимопомощь, уважение к личности ребенка, независимость, порядочность и честность, забота о продолжении рода (таблица 1).

Мы полагаем, что три приоритетных для белгородцев ценности вполне традиционны и вкладываются в рамки типичной для отечественной цивилизации культурной модели. На семейном уровне ценностно-смысловой комплекс большинства белгородцев, фактически, существенно не затронут трансформационными процессами, а поскольку семья более, чем все другие социальные институты, детерминируют поведение граждан, можно предполагать: установки и ориентации белгородцев остаются по преимуществу консервативными.

² Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 429.

³ Там же. С. 193.



Таблица 1

Что из перечисленного для Вас является наиболее важным в семейных отношениях?	Количество	
	абс.	%
Любовь и верность	425	42.50%
Взаимное уважение, дружба	328	32.80%
Согласие	245	24.50%
Забота о детях	243	24.30%
Почитание родителей	188	18.80%
Здоровый образ жизни всей семьи	163	16.30%
Материальный достаток	160	16.00%
Взаимная ответственность	153	15.30%
Забота о продолжении рода	138	13.80%
Порядочность, честность, доверие	127	12.70%
Независимость	124	12.40%
Уважение к личности ребенка	121	12.10%
Терпение и взаимопомощь	116	11.60%
Сострадание и прощение	90	9.00%
Общность интересов	87	8.70%
Личная свобода	1	0.10%
Затрудняюсь ответить	39	3.90%
Всего	1000	100.00%

Анализируя дифференциацию семейных ценностей по полу, можно отметить приоритеты по статусным группам. Во-первых, для женщин более значимы, чем для мужчин, любовь и верность (46.53% против 37.61%), взаимная ответственность (17.52% против 12.61%), независимость (14.05% против 10.40%). Если приверженность женщин первым двум ценностям вполне традиционна, то проявление желания быть независимыми в большей степени, чем это выражено у мужчин, очевидно, тенденция «нового времени». Для мужчин более приоритетны: взаимное уважение, дружба (34.07% против 31.75% в ответах женщин), уважение к личности ребенка (13.72% против 10.77%), общность интересов (9.96% против 7.66%), сострадание и прощение (11.50% против 6.93%), материальный достаток (17.92% против 14.42%). Структура «мужских ценностей» в целом укладываются в традиционные представления. В отношении остальных семейных ценностей существенных отличий между полами не выявлено; отклонения составили менее 2%.

Анализ пиковых значений наиболее значимых семейных ценностей по всем возрастным группам показывает, что любви, верности и дружбе значительно чаще отдают предпочтение самые молодые респонденты (58.37% против наименьшего значения, встречающегося в ответах самых пожилых – 29.36%).

Довольно примечательно, что такие семейные ценности, как любовь и верность (58.37%), взаимное уважение и дружба (37.89%) в большей степени свойственны жителям города Белгорода, и реже всего они встречаются в ответах жителей поселков области (34.59% и 23.31% соответственно). В ответах последней категории чаще можно увидеть в качестве приоритетной ценности – согласие (32.33%, в то время как среди белгородцев показатель составляет 20.41%). Мы связываем это с тем, что вследствие непродуманных социально-экономических реформаций наибольший урон был нанесен социальному капиталу жителей периферии.

Четвертая наиболее значимая ценность – забота о детях, не имеет столь значительной дифференциации в зависимости от места проживания респондентов (от 22.02% в селах и деревнях до 26.32% в поселках).

Среди ценностей, определяющих взаимоотношения в территориальной соседской общине, наиболее значимыми респонденты считают доверие, взаимопомощь, порядочность, культуру общения, вежливость; к наименее значимым они относят благотвори-



тельность, способность отстаивать свои интересы, осторожность и осмотрительность, достоинство (таблица 2).

Таблица 2

Что из перечисленного для Вас является наиболее важным в отношениях с ближайшим окружением (соседи, родственники)?	Количество	
	абс.	%
Доверие	364	36.40%
Взаимопомощь	330	33.00%
Порядочность	243	24.30%
Культура общения, вежливость	218	21.80%
Толерантность	198	19.80%
Уважение к окружающим людям	180	18.00%
Милосердие	172	17.20%
Уверенность в себе	157	15.70%
Доброта	152	15.20%
Достоинство	126	12.60%
Осторожность, осмотрительность	122	12.20%
Способность отстаивать свои интересы	122	12.20%
Благотворительность	57	5.70%
Затрудняюсь ответить	87	8.70%
Не ответили	3	0.30%
Всего	1000	100.00%

И вновь три лидирующих ценности вполне когерентны традициям отечественной культуры. Правда, следует обратить внимание на то, что доброта, милосердие и благотворительность не попали в число ведущих ценностей, в то время как именно их принято считать типичными для русской культуры. В России вплоть до конца XIX века были значимы слова Исаака Сириянина о милосердии: «Милосердие есть печаль, возбуждаемая благодатью, и ко всем сострадательно преклоняется: кто достоин зла, тому не воздаст злом и кто достоин добра, того преисполняет с избытком»⁴. Недооценка доброты, милосердия и благотворительности, на наш взгляд – одно из свидетельств утверждения вестернизированного образа мыслей и действий с доминирующей установкой на материальное благо и силу.

При выборе добрососедских ценностей женщины чаще останавливаются на: милосердии (18.43%, среди мужчин – 15.71%), порядочности (26.64% против 21.46%), уверенности в себе (17.15% против 13.94%), благотворительности (7.12% против 3.98%), уважении к окружающим людям (20.26% против 15.27%). В свою очередь для мужчин более приоритетными выглядят ценности: доверие (42.04% против 31.75% среди женщин), толерантность (22.35% против 17.70%), способность отстаивать свои интересы (14.82% против 10.04%). В остальных случаях наблюдается примерный паритет, и отклонения не выходят за пределы 2%.

Среди наиболее приоритетных ценностей доверию, в большей степени, отдают предпочтение самые пожилые респонденты (38.72%, при этом реже других данная ценность упоминается в ответах 40-49-летних – 24.22%). Взаимопомощь в большей степени востребована в молодежной среде (43.44% против 27.33% в ответах 40-49-летних). Культуру общения и вежливость чаще других называли респонденты 30-39 лет (31.03% против 15.38% в ответах самых молодых). Порядочность, как значимая ценность добрососедских отношений, наиболее приоритетна для респондентов 40-49 лет (34.78%), реже всего ее упоминали самые пожилые белгородцы (19.57%).

В число приоритетных ценностей, определяющих отношения в трудовом коллективе, респонденты включают уважение, профессионализм, сотрудничество, коллективизм,

⁴ Цит. по: Савва. О главных христианских добродетелях и гордости. М., 2004. С. 123



трудолюбие; к наименее важным относят способность отстаивать свои интересы, самоконтроль, уверенность в себе, самокритичность, силу и решительность (таблица 3).

Таблица 3

Что из перечисленного для Вас является наиболее важным в отношениях в трудовом коллективе?	Количество	
	абс.	%
Уважение	344	34.40%
Профессионализм	295	29.50%
Сотрудничество	270	27.00%
Коллективизм	229	22.90%
Трудолюбие	209	20.90%
Признание заслуг	167	16.70%
Профессиональная этика	124	12.40%
Умение договариваться	116	11.60%
Самостоятельность, инициатива	94	9.40%
Целеустремленность и настойчивость	91	9.10%
Сила и решительность	77	7.70%
Самокритичность	71	7.10%
Уверенность в себе	71	7.10%
Самоконтроль	64	6.40%
Способность отстаивать свои интересы	37	3.70%
Затрудняюсь ответить	140	14.00%
Не ответили	7	0.70%
Всего	1000	100.00%

Ценности трудового коллектива, по нашему мнению, вполне укладываются в рамки наиболее распространенной традиционной модели поведения в трудовой сфере. Она основана на идее добросовестного труда, мало ориентирована на предприимчивость и активность, для нее не типичен «дух капитализма».

Однако любопытно, что среди женщин, решительнее, чем среди мужчин утверждается иная поведенческая стратегия. Ценностями трудового коллектива, более приоритетными для женщин, являются: признание заслуг (18.8% против 14.6% в ответах мужчин), трудолюбие (22.45% против 19.03%), целеустремленность и настойчивость (10.04% против 7.96%). Приоритетных для мужчин ценностей больше, это: сотрудничество (30.75% против 23.91%), профессионализм (33.19% против 26.46%), уважение (38.05% против 31.39%), самокритичность (9.07% против 5.47%), умение договариваться (13.27% против 10.22%), самоконтроль (8.63% против 4.56%). В остальных случаях отличия не существенны (не более 2%).

Три из пяти ценностей, наиболее значимых для отношений в трудовых коллективах, чаще остальных упоминали респонденты 30-39 лет, это: сотрудничество (35.06% против значения 19.88% среди 40-49-летних респондентов), уважение (40.23% против 30.77% среди самых молодых), трудолюбие (25.86% против 16.6% среди наиболее пожилых). Две другие приоритетные ценности занимают высокие места в ответах 40-49-летних участников опроса: коллективизм (27.95%, реже других эту ценность упоминали самые пожилые – 19.57%), профессионализм (40.37%, а минимальное значение вновь среди ответов тех, кому за 60 лет – 16.17%).

Все наиболее значимые ценности трудовых отношений, выявленные в ходе опроса, чаще всего указывали в своих ответах жители Белгорода с существенной дифференциацией: сотрудничество (37.14%, при этом в поселках – 18.8%), коллективизм (28.57% против 20.3% в поселках), профессионализм (37.55% против 25.99% в селах), уважение (37.96% против 30.08% в поселках), трудолюбие (35.1% против 15.29% в селах). Очевидно, что ценности трудовых коллективов более востребованы в городской среде, в особенности в Белгороде, чем в сельских территориях.



К ценностям, наиболее значимым для взаимоотношений в регионе в целом, респонденты причисляют справедливость, духовность и общественную мораль, безопасность, культуру общения и вежливость. Наименее значимыми в данном случае являются толерантность, открытость власти, солидарность, служение Отечеству и – что довольно неожиданно – патриотизм (таблица 4).

Таблица 4

Что из перечисленного для Вас является наиболее важным в отношениях между людьми в нашей области?	Количество	
	абс.	%
Справедливость	299	29.90%
Духовность, общественная мораль	222	22.20%
Безопасность	208	20.80%
Культура общения, вежливость	204	20.40%
Законность	197	19.70%
Благосостояние	179	17.90%
Ответственность за будущее	145	14.50%
Права и свободы	122	12.20%
Служение Отечеству, патриотизм	119	11.90%
Солидарность	119	11.90%
Открытость власти	99	9.90%
Толерантность	92	9.20%
Затрудняюсь ответить	200	20.00%
Не ответили	9	0.90%
Всего	1000	100.00%

В принципе три ведущих ценности вполне адекватны традициям отечественной культуры. Недооценку патриотизма мы склонны объяснять следствием издержек, связанных с чрезмерной и нередко назойливой пропагандой патриотических идей даже там, где этого не следует делать. Впрочем, возможно, в данном случае имеет место влияние глобализационных процессов, отражением которых является формирование идеала нового человека как «гражданина мира».

Среди ценностей человеческих отношений регионального уровня женщины с отрывом от мнений мужчин называют благосостояние (19.89% против 15.49%). И в этом случае они наиболее прагматичны. Для мужчин более значимыми являются: служение Отечеству, патриотизм (14.82% против 9.49%), законность (21.9% против 17.88%), безопасность (23.23% против 18.8%), права и свободы (13.94% против 10.77%). В остальных случаях наблюдается примерный паритет (не более 2%).

Две первые, наиболее значимые в рейтинге ценности регионального уровня, чаще всего упоминали в ответах респонденты 50-59 лет: справедливость (33.01%, в то время как в самой молодой группе – 24.43%), духовность и общественная мораль (23.92% против 20.36% среди молодежи). Следующим по значимости двум ценностям больший приоритет отдавали респонденты категории 40-49 лет: безопасность (32.92% против 16.6% среди самых пожилых), культура общения и вежливость (38.37% против 14.37% среди респондентов старше 60 лет).

Таким образом, анализ результатов исследования позволяет утверждать, что система ценностей белгородцев в основном однородна и пока мало подвержена влиянию процессов глобализации. Последние больше воздействуют на внешние элементы жизнедеятельности людей (образ и стиль жизни). В данном случае не вполне можно согласиться с тем, что «в структуре ценностей общественного сознания выражены инновационная и традиционная модели, а также ценности советского периода. Во всех социальных группах идет переосмысление традиционных значений, происходит активный процесс самоопре-

деления, обретения новых ценностно-смысловых ориентиров, интегративных символических образов»⁵.

Процесс переосмысления ценностей, несомненно, идет, но не так стремительно, как полагают некоторые исследователи. Однако нельзя не учитывать того обстоятельства, что формальная декларация приверженности тем или иным ценностям не снимает проблему их интериоризации и выстраиванию человеком своей жизненной стратегии в соответствии заявленным духовным образцом. В реальности (так называемое общество постмодерна) мы наблюдаем девальвацию слов, а потому человек нередко с легкостью признает значимыми для себя те или иные понятия, не считая себя обязанным соответствовать вытекающим из этого обязательствам.

Список литературы

- Пригожин, А.И. Ценности и цели [Текст] / А.И. Пригожин // Психология для руководителя. – 2008. – № 10. – С. 26-33.
- Рассади́на, Т.А. Трансформации традиционных ценностей россиян в постперестроечный период [Текст] / Т.А. Рассади́на // Социологические исследования. – 2006. – № 9. – С. 95-101.
- Савва, О главных христианских добродетелях и гордости [Текст] / Савва. – М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2004. – 189 с.
- Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество [Текст] / П. А. Сорокин; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова. – М. : Политиздат, 1992. – 542 с.
- Федотова, А.В. Факторы ценностных изменений на Западе и в России [Текст] / А.В. Федотова // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 3-23.

VALUES OF RESIDENTS OF THE BELGOROD REGION AS FRONTIER REGION OF RUSSIA

V.P. BABINTSEV¹⁾
V.B. TARABAEVA²⁾

*Belgorod National
Research University*

*¹⁾ e-mail:
babintsev@bsu.edu.ru*

*²⁾ e-mail:
tarabaeva@bsu.edu.ru*

The article affirms that for frontier regions of modern Russia controversial processes of evolution social identity are characteristic. They in many respects are defined by a condition of a valuable – semantic complex of the various layers of the population. On the basis of results of sociological research the structure of the valuable – semantic complex of residents of the Belgorod region is analysed. The authors show, that they are mostly traditional and change slightly under the influence of updating progress.

Key words: frontier region, the values, a valuable -semantic complex, social identity.

⁵ Рассади́на Т.А. Трансформация традиционных ценностей россиян в постперестроечный период // СОЦИС. 2006. № 9. С. 101.



УДК 314:908

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКОГО СОСТАВА НАСЕЛЕНИЯ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ (ЧАСТЬ ВТОРАЯ: СЕРЕДИНА XX СТОЛЕТИЯ – НАЧАЛО XXI ВЕКА)¹

В.В. БУБЛИКОВ¹
В.В. МАРКОВА²

*Белгородский
государственный
национальный исследова-
тельский университет*

¹⁾ e-mail: bublikov@bsu.edu.ru

²⁾ e-mail: veronika-markova@mail.ru

В статье рассматриваются основные этапы развития этнического состава населения Белгородской области. В послевоенный период темпы роста этнического разнообразия региона многократно возросли, что было в первую очередь обусловлено промышленным освоением ресурсов Курской магнитной аномалии и формированием на территории области двух крупных агломераций (Белгородской и Старооскольско-Губкинской). После распада СССР в Белгородскую область прибыли десятки тысяч мигрантов со всего постсоветского пространства – что также повлекло рост численности большинства этнических групп в регионе. Однако, характер расселения новых этнических сообществ в современный период, принципиально отличается от советского – теперь значительная часть этнических меньшинств проживает в сельской местности, что обуславливает закрытый характер их социальных связей. Следствием таких процессов стал неудовлетворительный уровень интеграции новых этнических сообществ, как в социокультурном, так и в социально-экономическом измерении.

Ключевые слова: этнический состав, русские, украинцы, турки, Белгородская область, интеграция меньшинств.

Послевоенный период этнического развития белгородского региона характеризовался, прежде всего, двумя процессами. Во-первых, завершением ассимиляции основной части автохтонного украинского населения². Во-вторых, ростом численности новых для региона этнических групп, формируемых за счёт активных миграционных перемещений из других регионов РСФСР и союзных республик.

Большие людские и хозяйственные потери, понесённые в ходе Великой Отечественной войны Белгородчиной, как это ни странно, не оказали значимого влияния на этнический состав населения территории. Во всяком случае эти изменения не носили того революционного характера, который они имели в предыдущее двадцатилетие 1920-30-х гг.

О трансформации этнического состава населения белгородского региона за время Великой Отечественной войны и послевоенные годы активного восстановления хозяйства, мы можем судить по данным двух переписей населения – 1939 и 1959 гг. В целом за рассматриваемый период число жителей Белгородчины (в её нынешних границах) сократилось на 15%³, что, однако несопоставимо с демографическими потерями от коллективизации и её последствий (за 1930-е гг. население этой же территории уменьшилось на четверть⁴).

Как уже было отмечено выше, в период 1940-50-х гг. завершился этап активной «политической» ассимиляции украинского населения белгородского региона, когда за

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №13-33-01204.

² Необходимо отметить, что в течение всего советского периода в белгородский регион прибывало значительное количество мигрантов – этнических украинцев, прежде всего из Украинской ССР, скорость ассимиляции которых была несколько ниже, чем коренных украинцев. Этим собственно и объясняется некоторый рост числа украинцев в позднесоветский период 1970-80-х гг. Однако, до этого времени, даже приток украинцев-мигрантов не компенсировал убыль их общего числа в регионе.

³ Рассчитано авторами по данным: РГАЭ РФ (быв. ЦГАНХ СССР), фонд 1562, опись 336, Д.Д. 966-1001 («Национальный состав населения по СССР, республикам, областям, районам»), Д.Д. 256-427 (табл. 26 «Национальный состав населения районов, районных центров, городов и крупных сельских населенных пунктов») и Демоскоп Weekly: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_59.php?reg=20.

⁴ Чугунова Н.В. Социально-демографическое развитие Белгородской области изменяющейся России. М., 2011. С. 33.

1939-1959 гг. численность украинцев сократилась в 2,5 раза (со 170 тыс. до 68 тыс. человек⁵). Большие относительные потери в результате военных событий на территории региона понесли только немцы, численность которых сократилась в 2,6 раза (рис. 1).

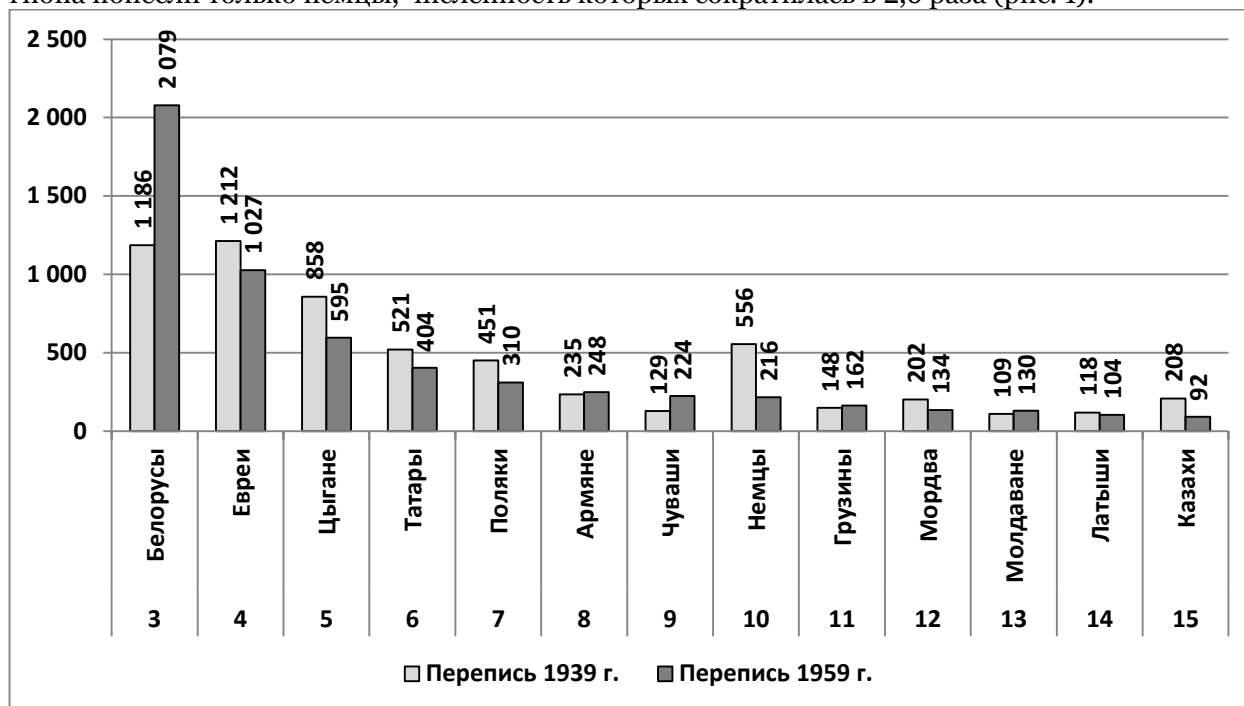


Рис. 1. Численность основных этнических групп белгородского региона (кроме русских и украинцев) по данным Всесоюзных переписей населения 1939 г. и 1959 г. (ранжированный ряд по 1959 г.), человек⁶

Кроме немцев и украинцев из крупных этнических групп, значительно уменьшилось число казахов (-56%), мордвы (-34%), поляков и цыган (-31%). Практически неизменной в составе населения белгородского региона осталась доля евреев (0,084% – в 1939 г. и в 1959 г.), что, по всей видимости, объясняется эвакуацией большей их части вглубь страны в военные годы и последующим возвращением.

Вместе с этим, в 1940-50-е гг. продолжила расти численность белорусов (+75%) и некоторых других народов (армян, грузин, молдаван, чувашей) – рис. 1. Этот прирост, обусловленный политикой перемещения кадров и трудовых ресурсов по всей территории СССР, не был замедлен даже военным периодом и первыми, тяжёлыми послевоенными десятилетиями, в которые Белгородская область продолжала оставаться малоразвитым, в экономическом отношении, аграрным регионом.

Отсутствие вплоть до 1970-х гг. на территории Белгородской области сколь-нибудь значимых «Всесоюзныхстроек», на которые, как правило, и привлекались жители других частей страны, приводило к относительно медленным темпам роста этнической дифференциации региона. Таким образом, впервые в своей истории (по крайней мере, за годы по которым имеются какие-либо статистические сведения, т.е. начиная с XVIII века) в середине XX столетия относительная численность русских в населении Белгородчины превысила 9/10, достигнув к 1959 г. 93,9%⁷.

Однако в дальнейшем, в связи с интенсификацией социально-экономического развития Белгородской области, приток трудовой силы извне резко активизировался. Осо-

⁵ Рассчитано авторами по данным: РГАЭ РФ (быв. ЦГАНХ СССР), фонд 1562, опись 336, Д.Д. 966-1001 («Национальный состав населения по СССР, республикам, областям, районам»), Д.Д. 256-427 (табл. 26 «Национальный состав населения районов, районных центров, городов и крупных сельских населенных пунктов») и Демоскоп Weekly: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_59.php?reg=20.

⁶ Там же.

⁷ В 1939 г. русские составляли 87,8% населения региона.



бое место в истории развития экономики региона занимает начало промышленного освоения на рубеже 1960-70-х гг. ресурсов Курской магнитной аномалии (КМА). Ввод в эксплуатацию двух крупнейших горно-обогатительных комбинатов (ГОКов) в Губкинском и Старооскольском районах (Стойленского ГОКа в 1961 г.⁸, Лебединского ГОКа в 1971 г.⁹), сделал Белгородскую область поставщиком железорудного сырья не только общесоюзного, но и общеевропейского значения.

Создание и развитие таких больших и высокотехнологичных для того времени предприятий, не могло идти за счёт использования только собственных трудовых резервов области. Для освоения ресурсов КМА привлекались специалисты, строители и рабочие не только из республик СССР, но и из-за рубежа. Наиболее значимыми зарубежными партнерами по разработке ресурсов КМА стали ФРГ и Болгария. Неудивительно, что массовое привлечение высококвалифицированных рабочих из этих государств повлекло рост числа немцев и болгар, проживающих в регионе, что и было зафиксировано переписями населения. Так, например численность немцев в Белгородской области возросла с 0,4 тыс. в 1970 г. до 1,1 тыс. в 1989 г., а болгар, соответственно, с 0,05 тыс. до 0,5 тыс. человек (т.е. в 10 раз) – таблица 1.

Таблица 1

Численность крупнейших этнических меньшинств в Белгородской области, по данным Всесоюзных переписей населения 1970 г., 1979 г. и 1989 г. (ранжированные ряды), человек¹⁰

Перепись 1970 г.			Перепись 1979 г.			Перепись 1989 г.		
2	Украинцы	53 767	2	Украинцы	63 362	2	Украинцы	75 145
3	Белорусы	2 685	3	Белорусы	3 820	3	Белорусы	5 097
4	Цыгане	1 092	4	Татары	1 217	4	Азербайджанцы	1 911
5	Евреи	1 071	5	Евреи	1 071	5	Татары	1 539
6	Татары	575	6	Цыгане	983	6	Армяне	1 488
7	Молдаване	500	7	Немцы	755	7	Цыгане	1 303
8	Армяне	424	8	Армяне	649	8	Немцы	1 068
9	Немцы	364	9	Узбеки	515	9	Молдаване	977
10	Поляки	318	10	Чуваши	499	10	Евреи	946
	Другие	2 335		Другие	4 718		Другие	8 356

На промышленных площадках КМА в 1970-80-е гг. работали и иностранные специалисты других национальностей – итальянцы, югославы, турки¹¹. Однако в отличие от болгар и (частично) немцев они работали не очень продолжительный период и после завершения соответствующих контрактов покинули область.

Не менее интенсивно возрастала численность и мигрантов из других частей Советского Союза, что также отражено в таблице 1. Причём этот рост охватывает практически все этнические меньшинства региона (в отличие от современных реалий, когда рост численности наблюдается только у «азиатских» и «кавказских» этнических групп, а «европейские» этнические сообщества очень быстро сокращаются). За два последних советских десятилетия (1970-80-е гг.) число белорусов возросло в 1,9 раз, молдаван в 2,0 раза, татар в 2,7 раз, армян в 3,5 раз, азербайджанцев в 17 раз!

Особо следует отметить, что в 1970-80-е гг., впервые за весь советский период, на Белгородчине существенно возросла численность украинцев: с 54 тыс. в 1970 г. до 75 тыс. в 1989 г. Однако этот прирост был обеспечен практически исключительно притоком мигрантов из Украины. Данный тезис подтверждается тем фактом, что в 1989 г. в Белгород-

⁸ Сайт Стойленского ГОК: <http://www.sgok.ru/about/history/>.

⁹ Сайт Лебединского ГОК: <http://www.metalloinvest.com/our-business/mining-segment/261/>.

¹⁰ Рассчитано авторами по данным Демоскоп Weekly: [http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_70.php?reg=30](http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_70.php?reg=30;);
[http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_79.php?reg=30](http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_79.php?reg=30;);
[http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=30](http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=30;).

¹¹ Чугунова Н.В. Население Белгородской области: проблемы и тенденции развития. Белгород, 2004. С. 43.

ской области проживало 68 тыс. уроженцев Украины¹². Остатки местного автохтонного украинского населения продолжали ассимилироваться (хотя интенсивность этого процесса по сравнению с 1930-50-ми гг. несколько сократилась).

Единственной крупной этнической группой, численность которой в позднесоветское время снизилась, стали евреи (падение численности с 1,1 тыс. в 1970 г. до 0,9 тыс. в 1989 г.) – таблица 1. Это сокращение в значительной степени было обусловлено ассимиляционными процессами, а также массовой иммиграцией евреев из СССР.

В целом рост этнического разнообразия Белгородской области в последние два десятилетия существования СССР был беспрецедентным за всю советскую историю. Общая доля этнических меньшинств (без учёта украинцев) возросла с 0,5% в 1959 г. до 1,7% в 1989 г. Важно также ещё раз подчеркнуть, что столь существенный рост численности этнических меньшинств был обусловлен, прежде всего, созданием на территории области крупнейшего горно-металлургического комплекса, потребовавшего массового привлечения кадровых и трудовых ресурсов из других регионов страны и даже из-за рубежа.

Следовательно, и распределение новых для региона этнических групп по территории области отвечало этой логике. Благодаря притоку мигрантов районами с самой полиэтничной структурой населения стали Старооскольско-Губкинская агломерация и областной центр – город Белгород. Достаточно сказать, что в 1989 г. в Старом Осколе была сконцентрирована только восьмая часть населения региона (13%), однако при этом в нём проживало 37% татар, 38% болгар и 39% немцев всей Белгородчины¹³. Как констатирует Н.В. Чугунова «в 60-е и 70-е годы строительство новых промышленных предприятий, вызванное интенсивным освоением КМА, приводит к «великому переселению народов» локального характера»¹⁴.

Интересно также отметить, что город Белгород в 1970-80 гг. стал одним из лидеров в регионе по доле украинцев, чего, если вспомнить статистику предыдущих времён, исторически никогда не было¹⁵. Так, в 1970 г. относительное число украинцев в областном центре составляло 5,9%, а в 1989 г. – 5,3%¹⁶. Такой процесс был обусловлен сочетанием двух факторов: внутрирегиональной миграцией украинцев из мест их компактного проживания (в основном на востоке области) и прибытием мигрантов-украинцев из-за пределов региона.

Трудовой характер притока мигрантов отразился и на гендерном составе этнических меньшинств. Учитывая, что основную часть новых этносов составляли молодые мужчины¹⁷ и благодаря идеологическому курсу советского правительства и коммунистической партии на построение «единой нации – советского народа», в области большое распространение получили смешанные браки. Отсутствие в нашем распоряжении статистических сведений, не позволяет привести точные данные, характеризующие массовость этого явления. Однако, по нашей оценке, среди браков, заключаемых представителями этнических меньшинств в тот период, не менее половины были смешанными¹⁸.

¹² Демоскоп Weekly: http://demoscope.ru/weekly/ssp/sng_pob_89.php?reg=35.

¹³ Рассчитано авторами по данным: Государственный архив Белгородской области, фонд Р-106, опись 6, дело № 16-117 «Материалы переписи населения 1989 года: Старооскольский горсовет и город Старый Оскол (первая очередь)».

¹⁴ Чугунова Н.В. Население Белгородской области: проблемы и тенденции развития. Белгород, 2004. С. 72.

¹⁵ Например, первая Всероссийская перепись 1897 г. зафиксировала, что в Белгородском уезде доля малороссов одна из самых низких в регионе.

¹⁶ Рассчитано авторами по данным: Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР по Белгородской области. М., 1989. С. 45-48.

¹⁷ В 1976 г. строительство Стойленского и Лебединского ГОКов было объявлено «Всесоюзной ударной комсомольской стройкой ЦК ВЛКСМ» [<http://www.sgok.ru/about/history/>], что способствовало миграции в регион именно молодёжи.

¹⁸ В постсоветский период, доля смешанных браков в регионе существенно сократилась, чему способствовало снижение гендерных диспропорций в этнических группах (например, доля мужчин в общем числе армян Белгородской области сократилась с 65% в 1989 г. до 54% в 2010 г.) и ростом напряжённости в сфере межнациональных взаимоотношений.



Таким образом, к моменту распада СССР в Белгородской области наблюдалась тенденция роста доли большинства этнических меньшинств (даже украинцев) и постепенного сокращения относительной численности крупнейшей этнической группы региона – русских. Прежде всего, этот процесс был обусловлен интенсивным промышленным развитием региона и старением «коренного» русского населения, в результате чего ещё в 1980-е гг. начала проявляться нехватка местных трудовых ресурсов.

Вместе с этим, быстрый рост численности новых для региона этнических групп был сопряжён с массовым распространением смешанных браков, причём не только формата «русский + представитель этнического меньшинства», но и «представитель одного этнического меньшинства + представитель другого этнического меньшинства»¹⁹.

Как показывает практика, дети в таких этнически смешанных семьях, вырастая в русской социокультурной среде, чаще всего идентифицируют себя русскими или, во всяком случае, воспринимают традиции и национальную культуру своих родителей, как нечто мало влияющее на повседневную жизнь в региональном социуме. Иначе говоря, смешанные браки заложили основу для быстрой ассимиляции в русской среде уже второго и, тем более, последующих поколений этнических сообществ, чьи предки прибыли в Белгородскую область в период 1970-80 гг.

Важно также отметить, что достаточно успешная, бесконфликтная интеграция новых и порой сильно отличающихся от местного населения этнических групп (по антропологическим и культурным признакам), была во многом обусловлена тем, что этнические мигранты в подавляющем большинстве пребывали в городскую среду, с полиэтничным составом, но абсолютно доминирующей русской социокультурной средой.

В противоположность советской практике, в 1990-2000-х гг. представители этнических меньшинств в гораздо большей степени предпочитают обосновываться в сельской местности. Так, например если в 1989 г. 62% азербайджанцев Белгородской области были горожанами, то в 2010 г. это число сократилось до 37%; аналогичные показатели у татар – 84% и 64%, у немцев – 83% и 60% соответственно и т.д.²⁰

Более того, можно констатировать, что в советский период уровень урбанизации среди новых этнических групп региона был существенно выше, чем у коренного русско-украинского населения, а в настоящее время, наоборот, доля горожан среди русских выше, чем у всех остальных крупных этносов области (за исключением белорусов).

Разумеется, такое качественное изменение в территориальной структуре мест проживания этнических сообществ обусловлено, прежде всего, социально-экономическими причинами. Многие из мигрантов, прибывших в трудные 1990-е гг., приезжали в Белгородскую область вынужденно – по сути, бросив или продав за бесценок своё жильё и имущество в странах Средней Азии и Закавказья. Соответственно, прибыв на Белгородчину, у них хватило средств на приобретение жилья только в сельской местности. Тем не менее, у некоторых этнических групп, вместе с обозначенной выше экономической подоплёкой, прослеживается и стремление к анклавному расселению, вызванное желанием сохранения своих этнокультурных и конфессиональных идентичностей.

Прежде всего, это характерно для турок и азербайджанцев, которые составляют ныне всего 0,3% населения региона (каждая группа); при этом, турки являются *большинством* в пяти сельских населённых пунктах Белгородской области, а азербайджанцы – в четырёх²¹. Более того, среди лиц младше 16 лет турки составляют большинство уже не в пяти, а в 14 населённых пунктах, а азербайджанцы, соответственно, в 10²². Эти цифры

¹⁹ Так, например, наше социологическое исследование «Уровень интеграции этнических меньшинств в региональном социуме», проведённое в декабре 2013 г. – феврале 2014 г. среди десяти крупнейших этнических меньшинств Белгородской области, зафиксировало немалое количество браков, заключённых в советское время между азербайджанцами и армянами, что в настоящее время в силу известных политических и конфессиональных обстоятельств, является крайне редким явлением.

²⁰ Рассчитано авторами по данным: Национальный состав населения РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1990. С. 117; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Белгородской области. Т. 4. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Белгород, 2012. С. 6-12.

²¹ Рассчитано авторами на основе базы микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.

²² Там же.

свидетельствуют не только о сформировавшейся диаспоральной структуре проживания турок и азербайджанцев в Белгородской области, но и о дальнейшем росте числа населённых пунктов, где представители этих народов будут составлять большинство уже в обозримом будущем. Для сравнения – украинцы преобладают только в двух небольших сельских населённых пунктах²³, а армяне и вовсе ни в одном поселении не составляют даже трети населения, хотя их общая численность в регионе гораздо выше, чем количество азербайджанцев и турок.

Однако вернёмся к тем процессам, которые сформировали такую структуру расселения этнических сообществ в 1990-е гг. Распад СССР вызвал огромные волны миграционных перемещений по всему постсоветскому пространству, и Белгородская область стала одним из регионов России, который «захлестнула» волна переселенцев. Так, если в 1989 г. общее количество мигрантов²⁴ в Белгородской области составляло 354 тыс. человек, то к 2002 г. их число возросло до 492 тыс. человек²⁵. Конечно подавляющее их большинство – русские переселенцы, зачастую вынужденные, из Казахстана, стран Центральной Азии, Закавказья, Украины, других регионов России. Но вместе с русскими, из-за социально-экономических проблем и вооружённых конфликтов в других частях бывшего СССР, в Белгородскую область были вынуждены переехать и несколько тысяч «этнических» мигрантов.

Несмотря на большие масштабы миграционных перемещений и обусловленную ими трансформацию этнического состава населения Белгородской области, логика изменения этнической структуры была несколько иной, чем в период 1970-80-х гг. Если в позднесоветский период наблюдался рост численности почти всех этнических меньшинств региона (хотя, разумеется, и с различной скоростью), то в постсоветский период численность растёт уже практически исключительно у этнических групп, происходящих из среднеазиатских и закавказских республик.

В это же время этнические сообщества европейского цивилизационного ареала, как правило, очень быстро сокращаются²⁶. Эта негативная динамика, графически представленная на рис. 2, прежде всего, относится к украинцам и белорусам, численность которых сократилась за 1989-2010 гг. на 44% и 36%, соответственно. Причём, если численность этнических украинцев начала сокращаться после относительно непродолжительного периода роста их числа в 1960-80-е гг., то количество белорусов вообще сократилось впервые за всё время сбора статистических сведений по этническому составу населения региона.

Причины этого сокращения очевидны – распад страны прервал регулируемые государством миграционные процессы, суть которых заключалась в активном «перемещении» трудовых ресурсов на территории Советского Союза. К тому же, относительно стабильная экономическая ситуация в Белоруссии и Украине не способствовала притоку мигрантов из этих государств. Более того, распад СССР вызвал и некоторую реэмиграцию белорусов и, в меньшей степени, украинцев из Белгородской области, когда приехавшие по распределению, на работу люди, оказавшись в России де-юре иностранцами, предпочли вернуться на свою Родину.

Быстрому сокращению числа украинцев и белорусов в Белгородской области в последние два десятилетия не в меньшей мере способствовали и ассимиляционные процессы. Мы уже много внимания посвятили этому вопросу, характеризуя фактическое «исчезновение» собственного (для белгородского региона) украинского населения в первой половине XX века. Поэтому здесь отметим, что белорусское меньшинство изначально было «обречено» на ассимиляцию, учитывая, во-первых его близость по всем социокультурным параметрам к

²³ Ещё в 1989 г. в Белгородской области насчитывалось 75 населённых пунктов, в которых украинцы являлись большинством. Кроме того, они преобладали в целом районе – Ровенском (73%). В данном случае речь идёт об «остатках» коренного украинского населения Белгородчины, которое в постсоветский период было окончательно ассимилировано (в 2010 г. доля украинцев в Ровенском районе составила всего 7%).

²⁴ Лиц, родившихся за пределами Белгородской области.

²⁵ Демоскоп Weekly: http://demoscope.ru/weekly/ssp/sng_pob_89.php?reg=35 и http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_pob_02.php?reg=1.

²⁶ Исключение составляют только немцы и молдаване, но при этом белгородские немцы – преимущественно выходцы из Казахстана и Центральной Азии.

русскому населению, а во-вторых географическую «оторванность» от Белоруссии, что усложняет возможность поддержания связей с этнической прародиной.

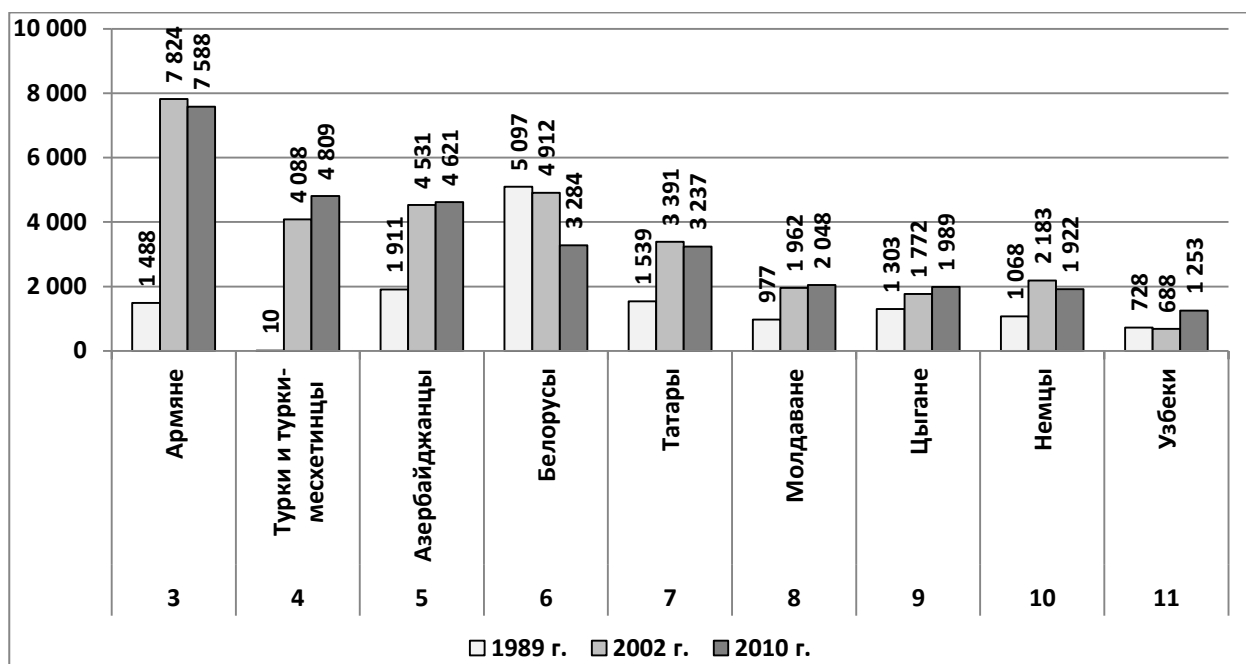


Рис. 2. Численность основных этнических групп населения Белгородской области (кроме русских и украинцев) по данным переписей населения 1989 г., 2002 г. и 2010 г. (ранжированный ряд по 2010 г.), человек²⁷

Так или иначе, но уже во втором поколении дети переселенцев из Украины и Белоруссии, вырастая в русской культурной среде, как правило, считают себя русскими, а третье и четвертое поколение очень часто и вовсе забывает о своих этнических корнях. В этой связи, можно с большой долей уверенности прогнозировать и дальнейшее сокращение числа украинцев и белорусов в Белгородской области, причём интенсивность этого сокращения вряд ли снизится, о чём свидетельствует и крайне неблагоприятная возрастная структура этих этнических групп. Так, например, доля населения старше трудоспособного возраста среди украинцев составляет 41%, а среди белорусов 49% (для сравнения – среди русских доля лиц пенсионного возраста составляет только 24%)²⁸.

Массовый приток мигрантов из Закавказья в 1990-е гг. многократно увеличил в Белгородской области число армян и азербайджанцев. Армяне, впервые в истории области, заняли к 2002 г. третье место среди наиболее многочисленных народов (в 1989 г. – 6 место). Большой приток армян начался ещё до распада СССР – в самом конце 1980-х гг. и был спровоцирован притеснением армян в Азербайджане, вооружённым конфликтом в Нагорном Карабахе, последствиями землетрясения в Спитаке и пр. Особенно много прибыло армян и азербайджанцев после бакинских погромов 1990 г., причём немалое количество приезжих составляли смешанные армяно-азербайджанские семьи, не имевшие возможности ни остаться в Азербайджане, ни переехать в Армению.

В связи с тем, что армяне, выходцы из Азербайджана имели относительно высокий уровень образования и опыт городской жизни в таких крупных промышленных центрах как Баку и Сумгаит, прибыв в Белгородскую область, они так же стремились обосноваться в городских ареалах – Белгороде и Старом Осколе. Именно этим объясняется достаточно

²⁷ Рассчитано авторами по данным Демоскоп Weekly: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=30; http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_02.php?reg=1; http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_etn_10.php?reg=2.

²⁸ Рассчитано авторами на основе базы микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.

высокий уровень урбанизованности белгородских армян – 64% (например, среди азербайджанцев в Белгородской области доля горожан составляет только 37%)²⁹. Немаловажную роль в такой структуре расселения сыграло и наличие в Белгородской области (ещё до массового притока 1990-х гг.) крупного армянского сообщества, образовавшегося в позднесоветский период во время развития горно-металлургического комплекса КМА.

Эта же логика обуславливала и существенный приток азербайджанцев в Белгородскую и Старооскольско-Губкинскую агломерации. Однако социально-профессиональный статус азербайджанских мигрантов и уровень развития территорий их выбытия, были принципиально иными, чем у армян. Только третья часть (34%) современных азербайджанцев Белгородчины, родились в самом Азербайджане, и ещё почти столько же составляют азербайджанцы – уроженцы Грузии (30%)³⁰. Грузинские азербайджанцы являются преимущественно выходцами из сельскохозяйственного региона Квемо-Картли, а основным родом их занятия, до переезда в Россию, была торговля товарами сельскохозяйственного производства³¹.

Следовательно, среди белгородских азербайджанцев гораздо выше (чем среди армян) доля лиц, происходящих из сельских территорий с более сильными традиционными устоями и нормами жизни. Азербайджанцы, переехавшие в Белгородскую область в 1990-2000-е гг., предпочитали обосноваться не в крупных городах – Белгороде, Старом Осколе и Губкине (где уже проживали общины их соотечественников, приехавших ещё в советское время), а в сельских районах Белгородчины. Таким образом, к 2010-м гг. территориями с наиболее значительной долей азербайджанцев стали Прохоровский (1,7%), Корочанский (1,3%) и Новооскольский (1,0%) районы, в то время как, например, в городе Белгороде они составляют всего 0,2%³².

Стабильно высокие темпы прироста своей общины демонстрируют в последние десятилетия и цыгане, причём достигается этот прирост, прежде всего, за счёт высокой рождаемости. Так, по среднему количеству детей цыганки в регионе уступают только турчанкам: в сорокалетнем возрасте на одну цыганку приходится 2,8 детей (например, у украинок этот показатель составляет – 1,7, а у белорусок – 1,5)³³.

Следует также отметить и чётко прослеживаемую анклавность в расселении цыган в Белгородской области. Так, с одной стороны, цыгане единственный крупный народ региона, не представленный на всей его территории (в трёх районах области в 2010 г. не было зарегистрировано ни одного цыгана), а с другой – роль «столицы» цыган Белгородчины выполняет посёлок городского типа Уразово Валуйского района (где проживает свыше трёхсот цыган)³⁴.

Кроме того, есть ещё ряд населённых пунктов, где цыгане составляют большую долю в населении, что учитывая традиционные для этого народа социальные проблемы (высокую безработицу³⁵, низкий образовательный уровень и пр.), создает на локальном уровне негативный социальный фон. Ярким примером такого рода является село Шишино Белгородского района (где цыгане составляют 30% населения), которое фактически входя в Белгородскую агломерацию, регулярно попадает в сводки местной криминальной хроники, выполняя роль неблагополучного пригорода³⁶.

²⁹ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Белгородской области. Т. 4. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Белгород, 2012. С. 6-12.

³⁰ Рассчитано авторами на основе базы микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.

³¹ См.: Сванидзе Г. Национальные меньшинства в Грузии: проблемы дефиниции и правового статуса // Центральная Азия и Кавказ. 2006. № 6. С. 169-176.

³² Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Белгородской области. Т. 4. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Белгород, 2012. С. 13-83.

³³ Рассчитано авторами на основе базы микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.

³⁴ Там же.

³⁵ В 2010 г. 64% цыган трудоспособного возраста в Белгородской области не имели работы [<http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>].

³⁶ См.: Сайт «Белгородский городской портал»: <http://vbelgorode.com/events/e28185256/>.



В данном случае следует особо подчеркнуть, что этническая концентрация плоха не сама по себе, а в связи с тем, что она консервирует социальные проблемы и препятствует интеграции этнических меньшинств в социально-экономическую и социокультурную среду. По всей видимости, отказавшись от советской практики принуждения цыган к оседлости и попытки их равномерного расселения среди иных этнических групп, региональные власти так пока и не выработали эффективных форм интеграции цыганского меньшинства.

Примерно в два раза за 1990-е гг. выросло в Белгородской области число молдаван, немцев и татар (рис. 2). Причём увеличение численности немцев и татар произошло в первую очередь благодаря массовой иммиграции из Казахстана и стран Центральной Азии. Так, например 57% немцев и 42% татар, проживавших в 2010 г. в Белгородской области, родились в этом регионе бывшего СССР³⁷. Следовательно, фактическое исчерпание миграционного источника роста численности немцев и татар (все кто мог и хотел из Казахстана и Центральной Азии уже уехали) приводит теперь к постепенному сокращению их численности, чему также способствует ассимиляция последующих поколений.

Несколько иная ситуация складывается с ростом численности молдаван, интенсивность миграции которых хотя и снизилась по сравнению с 1990-ми гг., однако продолжает оставаться на стабильном уровне. Тяжёлая экономическая ситуация в Молдавии (самая бедная страна в Европе), в совокупности с «замороженным» вооружённым конфликтом в Приднестровье, делают эмиграцию молдаван в Белгородскую область актуальной и в настоящее время.

Кроме того, молдаване в силу экономических и культурных причин, предпочитают селиться в сельской местности, где существует гораздо больше возможностей сохранения собственной этнической идентичности (65% из них – жители сельских поселений³⁸). При этом и в сельской местности они проживают не дисперсно, а концентрируясь на некоторых территориях. Так, более трёхсот молдаван (т.е. каждый шестой молдаванин Белгородской области), проживают в сёлах Прохоровского района³⁹.

Однако, самой сильной территориальной концентрацией и самыми высокими темпами роста численности в Белгородской области отличаются в настоящее время турки⁴⁰. Причём если рост их числа с 10 человек до 4,1 тыс. человек в 1990-е гг. практически полностью обусловлен миграционным фактором, то прирост на 18% за 2002-2010 гг. уже произошёл в основном благодаря естественным процессам. Так, в 2010 г. уже 38% турок региона были уроженцами Белгородской области⁴¹. Кстати, по этому показателю турки Белгородчины одна из самых «укоренённых» групп региона: из десяти крупнейших этнических меньшинств области только у цыган доля местных уроженцев выше – 58%⁴².

Вместе с тем, турки в Белгородской области – этническая группа с самым большим числом лиц, считающих родным языком свой национальный язык – 91% (например, у

³⁷ Рассчитано авторами на основе базы микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.

³⁸ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Белгородской области. Т. 4. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Белгород, 2012. С. 6-12.

³⁹ Там же. С. 66.

⁴⁰ Фактически почти все турки Белгородской области являются турками-месхетинцами (народ, выделяемый отдельно от турок при проведении переписей населения). Однако в силу недостаточной осведомлённости переписчиков, работавших при проведении переписей населения, а также возможно некоторой переориентации самих турок-месхетинцев на идентификацию себя как просто *турок*, переписи населения 2002 и 2010 гг. учли это этническое сообщество в основном как турок (в 2010 г. в Белгородской области 4665 человек назвали себя турками и 144 человека – турками-месхетинцами). Учитывая, что большинство исследователей [Ryazantsev S.V. Ethnic Migration and Condition of the Meskhetian Turks at the South of Russia. Stavropol: United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), Danish Refugee Council (DRC) 2000] сходятся во мнении, что турки и турки-месхетинцы, проживающие в России – фактически один народ, в данном исследовании все соответствующие статистические расчёты проведены по этим двум этническим группам совместно.

⁴¹ Рассчитано авторами на основе базы микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.

⁴² Рассчитано авторами на основе базы микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.

занимающих по этому показателю второе место азербайджанцев, эта доля составляет 75%, а у немцев и вовсе только 5%)⁴³. Кроме того, турки лидируют и ещё по одному лингвистическому признаку – числу лиц, не владеющих русским языком, таковых 5%⁴⁴.

Можно привести и ещё ряд статистических параметров (например, количество смешанных браков, по числу которых турки в регионе занимают последнее место), однако и вышеприведённых фактов достаточно, чтобы констатировать – турки не только самая динамично развивающаяся этническая община Белгородской области, но и самая «закрытая» (как в смысле территориального проживания, так и социальных связей с другими народами).

Наконец, учитывая высокие показатели естественного прироста, устойчивость к ассимиляции и возрастную структуру населения, можно прогнозировать, что через несколько десятилетий (скорее всего к 2040-50-м гг.) турки могут стать второй по численности этнической группой региона (превзойдя по численности армян и украинцев). Во всяком случае, в возрастной группе до 18 лет, т.е. среди детей, по общему количеству турки (1,7 тыс. человек) уже уступают только русским – рис. 3.

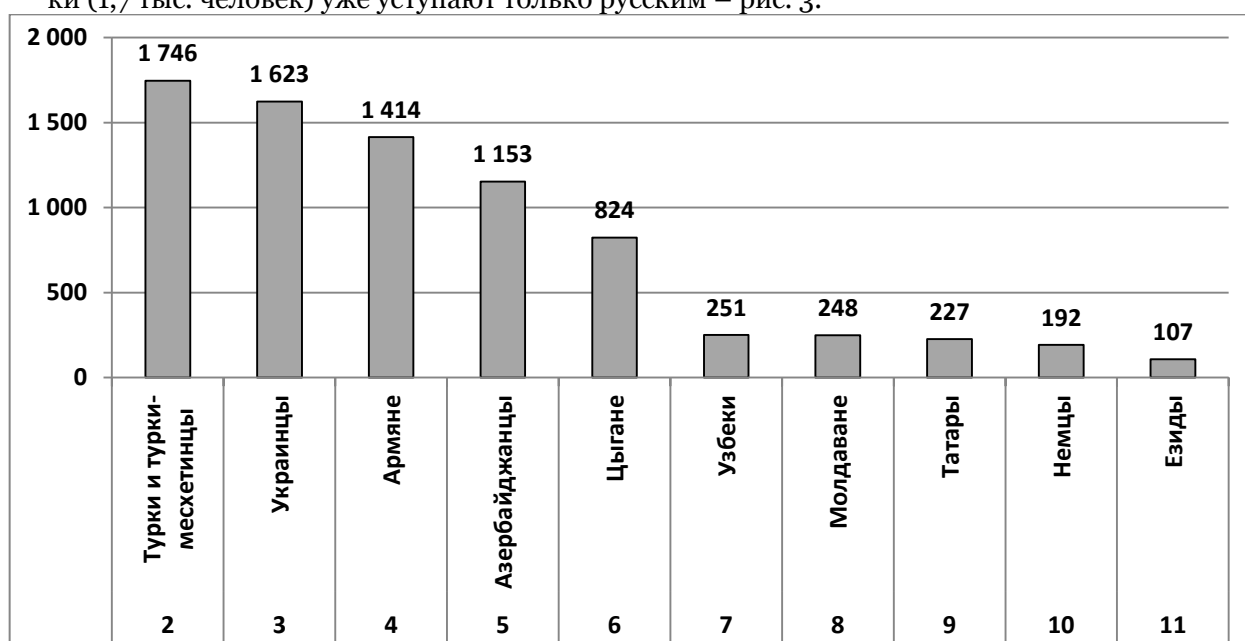


Рис. 3. Ранжированный ряд численности этнических групп Белгородской области (кроме русских) в возрастной группе до 18 лет, по данным Всероссийской переписи населения 2010 г., человек⁴⁵

Учитывая, что основным источником роста численности этнических меньшинств в Белгородской области в последние десятилетия была миграция, можно утверждать, что и в будущем этническая палитра будет во многом определяться внешними (для области) миграционными процессами. Особенно большую роль в поддержании численности этнических групп, миграция будет играть у культурно близких к местному, русскому населению народов, с высокой долей межнациональных браков и, как следствие, подверженных ассимиляционным процессам.

Прежде всего, это относится к украинцам, белорусам, немцам, татарам и молдаванам – более половины представителей этих этносов проживает в смешанных семьях. Иначе говоря, без миграционной «подпитки» извне, эти этнические сообщества в Белго-

⁴³ Рассчитано авторами на основе базы микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.

⁴⁴ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Белгородской области. Т. 4. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Белгород, 2012. С. 85.

⁴⁵ Рассчитано авторами на основе базы микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.



родской области «обречены» на ассимиляцию – некоторые более быструю, как белорусы и украинцы, другие – медленную.

Остальные этнические группы региона, причём не только такие крупные как турки, азербайджанцы, армяне, цыгане, но и некоторые малые этносы (например, езиды и курды), в силу ряда причин практически не подверженные ассимиляции, не только могут сохранить свою численность, но даже увеличить её без внешнего миграционного притока своих соплеменников. Низкий уровень межнациональных браков, территориальная концентрация в «своих» сельских населённых пунктах, в совокупности с закрытым этноконфессиональным укладом социальных связей, делает вышеперечисленные народы не только самыми перспективными с точки зрения роста их численности, но и наиболее проблемными, в смысле интеграции в региональный социум.

Обозначенные негативные тенденции этнического развития Белгородской области являются одними из ключевых препятствий на пути построения не только социально интегрированной этноконфессиональной среды, но и шире – регионального солидарного общества. Как отмечают В.П. Бабинцев и Е.В. Реутов «едва ли не самым серьёзным вызовом в настоящее время становится фрагментация социокультурного пространства регионального сообщества, утрата им нормативно-ценностного и духовного единства»⁴⁶, что в совокупности с процессом этнической анклавизации регионального социума, ставит под вопрос возможность его дальнейшего развития.

В этой связи, представляется крайне необходимым нахождение новых путей интеграции этнических сообществ, причём с обязательным учётом социокультурных, конфессиональных и социально-экономических особенностей каждой этнической группы. Особое внимание необходимо уделить депрессивным (в демографическом и социально-экономическом смысле) сельским территориям, где этнические меньшинства часто «вытесняются» не только в социокультурное гетто, но и на социальную периферию, становясь объектом потенциального деструктивного воздействия со стороны преступного мира и экстремистских группировок этнического и религиозного толка.

Список литературы

1. РГАЭ РФ (быв. ЦГАНХ СССР), фонд 1562, опись 336, Д.Д. 966-1001 («Национальный состав населения по СССР, республикам, областям, районам»), Д.Д. 256-427 (табл. 26 «Национальный состав населения районов, районных центров, городов и крупных сельских населённых пунктов»).
2. Сайт Демоскоп Weekly: <http://demoscope.ru/weekly/pril.php>.
3. Чугунова Н.В. Социально-демографическое развитие Белгородской области изменяющейся России. М.: ГЕОС, 2011. 140 с.
4. Сайт Стойленского ГОК: <http://www.sgok.ru/about/history/>.
5. Сайт Лебединского ГОК: <http://www.metalloinvest.com/our-business/mining-segment/261/>.
6. Чугунова Н.В. Население Белгородской области: проблемы и тенденции развития. Белгород: ИПЦ «Политерра», 2004. 124 с.
7. Государственный архив Белгородской области, фонд Р-106, опись 6, дело № 16-117 «Материалы переписи населения 1989 года: Старооскольский горсовет и город Старый Оскол (первая очередь)».
8. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР по Белгородской области. М.: Государственный комитет СССР по статистике, 1989. 277 с.
9. Национальный состав населения РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М.: Республиканский информационно-издательский центр, 1990. 747 с.
10. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Белгородской области. Т. 4. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Белгород: Белгородстат, 2012. 137 с.
11. База микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.: <http://std.gmcrossdata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.
12. Сванидзе Г. Национальные меньшинства в Грузии: проблемы дефиниции и правового статуса // Центральная Азия и Кавказ. 2006. № 6. С. 169-176.
13. Сайт «Белгородский городской портал»: <http://vbelgorode.com/events/e28185256/>.

⁴⁶ Бабинцев В.П., Реутов Е.В. Региональное солидарное общество – утопия или проект? // Власть. 2011. № 5. С. 19.

14. Ryazantsev S.V. Ethnic Migration and Condition of the Meskhetian Turks at the South of Russia. Stavropol: United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), Danish Refugee Council (DRC) 2000.

15. Бабинцев В.П., Реутов Е.В. Региональное солидарное общество – утопия или проект? // Власть. 2011. № 5. С. 19.

FORMATION OF THE ETHNIC COMPOSITION OF BELGOROD REGION (PART TWO: MID XX CENTURY – BEGINNING OF XXI CENTURY)

The article considers the main stages of the ethnic composition of the Belgorod region. After World War II, the growth rate of the ethnic diversity of the region repeatedly increased, which was primarily due to the industrial development of the resources of the Kursk Magnetic Anomaly and the formation in the region two large agglomerations (Belgorod and Stary Oskol–Gubkin). After the collapse of the USSR in the Belgorod region arrived tens of thousands of migrants, which also led to growth of the majority ethnic groups in the region. However the nature of the settlement of new ethnic communities in modern times is fundamentally different from the Soviet period. Now a big part of the ethnic minorities live in rural areas, which leads to the closed nature of their social relations. The consequence of such processes has become an unsatisfactory level of integration the new ethnic communities, both in socio-cultural and socio-economic dimension.

Keywords: ethnicity, Russians, Ukrainians, Turks, Belgorod region, integration of minorities.

V.V. BUBLIKOV¹
V.V. MARKOVA²

*Belgorod National Research
University*

¹*e-mail: bublikov@bsu.edu.ru*

²*e-mail: veronika-
markova@mail.ru*



УДК: 316.42:35

СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА КОРПОРАЦИИ

Л.Я. ДЯТЧЕНКО¹
М.М. ОЗЕРОВА²

*Белгородский государственный
национальный исследовательский
университет*

¹⁾ e-mail: Djatchenco@bsu.edu.ru

²⁾ e-mail:
ozerovamargarita@rambler.ru

В статье рассматривается понятие корпорация, которое презентуется как объединение индивидуальности личности и корпоративной целостности для результативного действия в рамках единого социального континуума. Каждый участник корпорации как личность с определёнными характеристиками формирует социологическую идентичность, а его поведение характеризуется в свою очередь социальной основой: статус, занимаемая должность, материальные ценности, респектабельность, образование, интеллигентность. В нашей же работе мы рассматриваем данный термин как символ целостности, надындивидуальности и духовного единства её сотрудников.

Ключевые слова: корпорация, корпоративное единство, корпоративные участники.

Рассматривая корпоративную коммуникацию, следует проанализировать сущность данного понятия. Сама по себе она представляет собой определённую систему взаимодействий внутри конкретного объединения. Данное понятие состоит из двух частей. Рассмотрим поподробнее первую часть, то есть прилагательное «корпоративное», а также основное существительное, от которого оно образовано – корпорацию.

В исторической ретроспективе корпорации как специализированные институты возникли ещё в Древнем Риме. Тогда это были профессиональными объединениями, предусматривающими групповое правление, то есть функции управления сосредоточены в руках профессиональных управляющих. Таким образом, корпорации в то время выступали как жизненный уклад, форма существования, организационная общность. Их целью было не кооперация сил ради увеличения производительности в какой-то определённой отрасли хозяйства, корпорации создавались для духовного объединения людей, их моральной общности, самоидентификации её членов внутри корпорации. Такое единство профессии перерастает в единство общего замысла, одну цель у всех участников.

Корпорация – это объединение индивидуальности личности и корпоративной целостности для результативного действия в рамках единого социального континуума. Рассматривая корпорацию и корпоративную солидарность, Е.А. Коршунова отмечает: «Чтобы корпорация успешно функционировала, в ней должны быть заняты работники, которые усвоили принятые образцы поведения, совпадающие с потребностями и ориентациями корпорации. Корпорация – это связь собственных ценностей с обществом как таковым, как целостным образованием»¹. Каждый участник корпорации, как личность с определёнными характеристиками, формирует социальную идентичность, а его поведение характеризуется в свою очередь социальной основой: статус, занимаемая должность, материальные ценности, респектабельность, образование, интеллигентность.

И.С. Шиткина в книге «Корпоративное право» трактует данное понятие следующим образом «Корпорация в узком и наиболее употребимом значении – коммерческая организация, для достижения цели которой необходимо соединение усилий нескольких участников (членов), уставный капитал которой поделён на определённые доли»².

Т.В. Кашанина интерпретирует корпорацию как «коллективное образование, организация, признанная юридическим лицом, основанная на объединённых капиталах (добровольных взносах) и осуществляющая какую-либо социально полезную деятельность»³.

¹ Коршунова Е.А. Корпорация и корпоративная солидарность: традиции, подходы, российская действительность // Экономическая социология. 2002. Т.3.№ 1, С.87

² Шиткина И.С. Корпоративное право: учебник/ под. ред. И.С. Шиткиной, М.: Волтерс Клувер, 2008. – С. 12.

³ Кашанина, Т.В. Корпоративное право: учебник/Т.В. Кашанина. – 5-е изд., перераб. и доп. – М.: Издательство Юрайт; Высшее образование, 2010. – С. 8.

А.Ю. Моляков в своём диссертационном исследовании пишет: «Государственная корпорация как субъект рыночной экономики» рассматривает государственную корпорацию, которая «представляет собой сложную межотраслевую организацию для решения общественно-значимых задач, обладающую признаками как современной корпорации, так и государственного предприятия и совмещающую корпоративное управление с принципами функционирования государственных структур»⁴.

Отметим, что понятие «корпорация» рассматривается весьма многогранно. Одни считают его синонимом слова организация, то есть рассматривают как юридическое лицо, созданное для определённых деловых целей, другие – как закрытое общество, защищающее свои интересы, в основном профессиональные и борющееся за них, третьи рассматривают данное понятие как группу лиц, которая действует в интересах государства, четвёртые – как многоуровневую структуру с определённой иерархией и системой взаимосвязей. Но практически все определения трактуют данный термин однозначно, отличие заключается лишь в различном его преломлении, в зависимости от науки или той сферы, в которой он рассматривается.

Сейчас всё чаще и чаще входит в употребление производные от слова «корпорация»: корпоративность, корпоративный, корпорационный. Тем самым подчёркивается сплочённость, коллективность, дружелюбность, заинтересованность в общем деле, а некоторые особенности корпорации как организации в таком случае стираются, например, объединение капиталов совета директоров. Эти производные рассматривают как символ единения, справедливости и честности.

Таким образом, корпорация характеризуется несколькими отличительными признаками:



Рис. Отличительные признаки корпорации

⁴ Моляков, А.Ю. Государственная корпорация как субъект рыночной экономики: автореф. дис. ... канд. экон. наук / А.Ю. Моляков. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2011. – С. 7.



1. Корпоративное единство. Оно характеризуется как интеграция лиц, созданная, для достижения корпоративных целей совместными усилиями, то есть объединением труда. Единство в корпорации определяется сплочённым коллективом, который конструктивно взаимодействует друг с другом в доброжелательной и благоприятной атмосфере. Оно позволяет коллективу почувствовать себя не только носителями, но и активными агентами корпоративных целей, норм и ценностей. Такими социальными агентами мы будем рассматривать людей, которые производят и формируют те или иные нормы и ценности определённой социальной системы и влияют на социальную структуру определённой группы (в нашем случае в качестве такой группы у нас выступает организация). Социальные агенты являются представителями социального и культурного контроля, координируют действия субъектов с окружающим социальным пространством.

2. Корпоративный характер управления. Грамотное управление – основополагающий фактор, который влияет на увеличение эффективности и повышение конкурентоспособности компании. Без наличия организованной структуры, которая определяет взаимоотношения между руководителями, управляющими менеджерами, рядовыми сотрудниками и другими заинтересованными лицами, вряд ли можно говорить о развитии и прогрессе организации. Корпоративное управление обеспечивает справедливое распределение результатов деятельности между всеми сотрудниками, учитывая их вклад.

3. Нацеленность на общий результат. Главное – ставить перед компанией и своими подчинёнными понятные, достижимые цели, тогда коллектив сделает всё возможное, чтобы её выполнить. Для этого мало заинтересовать сотрудников, зарядить их энтузиазмом и энергией, необходимо ещё мотивировать персонал для того, чтобы при возникновении препятствий они смогли найти новый способ для решения той или иной задачи, привлекать дополнительные ресурсы, если этого требует ситуация, чтобы поставленная цель была выполнена в кратчайшие сроки. Для того, чтобы сформировать у сотрудника нацеленность на общий результат необходимо не только морально мотивировать его верой в достижение профессионального успеха, но и выделить определённые критерии, по которым можно измерить уровень достигнутых результатов.

4. Обособленность, фиксированное количество участников. Этот принцип может оказывать как положительное, так и отрицательное воздействие на деятельность организации. Всё будет зависеть от грамотного управления руководителя и менеджеров. С одной стороны, такая обособленность всегда будет способствовать объединению сотрудников, автономии организации, её независимости, с другой – такая закрытость характеризуется ригидностью, а также существенно обедняет альтернативность социальных взаимодействий и ситуаций, которые смогли бы содействовать многогранному развитию сотрудников как личностей.

5. Участники корпорации как субъекты корпоративных отношений являются носителями традиций, духовных ценностей, норм, прав, обязанностей как по отношению к корпорации, так и друг к другу. Такая корпоративная идеология может выступать мощным инструментом для формирования мировоззренческого базиса организации, осознания сотрудниками своей цели пребывания на своём рабочем месте. Именно сотрудники выстраивают и формируют корпоративные ценности, нормы, систему коммуникаций. Корпоративные отношения являются проекцией общего мировосприятия. В конечном итоге, такая внутренняя интеграция, способствует не только динамичному развитию организации, но и формированию общечеловеческих нравственных ценностей, норм и правил у её сотрудников.

6. Преданность, лояльность к своему делу. Уровень лояльности представляет собой показатель, отражающий соотношение степени удовлетворённости работников и организации качеством деятельности, предоставляемыми условиями труда, материальным и моральным вознаграждением и многими другими факторами. Лояльность определяет степень доверия подчинённых своим руководителям и является интегральной характеристикой трудового поведения сотрудников компании в целом. Преданность персонала – результат процесса самоидентификации сотрудника с предъявляемым образом организации об идеальном сотруднике, который полностью

соответствует её миссии и целям. Лояльные сотрудники всегда готовы проявить инициативу, предложить инновационное решение проблемы, они дисциплинированы, терпимы и всегда готовы развиваться. Все эти качества они проявляют как дань уважения и верности своей компании, а не из-за страха потерять работу. Лояльные сотрудники будут делать всё возможное: использовать все свои силы, знания, умения и навыки для достижения наиболее эффективного результата. Стоит отметить, что лояльность бывает не только реальная, действительная, но и демонстративная (внешняя). Выявить это сможет только оценка уровня личного вклада сотрудника в общее дело компании или же такой показатель как «текучесть» кадров. Нелояльность может проявляться как в скрытых формах (например, сотрудник компании Mazda купил себе автомобиль марки Audi), так и в открытых формах – бунт, забастовки, прямое неповиновение общепринятым в данной организации правилам и законам. В настоящее время довольно сложно сформировать у сотрудников лояльность к предприятию, так как все люди действуют ради собственных интересов. Им трудно привить корпоративные нормы, правила и ценности, если они противоречат их собственным. Но именно в нахождении общего интереса между сотрудниками и организацией и состоит главная цель формирования преданности в организации, так как только лояльность сотрудников позволит компании выстоять в тяжёлые, кризисные моменты и сохранить конкуренцию на высоком уровне.

Объединив все вышесказанные признаки в единую картину, можно определить идеальную корпорацию как обособленное единство лояльной группы участников-носителей корпоративных ценностей с единой миссией, целями, установками, принципами, которые нацелены на общий результат. Но, как показывает практика, очень сложно достигнуть максимального результата по всем критериям. Корпоративная составляющая в организации может сказываться как положительно, так и отрицательно. Она может способствовать как единению и сотрудничеству участников, так и резкому отделению корпорации от общественных норм, которые интегрируют социальное общество и позволяют сплотить его с помощью общечеловеческих принципов и ценностей.

Таким образом, с нашей точки зрения корпорация выступает в качестве символа целостности, надындивидуальности и духовного единства, а не правового статуса организации. Она становится определённым ориентиром в окружающем мире, основой для возникновения чувства защищённости и безопасности, которая удовлетворяет потребность в чувстве принадлежности к социальной группе.

Список литературы

1. Коршунова Е.А. Корпорация и корпоративная солидарность: традиции, подходы, российская действительность [Текст]/Е.А. Коршунова// Экономическая социология. – 2002. – Т.3. № 1. – С.87-110.
2. Шиткина И.С. Корпоративное право: учебник [Текст]/ под. ред. И.С. Шиткиной. – М.: Волтерс Клувер, 2008. – 648 с.
3. Кашанина, Т.В. Корпоративное право: учебник [Текст] / Т.В. Кашанина – М.: Издательство Юрайт; Высшее образование, 2010. – 899 с.
4. Моляков, А.Ю. Государственная корпорация как субъект рыночной экономики [Текст]: автореф. дис. ... канд. экон. наук / А.Ю. Моляков. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2011. – 19 с.

SOCIAL NATURE OF THE CORPORATION

L.Y. DYATCHENKO¹
M.M. OZEROVA²

*Belgorod National
Research University*

¹⁾ e-mail: djatchenco@bsu.edu.ru

²⁾ e-mail: ozeroвамargari-ta@rambler.ru

The article considers the concept of the corporation, which is represented as the union of the individual personality and corporate integrity for effective action within a unified social continuum. Each corporate participant as a person with certain characteristics forms sociological identity and his behavior is characterized by a social basis: the status, hold position, wealth, respectability, education, intelligence. In this paper we consider the term as a symbol of integrity, over-individuality and spiritual unity of employees.

Key words: corporation, corporate unity, corporate members.



УДК 316.334.55

ФАКТОРЫ РИСКА ПРИ ФОРМИРОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА НА СЕЛЕ

Г.В. БРАЖНИК¹⁾
Н.В. ШЕВЧЕНКО²⁾

*Белгородский
государственный
национальный
исследовательский
университет*

¹⁾ e-mail: bsaa-brazhnik@mail.ru

²⁾ e-mail: Nshevchenko@bsu.edu.ru

В статье рассматривается роль социального капитала в развитии сельского социума. Выявляются условия формирования и воспроизводства социального капитала современного российского села. Актуализируется вопрос о возможности наращивания социального капитала села. Выявляются факторы риска при формировании социального капитала на селе и дается их характеристика.

Ключевые слова: социальный капитал, сельское общество, воспроизводство социального капитала, российское крестьянство.

Для социального развития современного российского села особую актуальность приобретают вопросы формирования и воспроизводства социального капитала сельского населения России, что обусловлено рядом факторов:

- социальный капитал выступал в качестве неотъемлемого элемента бытия селян;
- модернизационные процессы на селе существенно ослабили интегративные связи, создав вариант ситуации «распада связи времен»;
- в последнее время существенно усиливается поликультурный характер сельского социума, что стимулирует его конфликтогенность;
- осознание наличия серьезных проблем, возникающих в процессе формирования и воспроизводства социального капитала сельских жителей, заставляет акторов, действующих в социальном пространстве села, искать возможности его корректировки и оптимизации на основе развития культуры доверия, чаще всего уже за пределами сельской местности.

Под социальным капиталом мы понимаем комплекс ресурсов человека, группы или общества в целом, которые формируются и воспроизводятся при условии принятия субъектом интегрирующих с референтным окружением ценностей, соблюдения им значимых для взаимодействующих индивидов норм, обеспечивающих установление взаимного доверия и конвертирующихся в виде институтов и практик (способов, технологий), обеспечивающих достижение жизненных целей.

При этом формирование и воспроизводство социального капитала рассматриваем как процесс аккумуляции человеком, группой людей складывающихся на основе когерентности габитусов социальных связей и отношений, конвертирующихся в технологии, обеспечивающие достижение жизненных целей.

При исследовании формирования и воспроизводства социального капитала целесообразно выделять условия реализации этих процессов, характерные для конкретных групп. По нашему мнению, к числу важнейших условий в отношении сельского населения России следует отнести: изначально крестьянскую природу данной социальной группы; повседневный жизненный уклад, складывающийся под влиянием актуальных социальных процессов, современную культурную среду.

Рассматривая процесс формирования социального капитала на селе, мы исходим из того, что современные селяне – в большинстве своей – прямые потомки российского крестьянства, представлявшего собой особый социокультурный феномен, большую социальную группу, существование которой изначально ориентировано на постоянное воспроизводство социального капитала и поддерживалось им. Выход из крестьянской среды всегда означал более или менее полную и последовательную утрату традиционных связей, а кризис крестьянской культуры, прежде всего, был кризисом социального капитала, то

есть ценностей, норм и институтов, совместным действием которых создаются ресурсы, поддерживающие статус личности, обеспечивающие достижение ею жизненного успеха.

Крестьянские традиции в той или иной мере поддерживались в процессе функционирования советских колхозов, в которых преимущественно административно-экономическими методами формировался и воспроизводился социальный капитал. Правда, административно-экономический подход деформировал саму идею социальной интеграции на основе доверия и взаимного признания, но, хотя и принудительно, не позволял окончательно разрушиться традиционным связям и отношениям.

Очевидно, в настоящее время следует констатировать, что традиционного крестьянства с его ярко выраженной доминантной установкой на воспроизводство социального капитала более не существует. В сознании сельских жителей сохранились лишь некоторые инерционные образы некогда распространенных социокодов поведения, включающих в себя технологии формирования и использования социального капитала. Но они все более разрушаются в результате глобальных реформ аграрного производства и – соответственно – уклада жизни.

А. Крисанов, указывая на развитие данной тенденции, подчеркивает: «Национальное самосознание современной России почти не связано с пониманием и признанием ее совсем недавней «крестьянственности»¹. Негативное влияние процесс «раскрестьянивания» оказал, прежде всего, на степень проявления коллективистских традиций в жизни сельских жителей. Опираясь на результаты социологических исследований, В.П. Бабинцев и Н.М. Ечин, в частности, заключают: «Полученные результаты ... свидетельствуют о кризисе, переживаемом сельским сообществом, о распаде устойчивых коллективистских, по своей сути, взаимоотношений и связей, складывавшихся веками. Эти связи не были до конца разрушены в ходе многочисленных катаклизмов конца прошлого и нынешнего столетий. Но оказались подорванными в течение считанных лет – с конца 80-х – до конца 90-х гг. XX столетия»².

Таким образом, крестьянская природа сельского населения России оказывает все менее значимое влияние на формирование и воспроизводство социального капитала данной группы.

Решающее значение в этом процессе все более играет повседневный жизненный уклад, сформировавшийся в ходе преобразований аграрного производства и села в целом, которые проводились без наличия ясной стратегии, характеризовались непоследовательностью и привели к довольно противоречивым результатам.

Несколько лет назад саратовский исследователь П.П. Великий выделил ряд последствий аграрных реформ, которые, по нашему мнению, существенно влияют на социальный капитал сельских жителей: «1) хозяйственные результаты получены не там, где проектировалось (не в коллективных хозяйствах, а в ЛПХ)³; 2) социальные: наряду с появлением чувства социальной изолированности, отстраненности, ухудшением морально-психологического самочувствия появились элементы некой гражданственности (самостоятельные контакты с агентами рынка, навыки сбыта продукции, понимание экономического расчета, упущенной выгоды, прибыли); 3) духовные: появление ярко выраженной надежды на себя, уверенности в своих силах, оценка роли партнеров, государства; 4) социоструктурные: обозначились контуры границ между группами, выигравшими от приватизации: некоторым семьям досталась плодородная земля, техника, другие преимущества плюс личное трудолюбие, усердие, умение «крутиться»⁴.

Реформы создали качественно новые, нежели еще 20 – 25 лет назад условия для формирования и воспроизводства социального капитала.

¹ Крисанов А.А. Русская национальная идея и исторические судьбы русского крестьянства // Национальная идея в контексте российской ментальности. Орел, 2004. С. 47.

² Бабинцев В.П., Ечин Н.М. Ценностный мир современного российского крестьянства // Крестьянство в исторической судьбе России. М., 2001. С. 553.

³ С 2013 года к числу важнейших хозяйственных последствий для российского села следует отнести вступление страны в ВТО, следствием которого стало резкое обострение конкуренции на аграрном рынке.

⁴ Великий П.П. Российское село в условиях новых вызовов // СОЦИС. 2007. № 7. С. 60.



Во-первых, произошло сокращение потребности в социальном капитале, основной причиной которой стала люмпенизация и маргинализация значительной части сельского населения, оказавшегося в категории малообеспеченных и нуждающихся. Опираясь на результаты общероссийских исследований М.К. Горшков пишет, что «67% собственно малообеспеченных и 75% нуждающихся из числа работающего населения страны сосредоточены в малых городах и селах»⁵.

Нужда и бедность, сокращая человеческие ресурсы, создают крайне неблагоприятные условия для формирования и воспроизводства человеческого капитала селян, поскольку, с одной стороны, дискредитируют в их глазах ценности, способные стать базовыми для интеграции и взаимодействия (человек сосредоточивается на потребностях более низкого уровня); с другой стороны, формируют у социальных акторов комплекс собственной неполноценности, неспособности возместить контрагенту усилия, затраченные на поддержку. При этом принципиально меняются традиционные модели взаимоотношений в сельской среде. В.И. Староверов характеризует происходящие изменения следующим образом: «Если вся предшествующая история развития России представляла собой более-менее последовательную цепь вовлечения во всеединство общественного бытия всех сословий и социальных слоев самой далекой крестьянской глубинки, то сегодня наметилась обратная тенденция социальной дезинтеграции страны, особенно рельефно проявляющаяся именно в деревне. Это выражается не только в том, что в ее социокультурном пространстве все больше становится, как уже показано, вытесняемых из системы общественных связей маргинальных и люмпенизированных людей, но и в резком снижении социально-культурных контактов между «нормальными» гражданами»⁶.

Во-вторых, мы наблюдаем изменение ценностно-смысловой основы формирования социального капитала. Наиболее продуктивным вариантом его формирования является опора на коллективистские ценности – доверие, справедливость, патриотизм, солидарность, детерминирующие консолидирующий габитус контрагентов. Однако значение их стало снижаться еще в 90-е годы. Белгородские социологи уже в то время отмечали, что «на первый план в структуре ценностей селян выдвигаются материальное благополучие, индивидуальные ценности здоровья и семейных отношений. Снижается значение духовных ценностей, ценностей общения»⁷. Процесс ценностно-смысловых модификаций в сознании сельского населения стимулировался разрушением коллективных (во многих случаях квазиколлективных) форм хозяйствования и дискредитацией общественных идеалов, особенно болезненно переживаемой крестьянами, сохранявшими традиционную веру в их необходимость и возможность, даже вопреки утилитарным практикам социальной деятельности.

Безусловно, на основе индивидуалистических ценностей вполне возможно формирование и воспроизводство социального капитала также возможно, что, собственно говоря, и имеет место в современной деревне. Но такой тип капитала способен порождать (и нередко порождает) социальные конфликты как результирующие противостояния групп с противоположными ценностно-смысловыми установками. Развитие событий позволяет прогнозировать нарастание конфликтности, в том числе и за счет увеличения масштабов этнической миграции в сельскую местность⁸. При этом нельзя не учитывать,

⁵ См.: Доходы, расходы и потребление домашних хозяйств в 2007 г. (по итогам выборочного обследования бюджетов домашних хозяйств). М., 2008; Доходы, расходы и потребление домашних хозяйств в 2012 г. (по итогам выборочного обследования бюджетов домашних хозяйств). М., 2013.

⁶ Староверов В.И. Результаты либеральной модернизации российской деревни // СОЦИС. 2004. № 12. С. 73.

⁷ Бабинцев В.П., Ечин Н.М. Ценностный мир современного российского крестьянства // Крестьянство в исторической судьбе России. М., 2001. С. 553.

⁸ В частности, в Белгородской области мигранты все чаще ориентируются на проживание в селе, а не в городе. Так, если в 1989 г. 62% азербайджанцев Белгородской области были горожанами, то в 2010 г. это число сократилось до 37%; аналогичные показатели у татар – 84% и 64%, у немцев – 83% и 60% соответственно и т.д. – Рассчитано по данным: Национальный состав населения РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1990. С. 117; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Белгородской области. Т. 4. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Белгород, 2012. С. 6-12.

что отличающиеся от коренного населения этнические мигранты, как правило, обладают более солидным по сравнению с «аборигенами» социальным капиталом, с одной стороны, замыкающимся на клановые связи, с другой стороны, на вертикально организованные структуры, чья поддержка обеспечивается материальными и нематериальными способами, и используют его в конкуренции с соседями. Социологи отмечают, что уже сегодня «во многих муниципалитетах, особенно вымороченных, местная власть взаимодействует с мигрантами эффективнее, чем с коренным населением. Причины называются очевидные: приезжие, претендующие на общины с местными ресурсами, действуют так, как не могут местные – они покупают доступ к ресурсам у их официальных распорядителей. Местных жителей сдерживает общественное мнение, круговая порука и психологическая неготовность вступить в такие отношения с представителем власти»⁹.

В-третьих, наблюдается переориентация селян на вертикальные и все чаще внешние связи, являющаяся следствием отмеченного ниже осознания дефицита ресурсов, которыми располагают равнозначные или соизмеримые по статусу контрагенты. Современный сельский житель более или менее отчетливо понимает, что родственники и знакомые, проживающие рядом с ним, даже при наличии своего желания, вряд ли способны оказать ему эффективную помощь и поддержку в достижении успеха, а особенно в трудной жизненной ситуации. Вполне естественно, не отрицая важности семейно-родственной поддержки, он начинает либо полагаться только на себя, либо ищет покровительство вертикально интегрированных структур, как правило, рассчитывая на неформальные связи. Наиболее оптимальным в данной связи выглядит продвижение родственников в структуры управления и использование их возможностей.

Акцент на неформальные отношения чаще всего определяется низким уровнем доверия большинству общественных институтов, прежде всего, государству. Имеет место и третья позиция, заключающаяся в разочаровании в жизни и в утверждении невозможности что-либо изменить. Отмечая распространенность такой установки, выявленной по результатам социологических исследований, Б.Г. Акчурин пишет: «Значительная часть сельского населения Башкортостана постоянно или периодически чувствует беспомощность и невозможность изменить в жизни что-либо»¹⁰. Неизбежным следствием подобных настроений является распространение алкоголизма и наркомании, суицидальных настроений.

В-четвертых, на селе имеет место элиминация фактора «земли» из процесса межличностного и межгруппового взаимодействия. Наличие этого фактора можно рассматривать, на наш взгляд, как одну из главных особенностей процесса формирования и воспроизводства социального капитала сельского населения в России, для которого было типично объединение посредством земли¹¹. В течение, практически, всей истории России земля рассматривалась крестьянами не только как объект трудовой деятельности, но как сила, определяющая все формы предметно-практического и духовного бытия человека. Она имела сакральный характер и обладала властью над личностью, определяя значение которой, Г.И. Успенский писал: «А тайна эта (тайна земли – Г.В.) поистине огромная и, думаю я, заключается в том, что огромнейшая масса русского народа до тех пор и терпелива и могуча в несчастиях, до тех пор молода душою, мужественно-сильна и детски-кротка – словом, народ который мы любим, к которому идем за исцелением душевных мук, – до тех пор сохраняет свой могучий и кроткий тип, покуда над ним царит власть земли, покуда в самом корне его существования лежит невозможность послушания ее повелений, покуда они властвуют над его умом, совестью, покуда они наполняют его существование ... Оторвите крестьянина от земли, от тех забот, которые она налагает на него,

⁹ Кордонский С.Г., Плюснин Ю.М., Крашенинникова Ю.А., Тукаева А.Р., Моргунова О.М., Ахунов Д.Э., Бойков Д.В. Российская провинция и ее обитатели (опыт наблюдения и попытка описания) // Мир России. 2011. № 1. С. 13.

¹⁰ Акчурин Б.Г. Духовное здоровье сельского населения Башкортостана // СОЦИС. 2001. № 12. С. 107.

¹¹ Разумеется, это не означает, что в ряде случаев земля выступала и в качестве источника конфликтов. Однако конфликты не являлись определяющим началом в отношениях в крестьянской среде.



от тех интересов, которыми она волнует крестьянина, – добейтесь, чтобы он забыл «крестьянство», – нет этого народа»¹².

В ходе российских реформ произошло именно то, о чем писал Г.И. Успенский, – сельское население в своем абсолютном большинстве было лишено земли. Она все более сосредоточивается в агрохолдингах. Так в Белгородской области в их владении находится более трети земель. Кроме того, ко второй половине десятых годов XXI в области функционировало 37 агрофирм, занимавших 581000 га пахотной земли¹³. Земля, от которой все больше отчуждается житель села, перестала выступать в качестве консолидирующего начала общественной жизни, утратила свое сакральное значение и отныне уже не может считаться фактором формирования и воспроизводства социального капитала.

Таким образом, конструируемый в результате российских реформ жизненный уклад сельского населения существенно меняет характер его социального капитала. При этом большинство изменений носит ярко выраженный негативный характер. Однако нельзя не отметить, что нестабильная социальная среда, продуцирующая комплекс новых рисков и угроз, стимулирует усиления личности по актуализации ресурсов, накопленных за счет интеграции в референтную среду, побуждая использовать их не только при решении проблемы элементарного выживания, но и самореализации. Наличный социальный капитал человека и группы все реже остается потенциальным, сама жизнь заставляет его актуализировать. Способность к этому в значительной степени зависит от самого субъекта социального действия. Но, к сожалению, в большинстве своем сельские жители не готовы к активной жизнедеятельности в условиях некалькулируемого риска.

Ситуацию принципиально не меняют попытки реанимировать традиционные культурные образцы в виде возрождения народной культуры (фольклорные коллективы, национальные обычаи, праздники), которая более или менее последовательно стимулируется местной властью. Однако, во-первых, размывание крестьянской природы сельского населения лишает эту культуру прочного основания; во-вторых, она все более воспринимается в ее ритуальной ипостаси, не связанной с повседневной жизнью (а подлинная культура предполагает подобную органическую связь); в-третьих, в развитии народной культуры существенно выражен чисто конъюнктурный аспект. Будучи оторванной от социальных реалий, народная культура, скорее, будирует некие воспоминания о былом, об отношениях доверительности и поддержке в прошлом, чем реально способна побуждать к их установлению в настоящем.

Список литературы

1. Крисанов, А. А. Русская национальная идея и исторические судьбы русского крестьянства [Текст] / А. А. Крисанов // Национальная идея в контексте российской ментальности : Материалы Международной научно-практической конференции 20-21 ноября 2003 г ОрёлГТУ. – Орёл : типография ОрёлГТУ, 2004. – С. 46 – 55.
2. Бабинцев, В. П. Ценностный мир современного российского крестьянства [Текст] / В.П. Бабинцев, Н. М. Ечин // Крестьянство в исторической судьбе России : [Монография] / [Агафонов В.П., Антонов Е.А., Баздырев Г.И. и др.]; [Науч. ред. Агафонов В.П.]; М-во сел. хоз-ва Рос. Федерации. Департамент кадровой политики и образования. Моск. с.-х. акад. им. К.А. Тимирязева. – М. : Изд-во МСХА, 2001. – 674 с. : табл. – С. 537 – 545.
3. Великий, П.П. Российское село в условиях новых вызовов [Текст] / П. П. Великий // Социологические исследования. – 2007. – № 7. – С. 60-65.
4. Бюллетень «Численность и миграция населения Российской Федерации в 2012 году» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/publications/catalog/doc_1140096034906.
5. Численность населения Белгородской области на 1 января 2014 года» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://belg.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/belg/resources/73e172004f455cbe85ffd5e1000af5d8/cisl_2014.htm.

¹² Успенский Г.И. Власть земли. М., 1988. С. 213.

¹³ Виссер О., Споор М. Захват земли в постсоветских странах // Крестьяноведение. Теория. История. Современность. Ученые записки. 2011. Вып. 6. С. 76.



6. Зотов, В. В. Становление информационно-коммуникативной среды современного общества: социологический анализ институциональных трансформаций [Текст] : монография / В.В. Зотов; Федеральное агентство по образованию, Гос. образовательное учреждение высш. проф. образования «Курский гос. технический ун-т». – Курск : Курский гос. технический ун-т, 2007. – 232 с.
7. Братимов, О. В., Практика глобализации: игры и правила новой эпохи [Текст] / О.В. Братимов, Ю.М. Горский, М.Г. Делягин, А.А. Коваленко. – М. : ИНФРА-М, 2000. – 344 с.
8. Горшков, М. К. Российское общество как оно есть [Текст] : (опыт социологической диагностики) / М.К. Горшков; Российская акад. наук, Ин-т со-циологии. – М. : Новый хронограф, 2011. – 671 с.
9. Доходы, расходы и потребление домашних хозяйств в 2007 г. (по итогам выборочного обследования бюджетов домашних хозяйств) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gks.ru/bgd/regl/b08_102/Main.htm.
10. Доходы, расходы и потребление домашних хозяйств в 2012 г. (по итогам выборочного обследования бюджетов домашних хозяйств) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gks.ru/bgd/regl/b13_102/Main.htm.
11. Староверов, В.И. Результаты либеральной модернизации российской деревни [Текст] / В.И. Староверов // СОЦИС. – 2004. – № 12. – С. 64 – 73.
12. Национальный состав населения РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_89.php
13. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Белгородской области [Текст]. Т. 4. Национальный состав и владение языками. Гражданство. – Белгород, 2012. – С. 6-12.
14. Кордонский, С. Г. Российская провинция и ее обитатели (опыт наблюдения и попытка описания) [Текст] / С.Г. Кордонский, Ю.М. Плюсин, Ю.А. Крашенинникова, А.Р. Тукаева, О.М. Моргунова, Д.Э. Ахунов, Д.В. Бойков // Мир России. – 2011. – Т.20. – № 1. – С. 3 – 33.
15. Акчурина, Б. Г. Духовное здоровье сельского населения Башкортостана [Текст] / Б. Г. Акчурина // Социологические исследования. – 2001. – № 12. – С. 103-107.
16. Статистика алкоголизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://alcoholismhls.ru/2014/03/27/statistika-alkogolizma-v-rossii/>.
17. Статистика распространения наркомании в России за 2000-2010 гг. Справка. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://narcolog.com.ua/drug/prevalence/statistika_ras_1020.html.
18. В мире [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://narkotiki.info/world/statistics_rus.php.
19. Статистика наркомании в России. URL: <http://rehabcentr.ru/statistika> (дата обращения 05.02.2014 г.) Успенский, Г.И. Власть земли [Текст] : [Сборник] / Г. И. Успенский; [Сост., авт. предисл., 5-22, и примеч. А. П. Ланщиков]. – М. : Сов. Россия, 1988. – 395 с.
20. Виссер, О. Захват земли в постсоветских странах [Текст] / О. Виссер, М. Споор // Крестьяноведение. Теория. История. Современность. Ученые записки. – 2011. – Вып. 6. – С. 68 -97.
21. Артемов, В. А. Село 90-х годов: тенденции повседневной деятельности сельского населения [Текст] / В.А. Артемов// Социологические исследования. – 2002. – № 2. – С. 61-70.
22. Запесоцкий, А. С. Молодежь России: проблемы социализации [Текст] / А.С. Запесоцкий // Социология образования. – 2011. – № 11. – С. 4 – 17.
23. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть // Информация на электронном носителе [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр. – Режим доступа : http://www.ukma.kiev.ua/pub/MWT/Text/Baudrillard/Boudr_2.html.

RISK FACTORS WHEN FORMING THE SOCIAL CAPITAL IN THE VILLAGE

G.V.BRAZHNIK¹⁾

N.V.SHEVCHENKO²⁾

Belgorod National Research University

^{1) e-mail:}
bsaa-brazhnik@mail.ru

^{2) e-mail:}
Nshevchenko@bsu.edu.ru

The article considers the role of the social capital in development of rural society. The conditions of formation and reproduction of the social capital of the modern Russian village are discussed in the paper. The question of possibility of building of the social capital of the village is staticized. Risk factors come to light when forming the social capital in the village and their characteristic is given.

Keywords: social capital, rural society, reproduction of the social capital, Russian peasantry.



ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

УДК 130.2

КУЛЬТУРНАЯ КОМПЕТЕНТНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ И ЛАКУНАРНОСТИ

В. П. ГРИЦЕНКО¹⁾
Т. Ю. ДАНИЛЬЧЕНКО²⁾

*Краснодарский
государственный универси-
тет культуры и искусств*

¹⁾ e-mail:
postmodernist@mail.ru

²⁾ e-mail:
semiotike@rambler.ru

В статье рассматривается ситуацию культурного многообразия, которая обуславливает как рост культурной идентичности и лакунарности, так и необходимость повышения культурной компетентности, способствующей элиминации лакун в межкультурной коммуникации. Авторы статьи стремятся обосновать мысль о том, что главным средством преодоления культурологических (в т.ч. междивизиационных) лакун является культурная компетентность, основным средством повышения и развития которой служит гуманитаризация. Культурологические лакуны своим источником имеют негативную идентичность, преодоление которой возможно за счет гуманизации социальных отношений через гуманитаризацию познания и коммуникации.

Ключевые слова: культура, глобализация, регионализация, культурное многообразие, лакуны, культурная компетентность, элиминация лакун.

В последние десятилетия одной из главных тем социально-политического дискурса является глобализация. Для международной и культурной глобализации* характерны унификация деловой и потребительской культуры разных регионов, рост межкультурной коммуникации – мировой туризм стал важнейшей формой познавательной активности. В то же время, вполне возможно, что глубинное воздействие ценностей глобализации часто преувеличивается. Так, бум этносознания, реставрация традиционализма и фундаментализма в некоторых регионах, в т.ч. и на Северном Кавказе, говорит, что этноэкономика, этносознание, региональный традиционализм способны оставаться фундаментальным основанием жизни современных социумов и этносов. Подтверждением этого могут быть результаты исследования WorldValuesSurvey¹ демонстрирующие, что основные культурные ценности сохраняются и даже восстанавливаются, несмотря на глобализацию².

* С точки зрения французского профессора Парижского института политических исследований Б. Бади (B. Baïe) глобализация включает в себя жизнь по единым принципам, ценностям.

¹ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития М.: Новое издательство, 2011.

² См.: ПанкаджГемават. Мир 3.0: Глобальная интеграция без барьеров. – М.: Альпина Паблшер, 2013. С. 260.

Наиболее масштабными социальными объединениями культурной природы являются цивилизации. Между ними существуют тенденции интеграционного и дифференцирующего характера. Поэтому в процессе эволюции межцивилизационные лакуны периодически трансформируются, вызывая, в конечном счете, изменения и на уровне личностной идентификации.

Можно разделить цивилизационные концепции на две основные группы. В первых, это стадильная концепция цивилизаций (Д. Бэлл, Дж. Гелбрейт, Дж. Мартин, И. Масуда, Ф. Полак, П. Сорокин, О. Тоффлер, У. Росту, Ж. Фурастье, М. Кастельс и др.), при которой цивилизации представляют собой основные этапы (стадии, «волны») исторической эволюции общества на базе экономического и технологического прогресса. Вторых, цивилизация рассматривается как общность, основанная на социокультурных основаниях, и имеющая в себе «центральный принцип» или «большую идею», которые и формируют «большую традицию» – предмет изучения историков мировых религий и культур. Такой подход нашел классическое представление в трудах Н.Я. Данилевского, Б.С. Ерасова, О. Шпенглера, А. Тойнби, Д. Нидэма, С. Эйзенштадта³.

Поскольку предметом нашего исследования являются культуры разных по масштабам социумов, то мы также будем различать виды цивилизаций в зависимости от масштаба как глобальные локальные. Человеческая история представляет собой череду и конкурентное сосуществование различных цивилизаций – египетской, греко-римской, арабской, христианской, исламской, индуистской и др. Цивилизации, как наиболее масштабные формы интеграции людей, выступали очагами культуры, экономики и политики, между которыми всегда зияли лакуны. Генезис, подъем, взаимодействие, достижения, закат и падение цивилизаций изучались такими социальными мыслителями как М. Вебер, Э. Дюркгейм, О. Шпенглер, П. Сорокин, А. Тойнби, А. Вебер, А.Л. Крёбер, Ф. Бэбби, К. Куигли, Р. Колборн, К. Даусон, С.Н. Айзенштадт, Ф. Бродель, У. Г. Макнил, А. Боземен, И. Валлерстайн, Ф. Фернан-дез-Арместо⁴.

Со времен Древней Греции, а особенно в эпоху буржуазной экспансии Европейской цивилизации и практики передела мира дилемма «цивилизация – варварство» обеспечивала негативную идентичность западным странам и служила основой их идеологии. На современном этапе цивилизационный процесс претерпевает очередные изменения и в нем все более доминируют культурные факторы – религиозные, этнические, языковые. Теоретически новая формула была выведена Ф. Броделем и гласила, что цивилизация определяется культурными факторами и феноменами. В то же время, понятие цивилизации стало мыслиться во множественном числе, что означало курс науки на отказ от европоцентризма. В научной картине мира вместо прежнего моноцентризма появилось много цивилизаций, каждая из которых считалась цивилизованной по-своему⁵. Такая диффе-

³ Данилевский, Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому [Текст] / Н.Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991.; Ерасов, Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (Очерки общей теории) [Текст] / Б.С. Ерасов. – М.: Наука, 1990; Тойнби, А.Дж. Постигание истории [Текст] / А.Дж. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991; Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории [Текст] / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993.

⁴ Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории [Текст] / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.; Weber, M. The Sociology of Religion [Text] / M. Weber. – Boston: Beacon Press, 1968; Durkheim, E., Note on the Notion of Civilization Social [Text] / E. Durkheim and M. Mauss // Social Research. – № 38. – 1971. – P. 808-813; Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории [Текст] / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993; Bagby, Ph. Culture and History Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations [Text] / Ph. Bagby. – London: Longman, Green, 1958. – P. 165-174.; Quigley, C. The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis [Text] / C. Quigley. – New York: Macmillan, 1961. – P. 77-84.; Coulborn, R. The Origin of Civilized Societies [Text] / R. Coulborn. – Princeton: Princeton University Press, 1959. – 200 p.; Eisenstadt, S.N. Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics [Text] / S.N. Eisenstadt // British Journal of Sociology. – № 32. – June 1981. – P. 155–181; Braudel, F. History of Civilizations [Text] / F. Braudel. – N.Y.: Alien Lane— Penguin Press, 1994. – 816 p; Wallerstein, I. Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World System [Text] / I. Wallerstein. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – 215 p.

⁵ Braudel, F. On History [Text] / F. Braudel. – Chicago, Chicago University Press, 1989 – P. 177–181, 212–214.; Braudel, F. History of Civilizations [Text] / F. Braudel. – N.Y., 1994. – P. 4–5.; Gong, G.W. The Standard of «Civilization» in International Society [Text] / G.W. Gong. – Oxford: Clarendon Press, 1984. –



ренциация человечества и народов на множество цивилизаций должна была означать одновременно процесс межцивилизационной лакунизации⁶. С. Куигли признает шестнадцать исторических цивилизаций, А. Тойнби насчитывает двадцать две цивилизации, О. Шпенглер – восемь, Ф. Бродель – девять цивилизаций⁷. Различия точек зрения зависят от оснований классификаций. На основе сопоставления точек зрения, М. Мелко приходит к заключению, что существует единодушие относительно двенадцати мировых цивилизаций, из них пять современных – китайской, японской, индуистской, исламской и западной⁸. С. Хантингтон добавляет к основным цивилизациям африканскую, латиноамериканскую и православную⁹. Сразу заметим, что в этой классификации нарушается единое правило логического основания и цивилизации выделяются, с нашей точки зрения, не по интегрирующему, а скорее, по дифференцирующему политическому или экономическому признаку.

Новая формула «цивилизованного» процесса потребовала иного практического решения в системе цивилизационных отношений. Идеологами новой системы отношений стали в основном американцы: З. Бжезинский, С. Хантингтон, И. Валлерстайн, Ф. Фукуяма. Основная идея С. Хантингтона заключается в том, что в качестве современной доминирующей формы цивилизационной идентичности утвердились факторы культурной идентичности¹⁰. Но негативная идентичность как доминанта ведет лишь к «войне всех против всех».

В новой картине мира возникла возможность многополюсной, полицивилизационной глобальной политики. Модернизация перестала быть синонимом «вестернизации» – распространения западных идеалов и норм на весь мир. Перспектива не в возникновении

Р. 81, 97–100; Wallerstein, I. *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World System* [Text] / I. Wallerstein. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – P. 160, 215.

⁶ На одну из фундаментальных европоцентристских лакун в теории цивилизаций указывают В.П. Бабинцев и В.П. Римский. См.: В.П. Бабинцев, В.П. Римский. «Матрица русофобии и ментально-антропологические типы русской интеллигенции» // *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия. Философия. Социология. Право.* 2013. № 8 (151). Вып. 24. – С. 22: «... во многих обобщающих трудах и почти во всех популярных учебниках по истории культуры или истории философии, а часто и по всеобщей истории существует громадная «дыра» почти в тысячу лет, именуемая «Византийской цивилизацией». В истории философии «византийский след» обрубаются на «патристику», вершиной которой чаще всего объявляется Блаженный Августин, а о великих православных учителях Церкви, «Трех светочах Капподокийской Церкви», утвердивших основные догматы веры христианской, – Василии Великом, Григории Богослове и Григории Нисском... – вообще упоминают вскользь. Дионисий Ареопagit (для Запада он всегда будет «псевдо») и Иоанн Дамаскин, без которых немислима католическая схоластика, предстают как безродные «греческие космополиты», не имеющие «восточно-православной прописки», а последний – и «мусульманского отечества». Никто не пытается даже объяснить, почему вершина католической философии в XIII веке совпадает с захватом крестоносцами части «византийской империи» и ее столицы, а «заря Возрождения» – с окончательным падением Константинополя под ударами османов и бегством греческих интеллектуалов, философов и богословов в ближайшие итальянские пределы.

Во тьме новейшей схоластической книжности, подверженной европоцентристской схематике и модернизации с их примитивной однозначностью и нетерпимостью, наиболее полно усвоенными современными параучеными, пропадают величайшие достижения человеческой культуры, будто их и не было. И лишь профессиональные византинисты-ученые пытаются по археологическим артефактам и пыльным рукописным спискам реконструировать образ великой Римской Православной цивилизации, без которой не было бы возможно развитие всей западноевропейской культуры от средневековья до наших дней».

⁷Quigley, C. *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis* [Text] / C. Quigley. – New York: Macmillan, 1961. – P. 77-84; Weber, M. *The Social Psychology of the World Religions* [Text] / M. Weber // *Essays in Sociology.* – London: Routledge, trans and ed H.H. Gerth and C Wright Mills, 1991. – p. 267; Bagby, Ph. *Culture and History Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations* [Text] / Ph. Bagby. – London: Longman, Green, 1958. – P. 165–174; Braudel, F. *History of Civilizations* [Text] / F. Braudel. – N.Y.: Alien Lane— Penguin Press, 1994. – 816 p.; McNeill, W.H. *The Rise of the West. A History of the Human Community* [Text] / W.H. McNeill. – Chicago University of Chicago Press, 1963. – 547 p.

⁸М. Melko. *Nature of Civilizations*, p. 133.

⁹Хантингтон, С. *Столкновение цивилизаций* [Текст] / С. Хантингтон / Пер. сангл. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 54.

¹⁰Huntington, S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* [Text] / S.P. Huntington. – N.Y.: Simon & Schuster, 1996. – 368 p.

всеобщей коммунистической или постиндустриальной цивилизации, ни в вестернизационно-западных обществ. Возникновение многополюсности делает первостепенными проблему межцивилизационных лакун и баланса между цивилизациями. Начинается разыгрываться сценарий между цивилизациями, который в какой-то мере описан Н.Я. Данилевским («Россия и Европа», 1868)¹¹. Универсалистские претензии Запада становятся все более опасными, особенно по линии разломов с исламом и Китаем и требуют самоограничения западных экспансионистских амбиций¹². Ведь в основе экспансионизма как раз и покоится негативная идентичность как культурологическая основа войны.

Как это ни покажется парадоксальным, но по мере хода исторического процесса количество лакун не сокращается, а растет. В доиндустриальном обществе цивилизаций было очень ограниченное количество и они были разделены значительными пространственно-временными лакунами. Наиболее благоприятно велась торговля в Средиземном море и Индийском океане. Караванная торговля была более трудоемка и контакты были очень ограниченными¹³. Например, андская и мезоамериканская цивилизация до XV века вообще не контактировали. О значительности культурных и цивилизационных дистанций в традиционном обществе свидетельствует очень медленный информационный и инновационно-технический обмен. Для передачи идей и технологий из одной цивилизации в другую часто требовались века. Например, изобретение бумаги относится ко II веку в Китае, а в Европе начинает осваиваться только в XII веке, книгопечатание изобрели в VIII веке, а освоили в Европе лишь в пятнадцатом¹⁴. Наличие глубоких лакун приводило к тому, что значительные контакты между цивилизациями и заполнение лакун имели место тогда, когда акторы одной цивилизации покоряли или уничтожали представителей других цивилизаций. Причем, методы уничтожения являлись основным средством ликвидации лакун как внутри цивилизаций, так и между ними: греческие города-государства воевали друг с другом чаще, чем с персами и другими народами. Индия и Китай подвергались набегам и завоевывались другими народами (моголы, монголы), но также знали продолжительные периоды войн в пределах своей цивилизации. Мирные культурные экспансии, типа распространения индийского буддизма в Китай были скорее исключениями.

Западный мир изначально не был лидером цивилизационного развития. Однако в XI-XIII вв. ситуация стала меняться, идеологически это было обусловлено распространением христианизации в Европе¹⁵. К 1500 году возрождение европейской культуры уже шло активно и позиционирование Европы как очага культуры и цивилизации в мире привело к возникновению новой цивилизационной лакуны – Запад (капитализм, империализм)– Восток (неЗапад). В конце XIX начале XX вв. Запад конституировался в виде своеобразной конфедерации таких государств как Германия, Франция, Англия США, Канада и др. Конкуренция внутри западных государств представляла собой многополюсную форму заполнения внутрицивилизационной лакуны индустриально-капиталистической цивилизации, которая дополнялась межцивилизационной лакуной капитализма и некапиталистических стран.

Экономическая динамика стран Запада и внутренняя конкуренция и колониализм завершились прогнозом в виде «Заката Европы» (О. Шпенглер) и двумя мировыми войнами. Развитие государственного социализма в СССР, становление и развитие мировой системы социализма привели к возникновению новых противоречий и модифицировали внутреннюю природу капитализма. Разрешение основного противоречия новой эпохи между капитализмом и социализмом привело к окончанию «холодной войны» и изменению центров силы современного мира. Как видим, те цивилизации, а скорее полюсы современного мира, о которых пишут американские исследователи, представляют собой

¹¹Данилевский Н.Я. Россия и Европа. –СПб., 1971.

¹²Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон / Пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М: ООО «Издательство АСТ», 2003. –С. 14-16.

¹³Lewis, B. Islam and the West [Text] / B. Lewis. – N.Y., Oxford: Oxford University Press, 1993. – 217 p.

¹⁴Braudel, F. On History [Text] / F. Braudel. – Chicago: University of Chicago Press, 1980. – P. 14.

¹⁵См.: Toynbee, A.J. Study of History, VIII, 347–348; McNeill, W.H. The Rise of the West. A History of the Human Community [Text] / W.H. McNeill. – Chicago University of Chicago Press, 1963. – 547 p.



скорее не цивилизации, а центры силы. После 1990 гг. межцивилизационные лакуны стали множественны и кардинальны. В СССР возник дискурс «нового политического мышления» как попытка позитивной идентичности¹⁶. Инициатором был политический лидер СССР М.С. Горбачев. «Новое мышление» названо им новой философией и методологией международного решения дел.

Теоретически это базировалось на пересмотре классовой политической стратегии на международном уровне. Практически подоплекой всего этого была угроза ядерного самоуничтожения человечества. М.С. Горбачев так излагает генезис «нового мышления»: «В новой ситуации уже невозможно было рассматривать мировое развитие с точки зрения борьбы двух противоположных социальных систем. То, что нам идеология изображала как форму классовой борьбы рабочего класса против капитала на мировой арене, в действительности выродилось в военный, властно-политический конфликт двух блоков, возглавляемых сверхдержавами. Проблемы одного «лагеря» нельзя уже было решать без участия второго «лагеря». Вместо того, чтобы конфронтировать друг с другом, необходимо были сотрудничество и кооперация различных экономических и социально-политических систем.

Корни нового мышления – в понимании, что в ядерной войне не будет победителей, и если она случится, оба «лагеря» полетят в тартарары. Милитаристской доктрине, основанной на политике силы, мы противопоставили концепцию баланса интересов и взаимной равной безопасности»¹⁷.

Как видим, процесс снятия политических, глобальных лакун происходил путем отказа лидеров СССР от прежних политических доктрин и путем замены политической картины мира и далее, замены идеологии и замены вообще одной социально-гуманитарной картины мира на другую. По существу, шла смена мировоззрения, доминирующего в обществе, сознания и самосознания политической элиты и это обусловило появление «нового мышления». Однако хитрость ситуации заключалась в том, что в условиях социально-экономического кризиса СССР мировое сообщество, лидеры США использовали ситуацию не для установления многополярного мира, а для установления своей гегемонии.

Консолидация западных социумов происходит преимущественно на основе политических идеологий. Восточные цивилизации до сих пор консолидируются на религиозной основе. Но и политическое, и религиозное сознание есть разновидности мировоззренческих ценностей. Поэтому мы можем сказать, что как цивилизационная интеграция, так и межцивилизационные лакуны имеют в своей сущности мировоззренческий характер¹⁸.

В конце XX начале XXI века стало очевидно, что информатизация является главным фактором возникновения современной формы глобализации, в том числе и т.н. «культурной глобализации». Глобальное культурное пространство стало результатом современного интеграционного процесса во взаимодействии культур и цивилизаций. Это особая стадия развития человечества и общества, когда на основе экономических, торговых и политических связей с помощью ИКТ появились семиотические коды и механизмы, интегрирующие человечество в глобальное целое. Это новое смысловое единство человечества возникло благодаря наличию универсалий культуры, которые нашли свое глобальное проявление благодаря современным техническим средствам. Сформировался новый пространственно-временной континуум человеческой культуры.

¹⁶См.: Горбачев, М.С. Понять перестройку. Почему это важно сейчас [Текст] / М.С.Горбачев. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2006. – 400 с.

¹⁷ Горбачев, М.С. Понять перестройку. Почему это важно сейчас [Текст] / М.С.Горбачев. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2006. – С.37.

¹⁸ Mortimer, E. Christianity and Islam [Text] / E. Mortimer // International Affairs. – № 67. – Jan. 1991. – P. 7; Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон / Пер. с англ. Т. Велимева. Ю. Новикова. – М: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 71-72; Watson, A. The Evolution of International Society [Text] / A. Watson. – London: Routledge, 1992.; Buzan, B. From International System to International Society Structural Realism and Regime Theory Meet the English School [Text] / B. Buzan. // International Organization, 1993, Vol. 47. – P. 327-352.

Идеи «культурной глобализации» начали активно рассматривать в 1980-90 гг., чему способствовали пионерские труды А. Аппадурай «Разъединение и различие в глобальной культурэкономике»¹⁹ и «Современность в полный рост: культурные измерения глобализации»²⁰. Так постепенно в концепциях глобализации стал доминировать культурологический дискурс. Сам А. Аппадурай рассматривает глобализацию как детерриториализацию, связанную с информатизацией и виртуализацией, и ведущую к потере привязки социальных и культурных процессов к физическому пространству²¹. Согласно этим моделям глобализация формируется как символический поток, включающий в себя пять «русел»: виртуальное этнопространство образуют иммигранты, беженцы, гастарбайтеры, туристы; виртуальное технопространство создается функционированием и перемещением технологий; виртуальное финансовое пространство создается движением капиталов; виртуальная область массмедиа является порождающим устройством образов, имиджей и идеологическое пространство – виртуальный мир, создаваемый потоком идеологом, идеологических симулякров. Эти виртуальные символические средства являются основой «воображаемых миров», которые люди создают и с помощью которых идентифицируют себя, других, вступая в символический обмен²². В концепции «воображаемых миров» идентичности, отнесение себя к локальному или глобальному, к определенной форме религии или партийной принадлежности и все другое порождается интенциональной деятельностью человека²³. Гендерная, культурная, политическая, религиозная, этноидентичность и пр. конструируется людьми из потоков символических образов и различаются феноменологически²⁴.

В работе М. Уотерса «Глобализация» (1995)²⁵ глобализация также рассматривается как результат детерриториализации симуляции в областях, где доминирует культура над экономикой через средства символизации. Логика такова, что экономические обмены имеют тенденцию к локализации социальных отношений, политические обмены имеют тенденцию к интернационализации, символические обмены имеют тенденцию к освобождению социальных отношений от пространственной референции, так как трансляция интеллектуальных и эстетических символов может относительно легко осуществляться между территориально удаленными индивидами. М. Уотерс применяет концепцию симулякров Ж. Бодрийяра и предлагает следующие сферы виртуальной глобализации: сакральное пространство как потоком симулякров религиозности; этнопространство, порождаемое потоком симулякров этнической идентичности; пространство виртуальной экономики, создаваемое движением симулякров стоимости и капитала; медиапространство, как результат симулятивной информации и виртуальное пространство симулякров развлечений.

Таким образом, постмодернизация социогуманитарного сознания привела к выводу, что доминантой глобализации является культура²⁶, поскольку в ней социальные отношения максимально символизированы и функционируют без привязки к конкретной территории. Глобализация как продукт движения симулякров и виртуализации транслируется в экономику и политику, вызывая тенденцию непосредственной привязки социальных отношений от физической и пространственной референции (полная симуляция возникает в киберпространстве при коммуникации посредством компьютерных сетей). С

¹⁹Appadurai A. *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy* // *Global Culture*. Ed. by M. Featherstone. – Bristol: Sage Publications Ltd. 1997. P. 195-310.

²⁰Appadurai, A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press. 1996. 248 p.

²¹Appadurai A. *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*. P. 301.

²²Appadurai A. Там же. P. 296.

²³Appadurai A. *Modernity at Large ...* P. 182.

²⁴ Многие хорошо помнят, что в перестроечный и постперестроечный период стал исчезать феномен политических убеждений и многие бывшие члены КПСС побывали в рядах различных партий, верований и убеждений.

²⁵ Waters, M. *Globalization*. – London; N. Y.: Routledge, 1995.

* Симулякры – это пространство ложных знаков, оторванных от соответствующих им реальных объектов и событий.

²⁶ См.: Попов А.В. «Государство» и «власть» в дискурсах глобализации. Автореферат канд. дисс. 09.00.11. Краснодар, 2011.



нашей точки зрения, в этом случае пространственная локализация релятивизируется и каждая локальная точка становится точкой глобального пространства. Рост скорости и интенсивности потоков информации делает в тенденции различие глобального и локального условным, мир становится глобальным, потому что он как бы «сжимается» (Р. Робертсон) вследствие усиления связи его частей.

Обратимся теперь к понятию регионального, как соотносительного с понятием глобального. Части мира можно считать регионами²⁷. В словарях и энциклопедиях слово «регион» имеет своим происхождением латинское *regio*, обозначающее страну, область. Вербально это понятие связано с пространственным обозначением части государства, страны. Когда говорят о регионоведческих исследованиях, то часто имеют в виду краеведение, исследование культуры этносов определенной географической территории, например, региона Северного Кавказа. Причем, регион, как система бытования социума и определенная форма бытия культуры, рассматривается в единстве со своей «материнской культурой»²⁸. Определенный аспект отношений материнской и региональной культуры заключен в понятиях столичной и провинциальной культуры²⁹. Однако понятие региона применяется и на глобальном уровне, например, в словаре «Культурология» (под ред. К.М. Хоруженко) в качестве классификации культурных регионов называют европейско-североафриканский (культура Древнего Египта, античности, романского, германского и славянского культур, миров), дальневосточный, арабо-мусульманский, тропически-африканский, латиноамериканский³⁰ регионы. Другими словами, понятие «регион» применяется и на цивилизационном уровне, по существу, как философское понятие для обозначения региональных цивилизаций, в противовес глобальной. Понятие «регион» является важнейшим в международных отношениях, геополитике, географии, истории, краеведении и др. науках, но есть в нем общее: оно обозначает цивилизации, культуры, этносы, локализованные в определенном пространстве. Пространственные масштабы региона могут быть различны.

Регионы являются локальностями внутри глобальной культуры. Более того, понятия «регион», «региональный» оказываются соотносительными с понятием «глобальный». Концептуальные рассуждения этих феноменов фиксируют как их противоречия, так и взаимосвязь. В теоретических рассуждениях свободно допускается, что глобализа-

²⁷ Понятие региона в эпоху глобализации тоже приобрело фундаментальный статус. В обыденном сознании россиянина доминирует скорее административный смысл этого слова, однако в целом, оно имеет различный, в т.ч. и ментальный смысл. Фоминых, О.Б. Региональная и провинциальная культура: некоторые характеристики [Текст] / О.Б. Фоминых // *Время культуры в региональном пространстве* : сб. науч. тр. / под ред. Д.Н. Маслюженко. – Курган, 2010. – С. 74-84; Казакова, Г. М. «Региональная» и «провинциальная» культуры: о сущностных характеристиках [Текст] / Г. М. Казакова // *Вестник МГУКИ*. – 2007. – № 3. – С. 113; Кривич, Н. А. Художественная культура Приморского края в древности и Средневековье: проблемы формирования, динамики, типологии [Текст] : автореф. дис. ... канд. культурологии / Н. А. Кривич. – СПб., 2001. – С. 20-23.

²⁸ «...Региональную культуру можно определить как продукт специфического социокультурного процесса на определённой территории. Это системное, полисферное и многоуровневое образование, имеющее тесные генетические связи с т.н. «материнской» (национальной) культурой. Оно несёт в себе как её общие черты и закономерности развития, так и собственные уникальные особенности. Её основная функция – воспроизводство культурной жизни региона, обеспечение непрерывности регионального культурного процесса»²⁸. Казакова, Г. М. «Региональная» и «провинциальная» культуры: о сущностных характеристиках [Текст] / Г. М. Казакова // *Вестник МГУКИ*. – 2007. – № 3. – С. 113; Зайцева, Т.А. Проблема взаимодействия традиции и новации в контексте изучения локальных и региональных культур / Т.А. Зайцева // Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: Тезисы докладов и сообщений. Санкт-Петербург: ЭЙДОС, 2010. С. 556. С. 336-337; Беспалова, Ю.М. Региональная культура в социокультурном пространстве России / Ю.М. Беспалова // *Словцовские чтения: тезисы докладов, сообщений науч.-практ. конф.* / под ред. Н.В. Яблонского. Тюмень: Изд-во ТГУ, 1999. С. 237.

²⁹ См. например: Казакова, Г.М. «Региональная» и «провинциальная» культуры: о сущностных характеристиках [Текст] / Г. М. Казакова // *Вестник МГУКИ*. – 2007. – № 3. – С. 112; Ершов, М.Ф. К социокультурному пониманию феномена провинции [Текст] / М. Ф. Ершов // «Культура провинции», междунар. науч.-практ. конф. (2005 ; Курган). Международная научно-практическая конференция «Культура провинции», 2005 г.: [материалы]. – Курган, 2005. – С. 147-148.

³⁰ Хоруженко, К.М. *Культурология: энциклопедический словарь*. / К.М. Хоруженко. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 410.

ция ведет к подчинению регионов, доминирует над ними, хотя и допускается, что регион является субъектом глобализации³¹, субъектом самоорганизации общества³². Более того, можно явно наблюдать как глобальные акторы умело используют регионализацию в своих экономических, финансовых, политических и других целях³³. Регионализация противоречит глобализации, но эти две тенденции неразрывны и придуманы ряд терминов, которые фиксируют эту взаимосвязь, например, «глокализация» (Р. Робертсон)³⁴. Сам термин «глокализация» включает сочетание двух исходных слов в определенной комбинации и означает, что локальные точки социального и культурного пространства в эпоху глобализации являются точками бытия Универсума, а социальный Универсум в каждой точке своего локального культурного бытия глобален³⁵. Глокальная точка конструируется глобальным целым, но имеет локальный колорит.

В эпоху глобализации вопрос бытия локальных общностей приобрел новую постановку, в частности, как вопрос-дилемма: Существует культура как нечто единое или она представляет собой пеструю мозаику локальных культур? Это не сугубо терминологический вопрос или казус. От ответа на него зависят интенции идентификации индивида, сообщества, направление и содержание культурной политики.

Современный мир, функционируя как международная система, в то же время не является единым культурным и цивилизационным сообществом с мировоззренческой точки зрения. Кризис имперской монополии Запада еще не завершился, хотя после «холодной войны» возникло множество «центров силы» и множество политических, религиозных, межэтнических лакун цивилизационного уровня. С одной стороны, каждая цивилизация стремится к универсальности, с другой стороны, – вначале Н.Я. Данилевский в своей работе «Россия и Европа» (1868), а затем в 1918 году О. Шпенглер создали новый, нелинейный образ истории на основе культурологического подхода³⁶. Затем А. Тойнби упрочил этот образ истории как сосуществования множества цивилизаций³⁷. Однако всякая идентичность в качестве своего основания имеет оппозицию «Мы-Они», «Свои-Чужие». Следовательно, всякая идентичность сопровождается образованием лакун, а цивилизационная идентичность сопровождается цивилизационной демаркацией границ. Люди узнают, кем они являются только через противопоставление себя иным, тем, кем они не являются и, более того, через тех, против кого они способны выступить для своего самоутверждения. Основные «центры силы» современного мира, определяющие международную идентичность принадлежат таким государствам как США, страны Европы, Китай, Япония, Россия, Индия, которые принадлежат пяти цивилизациям, плюс исламские страны³⁸.

³¹См.: В.А. Дергачев пишет: «В качестве субъекта глобализации выступает регионализация, дающая мощный кумулятивный эффект формирования мировых геоэкономических полюсов». Дергачев В.А. Глобалистика. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. ISBN 5-238-00957-7. //http://dergachev.ru/book-6/2.html

³² Ист.: Трейвиш, А. И. Район, страна и мир. Развитие России глазами страноведа [Текст] / А. И. Трейвиш. – М., 2009. – С. 226-227. [Прим. сост.]

³³ Социокультурные факторы сегодня экономическое поведение американских фирм, предпочитают размещать производство на начальной высококвалифицированной стадии НИОКР в США, на второй стадии использующей квалифицированный ручной труд – в регионах с высоким качеством технической культуры и на стадии рутинной/малоквалифицированной сборки – в развивающихся странах.

³⁴ Robertson R. Glocalization: Time – Space and Homogeneity – Heterogeneity // Global Modernities / Ed. By M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson. – London: SAGE Publications, 1995. – P. 25 – 44. Глокализация как явление мировоззренческого уровня отражает такой слой мирового сознания, для которого характерно одновременно и отстаивание социумами своей самобытности (локальность) и укрепление внешних связей. В глокализации сопряжены гомогенизация, которую несет глобализация и гетерогенизация, как проявления специфического, традиционного. /См. интернет ресурс: <http://dictionary-economics.ru/word/Глокализация>

³⁵ Донских, С.В. Теория глокализации и проблема сущности локальной культуры /С.В. Донских// Философия и социальные науки. 2012. № 1/2. С. 4-8.

³⁶Spengler, O. Decline of the West, I. P. 93-94.

³⁷Toynbee, A.J. Study of History, I. P. 149, 154, 157.

³⁸Kissinger, H.A. Diplomacy [Text] / H.A. Kissinger. – N.Y.: Simon & Schuster, 1994. – P. 23-25; Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон / Пер. сангл. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 25.



Межцивилизационные лакуны могут латентно дремать в исторической памяти, пробуждаясь в виде исторических споров, но могут и просыпаться, нарастать, агонизировать. Это происходит особенно бурно тогда, с нашей точки зрения, когда стимулируется политическими актами и интересами в состоянии поиска Ответа на Вызов. Мировоззренческая и культурная идентичность Запада и исламской цивилизации строится прямо на противоположных принципах³⁹. Мы не Они. А это говорит о наличии глубокой, исторически обусловленной межцивилизационной лакуне, которая своими традиционными ценностями имеет религиозные корни⁴⁰. Поэтому, с нашей точки зрения, без изменения современных мировых религий, религиозных картин мира и политико-идеологической картины мира Запада существующая межцивилизационная лакуна и межцивилизационные столкновения не исчезнут. С другой стороны, в этой ситуации мы видим возникновение новых лакун, поскольку наблюдается развитие механизма политической идентичности по линии «Кто будет моим новым врагом?». Так, азиатское пространство представляет собой ареал, в котором развертывается целый набор цивилизационных лакун. Только в Восточной Азии расположены страны, принадлежащие к шести разным цивилизациям, – японской, китайской, православной, буддийской, мусульманской и западной. Япония, Китай, Россия, США, Тайвань, Сингапур, Южная Корея, – все это страны, которые находятся в активной экономической и социальной динамике, военном строительстве, что способствует не только торговле, но и подозрительности⁴¹. Например, одно из самых очевидных становящихся противоречий – это противоречие между США и Китаем.

Контакт с «чужими» способствовал, по-видимому, формированию, закреплению, а также осознанию различий между своей и чужой общностью. В социально-психическом отношении общности различных типов конституировались через противопоставление «мы – они». Ко всему чужому относились со страхом и враждебностью. Взаимное неприятие сменялось «приятием», за которым следовала новая фаза неприятия. Возможно, в периоды «приятия» формировалось то общее, что объединяет всех людей, а в периоды неприятия более быстрыми темпами шло развитие специфического.

Однако глобализация не снимает наличия сложной иерархии идентичностей социума, надстраивающихся над этнической. Ю.В. Бромлей понимал этнос как «квант» специфической культурной информации и в то же время подчеркивал неправомерность сведения культурного единства этнических образований к совокупности некоторых особенностей⁴². Этнос в целом, как и характеризующая его локальная культура, есть совокупность общего и специфического. Любая из функционирующих культур имеет часть признаков, общих для всех локальных культур, а также группу признаков, несущих национально-специфическую нагрузку. Эти признаки могут быть присущи не всем, а нескольким локальным культурам, например, культурам, входящим в одну историко-этнографическую область. Исходя из общих соображений признаки, характеризующие ту или иную локальную культуру, можно разбить на три группы: а) характерные для всего человечества – общие, неспецифические; б) характерные для группы локальных культур – относительно специфические; в) характерные только для данной локальной культуры – абсолютно специфические.

Американский философ Лиза Джон считает⁴³, что для современного периода отношений между «мы» и «они» характерны не только осознание общечеловеческого «мы», но и проявление интереса к другому этносу, его культуре, стремление лучше узнать его особенности, установить с ним контакт на основе взаимопонимания.

³⁹Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон / Пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 328.

⁴⁰Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон / Пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 344.

⁴¹См.: Klare, M.T. The Next Great Arms Race [Text] / M.T. Klare // Foreign Affairs № 72. – Summer 1993. – P. 137.

⁴²Бромлей, Ю.В. Этнос и этнография [Текст] / Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1973. – С. 53, 63; Поршнев, Б.Ф. Социальная психология и история [Текст] / Б.Ф. Поршнев. – М.: Наука, 1979. – С. 104.

⁴³См.: Лиза, Дж. Свобода слова и универсальный диалог / Дж. Лиза. – Электронный ресурс: http://papers.isud.org/seventh_congress_hiroshima_japan/page/2/.

Обязательное наличие сходства во всех культурах не исключает наличия культурной дистанции даже между очень сходными культурами. Степень сходства/различия сопоставляемых культур может быть различной. Полярными, в таком сопоставлении будут: 1) очень близкие культуры – максимум сходства и минимум различий; 2) очень далекие культуры – минимум сходства и максимум различий⁴⁴. Очевидно, что между двумя полярными случаями соотношения локальных культур возможны промежуточные формы.

Рассмотрим те компоненты культуры, которые могут носить национально-специфический характер. Во-первых, для того, чтобы выявить этнодифференцирующие культурологические признаки, необходимо взаимодействие, по крайней мере, двух культур. Только в общении с другим этносом осознается, формируется, закрепляется нечто специфическое для данного этноса и для данной культуры. Во-вторых, специфические различия этнокультурных общностей определяются различием сфер человеческой деятельности. Следует, однако, учитывать, что во всех компонентах культуры существует и нечто общее, служащее основой общения представителей различных этнокультурных общностей.

Локальная культура как набор этноинтегрирующих и этнодифференцирующих свойств может в зависимости от ситуации быть средством общения и средством разобщения. Локальная культура является средством общения, во-первых, внутри своего этноса (благодаря этноинтегрирующей функции языка и других компонентов культуры); во-вторых, между близкими культурами (между культурами с небольшой дистанцией различий), в-третьих, в тех случаях, когда особенности чужой локальной культуры опознаются на фоне своей собственной культуры. Средством же разобщения локальная культура будет, во-первых, в тех случаях, когда общение направлено «вовне», на другой этнос; во-вторых, когда культурологическая дистанция между коммуникантами окажется существенной; в-третьих, когда коммуниканты не опознают и не понимают специфических культурологических признаков, свидетельствующих о принадлежности общающихся к той или иной культуре.

Отношение к чужой культуре в целом имеет двойственный характер. С одной стороны, это негативное отношение, непонимание и неприятие того, что «не как у нас». С другой стороны, это интерес к тому, что выглядит по-другому, стремление узнать и понять своеобразие иной культуры, не отрицая оригинальности собственной. Существование обеих тенденций в отношении к другим национальным культурам осложняет задачу изучения процессов межкультурного общения, для адекватного решения которой необходимо, в первую очередь, найти способы исследования национально-культурной специфики этноса, а также создать теорию понимания инокультурного текста.

В конце XX начале XXI века отношение в рамках «мы-они» стали более сложными и менее однозначными. «Свое» – значит что-то исконное: свое «Я», собственный подход, родной язык, религия, истоки, семья, что-то родное. «Свое» – это традиционные семейные объединения, когда над личностью всегда стояла община. Начиная с 60-х годов XX века в Западной Европе наблюдается сильная тенденция к индивидуализации⁴⁵ и, одновременно с этим, за счет интенсивной компьютеризации ускоряется темп жизни. Модернизация в стиле глобализации приводит к стиранию национальных особенностей и языков. Это не исключает необходимости проникновения в чужую культуру. Язык и образование могут способствовать переводу «чужого» в «свое». Нельзя не отметить при этом важности знания друг о друге, значения языкознания, изучения иностранного языка. Как считают современные исследователи (А.Я. Якимович и др.), культуры легитимизируют свои цивилизационные установки не только посредством фронтальных аргументов, но также с помощью обратных аргументов, отсылающих к Чужим. Для утверждения своего собственного цивилизационного статуса и обретения идентичности этносы прибегают к символической операции в ментальной сфере с «масками нелюдя» и «масками

⁴⁴См.: Элиас Н. Общество индивидов [Текст] / Н. Элиас. М.:Праксис, 2001.

⁴⁵Интернетресурс: <http://europa.eu/int/eur-lex>; Thun-Hohenstein/Cede, *Europarecht: das Recht der Europäischen Union unter besonderer Berücksichtigung der EU-Mitgliedschaft Österreichs* (3. Aufl. 1999), Wien: Manz, S. 167ff; Eilmansberger, *Europarecht II. Das Recht des Binnenmarkts: Grundfreiheiten und Wettbewerbsrecht*, Wien: OracRechtsskriptum 2000.



человека». Но существуют случаи, когда «маска нелюдя» надевается на самого себя и является элементом другой ментально-символической игры – «Мы дрянь, но в высшем смысле» – различного рода мессианский садомазохизм. В конце XX – начале XXI века стали пробивать себе дорогу принципы мультикультуризма. В противоположность поверхностному взгляду, когда считается, что в этом случае Другой является таким же как и Я, можно допустить, что это более изощренная стратегия: Мы позволяем Другому быть «человеком», но при этом подразумеваем, что источником культурной легитимности являемся Мы, а не Другой.

Из сказанного следует вывод, что поскольку отношения идентификации столь сложны и запутаны, то и процесс устранения лакун в этой сфере не столь тривиален. Адекватный перевод и понимание могут быть получены лишь в том случае, когда субъект, осуществляющий перевод, будет давать соответствующую интерпретацию. А последняя возможна лишь в том случае, когда ему хорошо, то есть, на теоретическом уровне известны механизмы идентификации и самоидентификации как на социальном, так и на персональном уровне.

Рецепты такой элиминации были разработаны, по существу, тогда, когда возникла экзегетика (герменевтика) религиозных текстов, еще в средние века. Для элиминации такого рода лакун необходимо использовать, во-первых, этимологическое толкование, во-вторых, метафорическое толкование, и, наконец, – теоретический комментарий. Только наличие теоретического комментария позволяет заполнить смысловую пустоту, основываясь на знании структуры, сущности и закономерностей развития какого-либо объекта. Аналогичное требуется и в межкультурной среде: национализм, интернационализм, космополитизм – это не просто разные политические позиции, но также разные ментальные организации сознания, разные картины мира и разные способы понимания реальности, межчеловеческих отношений и самого себя, т.е. различные механизмы идентификации и самоидентификации. Поэтому без идеологии, без научной теории устранение концептуальных лакун в общественном сознании и в межкультурной коммуникации невозможно. Таким образом, социально-гуманитарные науки и идеология выполняют важнейшую социальную функцию – устранения, заполнения и компенсации мировоззренческих лакун с помощью теоретических средств⁴⁶.

Диалектика «своего-чужого» / «чужого-своего» проясняет представление о том, что нельзя свести друг к другу свою и чужую смысловые сферы, концептосферы. Возможно сближение в виде аналогии смысловых пятен сознания. На уровне значений слов перевод и сопоставление возможны, но на уровне передачи смысла ситуация чаще всего является

⁴⁶ См.: В.П. Бабинцев, В.П. Римский. Матрица русофобии и ментально-антропологические типы русской интеллигенции. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия. Философия. Социология. Право. 2013. № 8 (151). Вып. 24. С. 22. «Мы неоднократно отмечали, что во многих обобщающих трудах и почти во всех популярных учебниках по истории культуры или истории философии, а часто и по всеобщей истории существует громадная «дыра» почти в тысячу лет, именуемая «Византийской цивилизацией». В истории философии «византийский след» обрубается на «патристике», вершиной которой чаще всего объявляется Блаженный Августин, а о великих православных учителях Церкви, «Трех светочах Капподокийской Церкви», утвердивших основные догматы веры христианской, – Василии Великом, Григории Богослове и Григории Нисском (где уж Иоанну Златоусту!) – вообще упоминают вскользь. Дионисий Ареопагит (для Запада он всегда будет «псевдо») и Иоанн Дамаскин, без которых немислима католическая схоластика, предстают как безродные «греческие космополиты», не имеющие «восточно-православной прописки», а последний – и «мусульманского отечества». Никто не пытается даже объяснить, почему вершина католической философии в XIII веке совпадает с захватом крестоносцами части «византийской империи» и ее столицы, а «заря Возрождения» – с окончательным падением Константинополя под ударами османов и бегством греческих интеллектуалов, философов и богословов в ближайшие италийские пределы.

Во тьме новейшей схоластической книжности, подверженной европоцентристской схематике и модернизации с их примитивной однозначностью и нетерпимостью, наиболее полно усвоенными современными параучеными, пропадают величайшие достижения человеческой культуры, будто их и не было. И лишь профессиональные византинисты-ученые пытаются по археологическим артефактам и пыльным рукописным спискам реконструировать образ великой Римской Православной цивилизации, без которой не было бы возможно развитие всей западноевропейской культуры от средневековья до наших дней».

асимметричной и открытой. Несмотря на это, межкультурная коммуникация ведет не только к приближению «чужого», но и к возникновению нового взгляда на «свое».

На предшествующем этапе российской идеологической истории господствовала марксистская парадигма понимания общества и культуры, согласно которой общество эволюционирует прогрессивно в истории от первобытного к капиталистическому и коммунистическому, а основой этого прогресса является экономика – развитие производительных сил и производственных отношений, включающее в себя и технический прогресс. Культурные факторы рассматривались как вторичные, движущим фактором истории рассматривалась классовая борьба, деятельность народных масс.

Современная культурологическая парадигма общественной жизни рассматривает культуру базовой основой воспроизводства общественной жизни, содержащей в себе коды, матрицы и программы социального воспроизводства. Движущей силой прогресса в таком случае считаются субкультурные образования⁴⁷, а многообразие субкультур определяется в качестве предпосылки и фактора социального и общего прогресса. Культурологическая парадигма порождает и новые политические стратегии, которые включают в себя «развитие межкультурной компетентности субъектов государственного управления и планирования, а также нового гражданского мировоззрения и инициатив (организаций) гражданского общества, которые рассматривали бы инфраструктуру культуры как часть инфраструктуры, обеспечивающей национальное развитие в целом; обновление и/или расширение форм деятельности в сфере культуры с учетом самых современных теоретических подходов и практических шагов в сфере межкультурных и межрелигиозных проблем, развития межкультурных компетенций и диалога, исторической и коллективной памяти, сохранения материального и нематериального культурного наследия, поддержки многообразия форм культурного выражения и др.; создание эффективных механизмов координации на региональном, национальном и местном уровнях с целью облегчить проведение в жизнь инновационных подходов поверх традиционных национальных, институциональных или культурных границ»⁴⁸.

Одна из главных проблем, которая сложилась на постсоветском, европейском и мировом уровне – это культурное многообразие и управление им. Ситуация такова, что постиндустриальное общество и соответствующая ему культурная эпоха – Постмодерн, создали в конце XX начале XXI века культурный ландшафт с высокой степенью разнообразия*. Что касается Центральной и Восточной Европы, то после Второй мировой войны она была включена в советскую централизованную модель государственного, политического, идеологического развития на принципах единства, централизации, однородности, идеологического и государственного контроля. В ходе политической и идеологической деконструкции СССР в 1990 г. возникли самостоятельные государства: Латвия, Литва и Эстония – в Балтийском регионе, Белоруссия, Молдова, Украина – в Восточной Европе, Грузия, Армения и Азербайджан – на Кавказе, Казахстан, Узбекистан, Киргизстан, Таджикистан и Туркмения – в Средней Азии и Российская Федерация. Следствием этих трансформаций стали новые «правила игры», определяемые рынком, глобализацией (вестернизацией, американизацией), вхождением прибалтийских государств в Евросоюз. Если ранее культура этого региона регулировалась и фундировалась, прежде всего, государством, а под культурой понималось культурное наследие и классика, то вестернизиро-

⁴⁷ Подробнее см.: Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). Статья 1. Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 30-41; Римская О.Н., Римский В.П. Феномен субкультурных религий. Saarbrücken, Germany, 2012; и др. работы В.П. Римского с учениками и коллегами.

⁴⁸ Аналитический доклад «О стратегических направлениях культурной политики в странах СНГ». Подготовлен в соответствии с контрактом между Российским институтом культурологии и Бюро ЮНЕСКО в Москве для региональной конференции Содружества Независимых Государств (СНГ) с участием международных экспертов. «Культурная политика – политика для культуры: новый профиль политики в сфере культуры» 5-8 ноября 2009 г., Армения, г. Ереван. – Москва 2009. // интернет ресурс: http://www.policyforculture.org/texts/analytical_paper_rus.pdf.

* Это в частности способствовало развитию познавательного туризма в разных его формах, так как индивид эпохи глобализации характеризуется метафорой «нового кочевника».



ванный вариант культуры сместил акценты: на первое место вышли массовая культура, масс-медиа, телевидение, кино с их системой звезд и кумиров. На место идеологических скреп пришли личные связи, новые пристрастия, рыночные механизмы. Возникло культурное пространство, разнообразное по национальной культуре, трансформирующееся и ищущее свое место в глобальном пространстве, как это ни странно, путем борьбы с глобализацией. Поэтому в рамках СНГ четко встала проблема межкультурного диалога как формы утверждения новой идентичности и обретения социального комфорта в новых социокультурных условиях, в условиях интенсивного взаимодействия, миграции, сосуществования. Более того, Постмодернистский проект культуры предложил новую систему ценностей, в которой культура и искусство, в отличие от проекта Модерна (Нового времени), рассматриваются как авангард рыночной экономики, индустрии отдыха, развлечения, индустрии создания нового образа жизни и среды. На место принципов просветительства и начетничества советской идеологической эстетики пришел примат эстетики повседневного, утилитарного и развлекательного.

Если советская культура строилась на принципах моноцентризма, а советские ценности имели форму метакультурных по отношению к национальным и этническим ценностям, то в 1990 гг. в период деконструкции СССР стали доминировать тенденции суверенизации, регионализации на основе реставрации и актуализации традиционных этнических, национальных, религиозных ценностей. Историческая память и формируемый на ее основе традиционный менталитет привели к новой игре идентичностей, возникли явления национальной и религиозной исключительности, архаизации, традиционализации. На Северном Кавказе после разрушения метакультурной основы в виде советских идеологических ценностей в качестве истинных и основных предстали этническая культура, этноэкономика, этнополитические ценности. Это привело к новым отношениям между местным населением, диаспорами и миллионами трудовых мигрантов, осложненные формированием новых социальных, возрастных и гендерных групп, в то время как некогда существовавшая культурная общность потеряла значение. В регионе реставрировалась этническая ментальность, кланово-семейная форма социальных связей, авторитарно-религиозные и авторитарно-политические формы решения проблем. Во многих республиках Северного Кавказа стала складываться ситуация моноэтничности, а региональная культура превращаться не в провинциальную, а оппозитивную, вступая в тесный контакт через религиозные ценности с исламскими культурными регионами зарубежья⁴⁹. Вряд ли это можно считать эффективной формой модернизации культуры региона в условиях вестернизации, скорее это стихийная защитная форма самосохранения в ситуации кризисности. Глобализация же означает, что этносы Северного Кавказа должны обрести свою идентичность в поле культурного многообразия цивилизованно. Однако культурная модернизация в регионе часто ведет не к секуляризации, а к религиозному традиционализму.

Ситуация Постмодерна в культуре в значительной степени означает смерть универсальных идеологий и переход к принципу многообразия, плюрализма. В правовом аспекте эта ситуация в цивилизованном обществе опирается на культурные права, на равенство всех культур: все культуры, все языки, все народы равноправны с точки зрения

⁴⁹ В исследовании региональной культуры применительно к различным регионам России имеет значение понятие «материнской культуры», под которой понимается культура центрально-европейской России и которая в той или иной степени повлияла на развитие региональных культур, своеобразно преломляясь в них. См.: Мурзина, И. Л. Культура Урала: очерки становления и развития региональной культуры [Текст] : учеб. пособ. для вузов : в 2 ч. Ч. 1. / И. Л. Мурзина. – Екатеринбург, 2006. – С. 12; Мурзина, И. Л. Феномен региональной культуры: поиск качественных границ и языка описания [Текст] : моногр. / И. Л. Мурзина. – Екатеринбург, 2003. – С. 32. При этом, некое географическое пространство должно попасть в поле материнской культуры для того, чтобы оно могло стать региональной. Но будет ли она материнской для социумов Северного Кавказа? Если нет, то тогда диалектика общего и особенно в этом случае не играет роли. Если же диалектика сохраняется, то попытка некоторых северокавказских социумов поменять «материнскую культуру», например, с помощью ориентации на некие религиозные ценности, будет означать, что они хотят поменять свой региональный статус. Процесс создания моноэтнических социумов на Северном Кавказе как раз и является существенным шагом выхода из региональной культуры.

принципа культурного разнообразия. С другой стороны, равенство прав означает, что единственным поиском истины, в т.ч., истинных ценностей, становится межкультурный диалог (полилог) культур. В этом случае общая форма культуры как на глобальном, так и на региональном уровне должна быть податлива этому и приобрести форму инклюзивной культуры⁵⁰.

В связи с тем, что в условиях глобализации каждая точка культурного пространства ставит индивида в условия культурного многообразия и полилога, возникает потребность в повышении культурной компетентности. Культурная компетентность предполагает широкую культурную включенность и основана на равноправии культурных статусов всех народов и личностей. Она предполагает отказ от культурной изоляции, культурной исключительности и способствует включенности всех граждан в политику для культуры, означающую развитие культурных потребностей всех граждан через творческое участие. Свобода и сотрудничество также являются важными принципами проявления культурной компетентности. В связи с этим, большую роль в культурной компетентности занимают эстетические и нравственные вкусы, эмоциональная культура, для развития которой большое значение имеет социализация через художественную культуру, искусство. И все это культурное многообразие и свобода культурного потребления не должны нарушать стабильности общества, а способствовать его сплоченности. Это тоже одна из коренных проблем, на которую обратил внимание Совет Европы. Проблема культурного многообразия и единства осложняется в Европе и России этническим многообразием. Совет Европы так определяет единство культурного многообразия в сплоченном обществе: «Социальная сплоченность в понимании Совета Европы характеризует способность общества обеспечить благополучие всех своих членов, минимизируя неравенство и избегая поляризации. Сплоченное общество – это сообщество свободных индивидов, преследующих эти общие цели демократическими методами и ориентированное на взаимную поддержку»⁵¹.

Новые экономические отношения, рынок, конкуренция, финансовые отношения и система оплаты и стимулирования в 1990 гг. в странах СССР и России стали коренным образом меняться. Возникли новые акторы культуры – менеджеры, продюсеры, эксперты. В этих условиях, несмотря на закрытие клубов, библиотек и некоторых других заведений, общее число и разнообразие культурных центров, музеев, коллективов, галерей, выставочных залов, проектов и пр. стало расти. Что касается индустрии культуры, то кризис привел к вымыванию этих форм в ходе глобальной конкуренции за умы и чувства в виртуальном пространстве и заполнению этого рынка массовой культурой и видеопродукцией с Запада. Иногда, как на телевидении, это шло через прямое заимствование и подражание тому формату передач, который уже был разработан и использован в США и некоторых других западных странах. Поскольку в России и странах СНГ это происходило быстро и стихийно, без соответствующей правовой подготовки в сфере интеллектуальной собственности, то возникли явления свободного рынка индустрии культуры в виде производства и распространения пиратской продукции. Ключевыми факторами развития искусства на этот период становится кино и телевидение – отрасли, существующие на перекрестке искусства и индустрии.

В современных условиях формирование социальной реальности происходит во многом благодаря проективной и конструирующей и манипулятивной роли масс-медиа. Поэтому проблема культурной адаптации применительно к этническим противоречиям и антагонизмам в современных условиях во многом решается за счет формирования, как указывали Аппадурай и Уотерсон, соответствующей образной виртуальной среды, соответствующей картины мира путем воздействия на традиционную ментальность, путем

⁵⁰ См.: «Аналитический доклад»: «Диверсификация «культурных ландшафтов» стала органичной чертой каждого общества, а текущее межкультурное взаимодействие вошло в повседневные жизненные практики каждого человека, оно протекает в конкретных, зачастую достаточно локальных пространствах, что заставляет еще раз обратиться к известному и конструктивному принципу «думать глобально, действовать локально».

⁵¹ White Paper on Intercultural Dialogue “Living Together As Equals in Dignity”, Launched by the Council of Europe Ministers of Foreign Affairs at their 118th Ministerial Session (Strasbourg, 7 May 2008).



превращения точки локального пространства в глокальное. Дело в том, что большинство локальных культур имеют шанс войти в глобальное пространство лишь через медиасеть. Однако презентация в Сети может происходить очень усеченным способом: Россия ассоциируется с негативными стереотипами: Распутин, Сталин, русская водка, мороз. Поэтому создание виртуальных самопрезентаций как страны в целом, ее культуры, так и отдельных ее частей – это особая сфера просветительско-образовательной деятельности и искусства, особая индустрия в рамках основных потоков глобального культурного пространства.

Таким образом, информационная цивилизация подготовила новые Вызовы для культуры в целом и региональных культур, в частности. Если до наступления эры компьютера и Интернет считалось, что компьютер облегчит человеку жизнь, упростит мыслительную работу, сделает ее более экономной, позволит все рассчитать и спланировать, то эра ИКТ привела, напротив, к другой ситуации. Человек как субъект познания оказался в более сложном и лакунизированном мире*. Компьютер заставил человека осознать, что он живет не в одномерном, а в многомерном, синергетически организованном пространстве Космоса. По новому, чем в индустриальном обществе, встала и проблема культурного многообразия: культурное многообразие предстало не как недостаток в линейном движении прогресса, а как основное богатство человечества и залог прогресса. Однако не все так просто: процесс развития культуры человечества через ее многообразие входит в противоречие с развитием цивилизации, что было вскрыто еще такими философами и мыслителями как Н. Данилевский, А. Тойнби, О. Шпенглер. Противоречие культуры и цивилизации проявляет себя как на глобальном, так и на локальном уровнях, в частности, в виде противоречий эпохи глобализации. Глобализация порождает новые формы единства и различия, развитие этнических и национальных культур вызывает потребность в самобытности, что находит выражение в этнических конфликтах, в свою очередь к повышению компетентности соответствующих политических и институциональных решений.

Отношение российской культуры и глобальной можно рассматривать в рамках глобального проекта и тогда отечественная культура и культура стран СНГ предстанут как региональные. В этом случае соотношение российского и глобального проекта может быть оценено с разных точек зрения. Согласно К.Э. Разлогову, основные прогностические модели будущего России с культурологической точки зрения таковы⁵²: 1) победа культурного консерватизма и попытка стабилизации страны на основе ее особого пути, что продлевает существование страны на 50-100 лет; 2) прямое подчинение глобализационным тенденциям и превращение в мировую культурную провинцию; 3) интеграция в мировое сообщество на равных правах через приоритетное развитие достижений информационной и отечественной культуры. В настоящее время в глобальном культурном потоке доминанта меняется, стрелка компаса мирового вектора развития колеблется между позициями Восток – Запад, так как некоторые прогнозные экономические, демографические, политические, духовные индикаторы таковы, что указывают на смещение доминанты с Запада на Восток.

Сформировался даже соответствующий слоган: «XXI век – век восхождения Азии и заката Европы»⁵³. В этом случае у России получается неплохой шанс для развития, в связи с ее традиционным востоко-западным положением в культурной эволюции. Поэтому проблема культурного многообразия, его ассимиляции, культурной компетентности, межкультурного диалога и управления этническим многообразием имеет для России первостепенное значение. Только через развитие межкультурной компетентности и межкультурного диалога может стратегически верно и мирно решена проблема укрепления и развития России, в т.ч. и как глобального игрока на поле глобальных межрегиональных

* В постмодернистской терминологии эта расщепленность сознания иногда именуется как «шизоидность».

⁵²Разлогов К.Э. Государственная политика в сфере культуры // Культура России: Информационно-аналитический сборник 2010 года. М., 2010. С. 36-37.

⁵³См.: The Rise of the Asian Century. Asian association of Christian philosophers. Annual conference 2013. AteneodeManilaUniversity. Philippines, 2013.

схваток. В этом вопросе огромное значение для Ответа на цивилизационный Вызов имеет развитие гуманитарного образования; оно имеет для современной России цивилизационное значение как фактор сохранения культурной идентичности, социального конструирования современной цивилизационной стратегии в эпоху современного преодоления глобальной дилеммы Восток-Запад. Культурно-цивилизационный выбор – это не технократическая, а гуманитарная проблема.

Существуют различные варианты прогнозных моделей для будущего России. Основной цивилизационный выход находится в рамках не сырьевой и даже не в рамках экономической, а в рамках культурно-цивилизационной парадигмы, ориентированной на продвижение в одну из альтернативных форм постиндустриальной цивилизации. Инклюзивная культура, культурная компетентность, межкультурный диалог и управление этническим многообразием имеют для России первостепенное значение. Культурно-цивилизационный выбор – это не технократическая, а гуманитарная проблема. Для правильного Ответа на Вызов первостепенно значимо развитие гуманитарного образования как фактора сохранения культурной идентичности, социального конструирования цивилизационных стратегий и роста культурной компетентности российского общества.

Список литературы

1. Аналитический доклад «О стратегических направлениях культурной политики в странах СНГ». Подготовлен в соответствии с контрактом между Российским институтом культурологии и Бюро ЮНЕСКО в Москве для региональной конференции Содружества Независимых Государств (СНГ) с участием международных экспертов. «Культурная политика – политика для культуры: новый профиль политики в сфере культуры» 5-8 ноября 2009 г., Армения, г. Ереван. – Москва 2009. // интернет ресурс: http://www.policyforculture.org/texts/analitical_paper_rus.pdf.
2. Бабинцев В.П., Римский В.П. «Матрица русофобии и ментально-антропологические типы русской интеллигенции». // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия. Философия. Социология. Право. 2013. № 8 (151). Вып. 24. – С. 19-31.
3. Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). Статья 1. Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 30-41.
4. Беспалова, Ю.М. Региональная культура в социокультурном пространстве России / Ю.М. Беспалова // Словцовские чтения: тезисы докладов, сообщений науч.-практ. конф. / под ред. Н.В. Яблонского. Тюмень: Изд-во ТГУ, 1999. С. 237.
5. Бромлей, Ю.В. Этнос и этнография [Текст] / Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1973.
6. Горбачев, М.С. Понять перестройку. Почему это важно сейчас [Текст] / М.С. Горбачев. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2006. – 400 с.
7. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому [Текст] / Н.Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
8. Дергачев В.А. Глобалистика. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. ISBN 5-238-00957-7. // <http://dergachev.ru/book-6/2.html>
9. Донских, С.В. Теория глокализации и проблема сущности локальной культуры / С.В. Донских // Философия и социальные науки. 2012. № 1/2. С. 4-8.
10. Ерасов, Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (Очерки общей теории) [Текст] / Б.С. Ерасов. – М.: Наука, 1990. – 205 с.
11. Ершов, М. Ф. К социокультурному пониманию феномена провинции [Текст] / М. Ф. Ершов // «Культура провинции», междунар. науч.-практ. конф. (2005 ; Курган). Международная научно-практическая конференция «Культура провинции», 2005 г.: [материалы]. – Курган, 2005. – С. 147-148.
12. Зайцева, Т.А. Проблема взаимодействия традиции и новации в контексте изучения локальных и региональных культур / Т.А. Зайцева // Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: Тезисы докладов и сообщений. Санкт-Петербург: ЭЙДОС, 2010. С. 556. С. 336-337.
13. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития М.: Новое издательство, 2011. – 464 с. – (Библиотека Фонда «Либеральная миссия»).
14. Казакова, Г. М. «Региональная» и «провинциальная» культуры: о сущностных характеристиках [Текст] / Г. М. Казакова // Вестник МГУКИ. – 2007. – № 3. – С. 113.



15. Кривич, Н. А. Художественная культура Приморского края в древности и Средневековье: проблемы формирования, динамики, типологии [Текст] : автореф. дис. ... канд. культурологии / Н. А. Кривич. – СПб., 2001. 25с.
16. Лиза, Дж. Свобода слова и универсальный диалог / Дж. Лиза. – Электронный ресурс: http://papers.isud.org/seventh_congress_hiroshima_japan/page/2/.
17. Мурзина, И.Л. Культура Урала: очерки становления и развития региональной культуры [Текст] : учеб. пособ. для вузов : в 2 ч. Ч. 1. / И. Л. Мурзина. – Екатеринбург, 2006.
18. Мурзина, И.Л. Феномен региональной культуры: поиск качественных границ и языка описания [Текст] : моногр. / И. Л. Мурзина. – Екатеринбург, 2003.
19. ПанкаджГемават. Мир 3.0: Глобальная интеграция без барьеров. – М.: Альпина Паблшер, 2013. 415 с.
20. Попов А.В. «Государство» и «власть» в дискурсах глобализации. Автореферат канд. дисс. 09.00.11. Краснодар, 2011.
21. Поршнев, Б.Ф. Социальная психология и история [Текст] / Б.Ф. Поршнев. – М.: Наука, 1979.
22. Разлогов К.Э. Государственная политика в сфере культуры // Культура России: Информационно-аналитический сборник 2010 года. М., 2010.
23. Римская О.Н., Римский В.П. Феномен субкультурных религий. Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Akademik Publisching GmbH&Co.KG, 2012. – 129 с.
24. Тойнби, А.Дж. Постигание истории [Текст] / А.Дж. Тойнби.- М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
25. Трейвиш, А. И. Район, страна и мир. Развитие России глазами страноведа [Текст] / А. И. Трейвиш. – М., 2009. – С. 226-227. [Прим. сост.].
26. Фоминых, О.Б. Региональная и провинциальная культура: некоторые характеристики [Текст] / О.Б. Фоминых // Время культуры в региональном пространстве : сб. науч. тр. / под ред. Д.Н. Маслюженко. – Курган, 2010. – С. 74-84.
27. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций [Текст] / С. Хантингтон / Пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М: ООО «Издательство АСТ», 2003.
28. Хоруженко, К.М. Культурология: энциклопедический словарь. / К.М. Хоруженко. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 410.
29. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории [Текст] / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
30. Элиас Н. Общество индивидов [Текст] / Н. Элиас. -М.:Праксис, 2001.
31. Appadurai A. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy // Global Culture. Ed. by M. Featherstone. – Bristol: Sage Publications Ltd. 1997. P. 195-310.
32. Appadurai, A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minnesota: University of Minnesota Press. 1996. 248 p.
33. Bagby, Ph. Culture and History Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations [Text] / Ph. Bagby. – London: Longman, Green, 1958. – P. 165–174.
34. Braudel, F. History of Civilizations [Text] / F. Braudel. – N.Y.: Alien Lane— Penguin Press, 1994. – 816 p.
35. Braudel, F. On History [Text] / F. Braudel. – Chicago, Chicago University Press, 1989 – P. 177–181, 212-214.
36. Coulborn, R. The Origin of Civilized Societies [Text] / R. Coulborn. – Princeton: Princeton University Press, 1959. – 200 p.
37. Eisenstadt, S.N. Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics [Text] / S.N. Eisenstadt // British Journal of Sociology. – № 32. – June 1981. – P. 155–181.
38. Gong, G.W. The Standard of «Civilization» in International Society [Text] / G.W. Gong. – Oxford: Clarendon Press, 1984. – P. 81, 97–100.
39. Huntington, S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order [Text] / S.P. Huntington. – N.Y.: Simon & Schuster, 1996. – 368 p.
40. Kissinger, H.A. Diplomacy [Text] / H.A. Kissinger. – N.Y.: Simon & Schuster, 1994.
41. Klare, M.T. The Next Great Arms Race [Text] / M.T. Klare // Foreign Affairs № 72. – Summer 1993.
42. Lewis, B. Islam and the West [Text] / B. Lewis. – N.Y., Oxford: Oxford University Press, 1993. – 217 p.
43. McNeill, W.H. The Rise of the West. A History of the Human Community [Text] / W.H. McNeill. – Chicago University of Chicago Press, 1963. – 547 p.
44. Mortimer, E. Christianity and Islam [Text] / E. Mortimer //International Affairs. – № 67. – Jan. 1991. – P. 7.
45. Quigley, C. The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis [Text] / C. Quigley. – New York: Macmillan, 1961. – P. 77-84.

46. Robertson R. Glocalization: Time – Space and Homogeneity – Heterogeneity // *Global Modernities* / Ed. By M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson. – London: SAGE Publications, 1995. – P. 25 – 44.

47. *The Rise of the Asian Century*. Asian association of Christian philosophers. Annual conference 2013. Ateneo de Manila University. Philippines, 2013.

48. Toynbee, A.J. *Study of History*, VIII, 347–348; McNeill, W.H. *The Rise of the West. A History of the Human Community* [Text] / W.H. McNeill. – Chicago University of Chicago Press, 1963. – 547 p.

49. Wallerstein, I. *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World System* [Text] / I. Wallerstein. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992. – 215 p.

50. Waters, M. *Globalization*. – London; N. Y.: Routledge, 1995.

51. Weber, M. *The Social Psychology of the World Religions* [Text] / M. Weber // *Essays in Sociology*. – London: Routledge, trans and ed H.H. Gerth and C Wright Mills, 1991. – p. 267.

52. Weber, M. *The Sociology of Religion* [Text] / M. Weber. – Boston: Beacon Press, 1968; Durkheim, E., *Note on the Notion of Civilization Social* [Text] / E. Durkheim and M. Mauss // *Social Research*. – № 38. – 1971. – P. 808- 813.

53. *White Paper on Intercultural Dialogue “Living Together As Equals in Dignity”*, Launched by the Council of Europe Ministers of Foreign Affairs at their 118th Ministerial Session (Strasbourg, 7 May 2008).

CULTURAL COMPETENCE IN THE CONTEXT OF CULTURAL DIVERSITY AND LACUNARITY

V.P. GGRITSENKO¹⁾
T.Y. DANILCHENKO²⁾

*Krasnodar state university
of culture and arts*

¹⁾ e-mail:
postmodernist@mail.ru

²⁾ e-mail:
semiotike@rambler.ru

The article examines the situation of cultural diversity, which causes the growth of cultural identity and lacunarity, and the need to improve cultural competence, promoting the elimination of gaps in intercultural communication.

Keywords: culture, globalization, regionalization, cultural diversity, lacunar, cultural competence, elimination of gaps.



КУЛЬТУРА КАК СИСТЕМА НАВСТВЕННЫХ ЗАПРЕТОВ

Т.А. ДЬЯКОВА

Воронежский государственный университет

e-mail: tamara@vmail.ru

В статье обосновывается важность принципа нравственного регулирования в культуре, в целом, и в отдельных её сферах, прежде всего в системе основных медиаканалов.

Ключевые слова: культурная среда, культура, медиа, мировоззрение, система образования и воспитания, нравственность.

Культура – живой, постоянно развивающийся организм. В начале XX века многие философы и культурологи предрекали скорую и неизбежную гибель этого организма. Закат Европы с подачи О. Шпенглера мыслился как предрежённый итог надвигающейся техногенной цивилизации. Разрушение культуры становилось знаком крушения самого европейского мира. Но история последнего столетия несколько скорректировала апокалиптические прогнозы учёных.

В то же самое время представители авангардистского искусства предлагали XX веку разнообразные варианты переустройства мира, а, следовательно, и спасения европейской культуры. Хрупким стержнем всех предлагаемых построений был индивидуализированный миропорядок, ориентированный на эстетические вкусы и предпочтения художественной элиты.

Но искусство, которое с начала 1960-х гг. стало заполнять глобальное пространство мира, проповедовало «двойное кодирование», т.е. выдвигало принцип сохранения отдельных черт элитарности и при этом принцип соответствия эстетическим запросам масс. Очень скоро игра в двойного агента потеряла смысл – высококолое меньшинство «растворилось» в среднестатистическом большинстве. Искусство стало осваивать язык, понятный массам. И эту ситуацию теперь, как и вначале XX века, сложно оценивать оптимистически.

Прошлое столетие стало площадкой для стремительного развития медиа, превращения их в самый главный ресурс культуры. Сами медиа становились иными по сути: динамичными, массовыми, легкодоступными. Главное же заключалось не в наборе тех характеристик, которыми обладали медиа, а в том, к каким внутренним изменениям в человеке они привели. По мысли М. Маклюэна, медиа стали выступать своеобразными переходными звеньями между технологиями и человеческими телами. В условиях тотальной аудиовизуальности наши глаза, уши, руки и т.д. перестали принадлежать телам, а стали принадлежать телекомпаниям, к которым подключены, а затем и Интернету. И это изменение привело одновременно и к саморасширению человека, и к самоампутации.

Фридрих Киттлер¹ справедливо указывает на то, что первые признаки серьёзных утрат во внутреннем переживании культурной ситуации человеком были отмечены в психологии тогда, когда эра оптических медиа только зарождалась. З. Фрейд в своей работе «Недовольство культурой» констатировал, что современный человек благодаря подзорным трубам, микроскопам, граммафонам и телефонам стал своего рода «протезированным богом», но и абсолютно жалким без них. Благодаря кино, телевидению и Интернету зависимость всей системы чувств человека, а, следовательно, его мироощущений, реакций и оценок, в значительной степени усилилась. И это обстоятельство накладывает гигантскую ответственность на тех, кто при помощи медиа управляет мировоззрением современного общества, формирует его культурную картину мира.

¹ См.: Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. / Ф. Киттлер, пер. Б. Скуратова. – М.: Логос / Гнозис, 2009. – С. 23-24.

Об ответственности СМИ перед обществом сегодня очень мало кто вспоминает. Государство беспокоит степень лояльности телеканалов и печатных изданий к существующей политической системе, их коммерческая самостоятельность. А задачи культурного воспитания аудитории, формирования целостной системы национальной культуры оказываются за бортом основных требований к СМИ.

Вопрос о том, как именно трактуется сегодня культурная сфера, приводит нас к разговору о проекте нового закона о культуре, который был предложен в октябре 2011 года. Главным инициатором стал Комитет Государственной Думы по культуре. Документ разрабатывался при участии Российского института культурологии.

Содержательной частью законопроекта занималась группа экспертов во главе с Кириллом Разлоговым, известным российским киноведом и культурологом. По этому поводу он сказал: «В новом законе о культуре для нас как разработчиков и учёных самым важным было изменение представления о культуре в традиционном, ведомственном восприятии. Так как с точки зрения общественной жизни культура это одно, а с точки зрения государства – это другое. В сферу деятельности Министерства культуры попадает только наследие и современное искусство. В законе мы дали определение культуры, принятое ЮНЕСКО в начале 80-х годов»².

ЮНЕСКО определяет культуру как комплекс особых духовных, материальных, интеллектуальных и эмоциональных характеристик общества или социальной группы, которые охватывают не только искусство и литературу, но также образ жизни, уклад совместного проживания, системы ценностей, традиции и верования. «Поэтому принципиально важно, что в сферу действия закона о культуре входят не только интересы ведомства, но и практически все те культурные составляющие всех других ведомств, которые имеют дело с людьми»³.

В процессе обсуждения был скорректирован объект законодательных инициатив о культуре – не овеществлённые результаты культурного прошлого и современности, а люди, выступающие носителями культурных смыслов. Культура выступает основополагающей основой творческого развития и самореализации личности. Именно данный ракурс понимания обсуждаемого процесса делает понятным тезис о том, что культура – есть стратегический ресурс развития страны, средство национальной самоидентификации, ментальной основы нации, а, следовательно, приоритетного развития общества.

А вот от декларации новых подходов к культурной политике до реальной ситуации в российской действительности – гигантская пропасть. И прежде всего, это касается системы образования. Культурные навыки должны прививаться с самого раннего детства. Не менее важно, чтобы благоприятные для творческого развития личности условия были обеспечены на всём протяжении жизни. Благодаря этому и формируется культурная среда.

Вопрос об уровне развития отечественного образования, по мнению профессора культурологии А.С. Запесоцкого, представляется двойственно. Одну картину реальности создаёт телевидение и ряд прочих СМИ. Согласно версии официальных медиаисточников «руководство модернизирует страну сообразно вызовам времени, стремясь вывести Россию на передовые позиции в глобальной конкуренции; решению этой задачи подчинены национальный проект «Образование», инициатива «Наша новая школа», регулярные заседания всевозможных советов, комиссий, новые, судьбоносные решения госорганов, масштабное финансирование и т. п. Другая картина – научная, складывающаяся постепенно из результатов разрозненных исследований ученых, данных госстатистики, понемногу просачивающихся в информационное поле. И эта картина весьма существенно не совпадает с первой. Писатели, деятели культуры и искусства, учителя, да и просто хорошо образованные, думающие люди самых разных профессий, жившие при советской власти, наряду со многими бесспорно позитивными переменами в жизни страны замечают симптомы опасных тенденций. Это касается в первую очередь квалификационного и духовно-нравственного облика подрастающих поколений, вступающих во взрослую жизнь. Сегодня общественной практикой формируется качественно новый тип личности, стоящий на несколько ступенек ниже человека советской эпохи. Применительно к куль-

² Обсуждаем новый закон о культуре <http://www.muzcentrum.ru/orfeus/programs/issue2898/>

³ Там же.



туре в целом также налицо деградация, формирование иного, значительно более низкого типа культуры»⁴.

По мнению Запесоцкого, деградация системы образования и воспитания в стране начала проявляться около двадцати лет назад, когда были утрачены цели формирования личности, а именно цель в педагогике является системообразующей. Как следствие, образование перестает быть системным и становится хаотичным. «Вместо педагогической цели образовательным учреждениям навязана цель предпринимательская, коммерческая – обогащения»⁵.

Российская академия образования систематически ведет исследования педагогических аспектов деятельности практически всех этих институтов. Накоплен значительный эмпирический материал, прошедший необходимую теоретическую обработку. Результаты анализа выявили в числе острейших проблему оппозиции деятельности педагогического сообщества страны и ведущих отечественных СМИ. Выяснилось, что сегодня в России доминирует влияние на молодежь отдельных СМИ, в особенности – центральных каналов телевидения⁶.

Приходится вновь возвращаться к вопросу о том, что основным началом в формировании современной культуры являются медиа. Переход от книжной культуры к экранной (медийной) оказывается ведущим фактором глобальных трансформаций культуры. Индекс интереса к литературе серьезной, порождающей импульс в нравственно-духовном преобразовании личности чрезвычайно низок. Социокультурные исследования, проводимые в Санкт-Петербурге, например, показали, что более 40 % жителей культурной столицы не читают художественную литературу совсем. Остальная часть опрошенных уделяет чтению в среднем около 8,5 часов в неделю. Среди самых популярных авторов Д. Донцова, Б. Акунин, А. Маринина, П. Коэльо, Т. Устинова, Д. Браун, С. Лукьяненко. Причём данное лидерство характерно почти с теми же показателями не только для Санкт-Петербурга, но и Курска, где был также произведён аналогичный опрос. Авторы, получивших престижные литературные премии, в России знает и читает очень маленькая аудитория. Авторы, представленных в толстых литературных журналах, плохо знает даже профессиональная среда. Возникает ощущение, что популяризация серьезной художественной литературы не является приоритетным направлением культурной политики страны.

Вопрос о понижении значимости книжных источников не только технологический. Важно, чтобы вместе с уходом потребности в постоянном и вдумчивом чтении не произошёл отказ от механизмов, стимулирующих творческое и критическое саморазвитие личности. А ведь ориентирование средств массовой информации со стороны государства на нравственное воспитание общества является обязательным условием сохранения и развития национальной культуры, которую следует понимать как систему благоприятных условий для личностного роста каждого отдельного россиянина.

Но просветительские и воспитательные цели деятельности СМИ зачастую уступают место развлекательности, что особенно характерно для наиболее популярных медиаканалов – радио и телевидения. Качественная журналистика вытесняется материалами PR-содержания. Культурные явления и процессы представляются и оцениваются нередко мало профессионально. Данная ситуация свойственна практически всем регионам страны. Воронеж, не исключение. Журналистов, постоянно и грамотно отслеживающих художественные процессы в городе очень мало. Специализированные издания с большими трудностями находят финансовые и творческие ресурсы для полноценного функционирования. Фигура художественного критика в Воронеже уже попала в разряд исчезающей. А ведь профессиональная оценка специалиста не может быть заменена любительскими комментариями в социальных сетях.

⁴ Запесоцкий А.С. Образование и культура: проблемы российской модернизации / А.С. Запесоцкий // Социология образования. – 2010. – № 7. – С. 4.

⁵ Там же, с. 5.

⁶ См.: Запесоцкий А.С. Образование и средства массовой информации как факторы социализации современной молодежи / А.С. Запесоцкий. СПб.: СПбГУП, 2008. – 462 с.

Деятельность творческих Союзов в Воронеже (как и в других городах РФ) практически неизвестна населению: на концерты воронежских композиторов ходит одна и та же небольшая аудитория, выставки воронежских художников собирают опять же журналистов, информирующих о событии и небольшую аудиторию ценителей, Союз театральных деятелей пребывает в своём замкнутом и безмятежном состоянии.

В современном обществе одновременно существуют две принципиально противоположные концепции художественного творчества: искусства, предназначенного для передачи аудитории образно оформленной идеи чувственного постижения мира, и искусства, выступающего и роли социально-культурной практики, актуализирующей для аудитории политические и социальные идеи без учёта художественно-эстетического опыта прошлого. Эта ситуация требует и теоретического осмысления, и, главное, необходимости легализовать для людей широкую возможность знакомства с различными художественными идеями и их обсуждения.

В последние годы в Воронеже сделаны существенные сдвиги в реализации ярких культурных инициатив: Международный Платоновский фестиваль, приезд всемирно известных исполнителей, восстановление парка «Алые паруса», завершение реконструкции исторического здания Драматического театра и многое другое. Отрадно, что среди руководителей области есть просвещённые управленцы, осознающие важность развития культуры и роль искусства в модернизации общества. Но пока данные процессы неразрывно связываются с усилиями конкретных людей, а не с изменением всей системы. Культура, искусство и образование финансируются по остаточному принципу. Разрыв между высокими художественными достижениями и повседневной культурой общества увеличивается. Отсутствие целостной, а главное, ориентированной на духовное развитие общества программы культурной модернизации общества порождает не только хаос эстетический, но общекультурный.

Процесс формирования современных российских СМИ происходил через отрицание партийных и цензурных принципов работы. Тотальный контроль со стороны государства за информационными каналами был преодолён лишь на короткое время. Сегодня этот контроль процветает как и в советское время. Зато безвозвратно исчезла воспитательная роль СМИ. Впрочем, если понимать воспитательное воздействие как систему идеологического оболванивания, то сожалеть здесь не о чем. Но воспитание как нравственный диалог СМИ с аудиторией – это одно из главных условий формирования культуры в условиях тотального влияния медиа. Журналист в современных условиях перестаёт быть фигурой, поднимающей своим авторитетом, своей нравственной позицией, своим профессионализмом уровень культурных установок и запросов общества.

Трудно не согласиться с категоричным утверждением А.С. Запесоцкого: «Формальное игнорирование российской властью воспитательной функции СМИ привело в последние годы и к возникновению феномена, который специалисты называют «понижающей селекцией», – своего рода воспитания со знаком «минус», когда в человеке возвращается, культивируется все низменное, антигуманное. Систематическая апелляция к первобытным животным инстинктам, задействование обычно подавляемых культурой дремучих механизмов подсознания деструктивно влияют на личность»⁷.

Культурное развитие общества всегда измеряется уровнем развития духовного облика личности, наличием в его сознании установок к внутреннему творческому саморазвитию и потребностью приложить свои способности и силы к процессу совершенствования отечества. Анализируя литературные процессы пушкинской эпохи, Ю.М. Лотман в своё время выделил универсальный критерий культурности, который следует в контексте наших рассуждений вспомнить и сейчас.

«Культура XIX века с наибольшей силой реализовала себя не в вершинных созданиях человеческого ума, а в резком подъёме среднего уровня духовной жизни. Современная теория культуры определяет её уровень объёмом информации, входящей в активную память коллектива, степенью организованности его внутренней структуры. Эту последнюю можно представить как систему нравственных запретов, социально-психологическим регулятором

⁷ Запесоцкий А.С. Трансформация культуры: производство смыслов и управление информационными / А.С. Запесоцкий // Вопросы философии. – № 5. – 2011. – С. 169.



которых является стыд. Можно сказать, что область культуры – это сфера тех моральных запретов, нарушать которые стыдно. Каждая эпоха создает в этом отношении свою систему стыда – один из лучших показателей типа культуры»⁸.

К сожалению, сегодня я вынуждена признать исчезновение этого регулятора из нашей жизни. И поскольку современную культуру определяет доминирование медиа, то правильно искать «систему стыда» именно в этой области. Слово в современных СМИ редко базируется на основе нравственных запретов. Но самое скверное, что общество уже и не ждёт от медиа этого.

CULTURE AS A SYSTEM OF MORAL INTERDICTIONS

T.A. DYAKOVA

Voronezh State University

e-mail: tamara@vmail.ru

The article explains the importance of the principle of moral regulation in culture in general and in individual areas, primarily in the major media channels system

Keywords: cultural environment, culture, media, ideology, system of education, morality

⁸ Лотман Ю.М. Поэзия 1790-1810-х годов // Поэты 1790-1810-х годов / Вст. ст. и сост. Ю.М. Лотмана. – Л.: Сов. писатель, 1971. – С. 11.

ГУМАНИТАРНАЯ ЭКСПЕРТИЗА ТРАНСГУМАНИСТИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ*

С.М. КЛИМОВА

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

e-mail:

klimova@bsu.edu.ru

Гуманитарная экспертиза – одно из бурно развивающихся направлений современной социально-гуманитарной науки. Ее, все возрастающая значимость обусловлена необходимостью оценки рисков и последствий для человека и общества новых социальных, инженерных, биомедицинских и пр. технологий. Очень важна экспертиза трансгуманистических проектов.

Ключевые слова: гуманитарная экспертиза, трансгуманитарные проекты, историко-культурная реконструкция техно-моделей человека.

Все, что так или иначе связано с новыми представлениями о будущем человека, особенно в аспекте внедрения в достижений науки и техники в его биологическую природу и социальные трансформации, требует от научного сообщества обязательного вмешательства и контроля со стороны гуманитарной экспертизы. Гуманитарная экспертиза – одно из бурно развивающихся направлений современной социально-гуманитарной науки. Ее, все возрастающая значимость обусловлена необходимостью оценки рисков и последствий для человека и общества новых социальных, инженерных, биомедицинских и пр. технологий, внедрения крупномасштабных национальных проектов. Проявляющиеся в этих форматах новые способы коммуникативных связей требуют философского анализа и научного теоретико-методологического осмысления, в том числе и в контексте расширения международной открытости в деятельности корпораций и организаций, а также с целью усиления общественного контроля как одного из действенных элементов при формировании российского гражданского общества.

Трансгуманистические проекты как относятся к типам исследовательских моделей, требующих подобной экспертизы. Трансгуманизм – бурно развивающееся течение, обрело значимость в контексте двух противоположных тенденций: с одной стороны, все его вызовы связаны с реальной (а может быть и мнимой – это может прояснить гуманитарная экспертиза) угрозой, которую испытывает человек и человечество в ситуации глобального кризиса, переживаемого эпохой. С другой стороны, трансгуманизм учит нас о новых возможностях человека (транс-человека), который, благодаря новейшим технологиям и прорывам в области НБИКС (нано-, био-, инженерные-, компьютерные и социальные технологии) может очень скоро обрести небывалые возможности продления своей жизни, причем качественно высокие, вплоть до бессмертия; всецело полноценный образ жизни не только на физическом, но и на духовной уровнях и т.д. Оба варианта возможного сценария будущего человека также нуждаются в осмыслении со стороны гуманитарной экспертизы.

Гуманитарная экспертиза, несмотря на свое название имеет ярко выраженный междисциплинарный характер и призвана не только оценить (обобщить) новейшие данные будущего развития человека, но и показать, как принципиально будет изменено (или нет) понимание природы и сущности человека будущего. Первое заключается в том, что объект экспертизы рассматривается как сложная социо-гуманитарная система, функционирование которой детерминировано различными факторами – социальными, экономическими, политическим, психологическими, этическими и т.д. Соответственно, необходимо выработать и использовать эвристический потенциал понятийного аппарата, концептов и методов анализа разных дисциплин (философии, социологии, этики, менеджмента, антропологии разного типа).

* Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ № 14-33-01012/13 «Сравнительный анализ социально-утопических и художественных проектов XX века и современного трансгуманистического дискурса».



При этом усилия фокусируются на гуманитарном статусе предмета экспертизы (индивиде или социальной общности), исходят из его самоценности, приоритетов интересов человека (личности, индивида) по сравнению со всеми другими формами общественного бытия. С другой стороны, гуманитарная экспертиза призвана также выявить важнейшие риски для человека вовлеченного в свое новое технологическое (и социо-биологическое) изменение. Этот аспект связан с тем, что с одной стороны, с признанием безусловных констант гуманитарной экспертизы, каковыми являются: *достоинство* человека, независимо от его статуса и принадлежности к той или иной социальной (этнической, умственной и т.д.) группе; безусловное *право на физическое и психическое здоровье*, право *на творческую самореализацию*, право на физическую и экологическую *безопасность*.

С другой стороны, гуманитарная экспертиза – это аксиологическая модель, она направлена **на оценку ценностных характеристик** трансгуманистических проектов и обязаны просчитать различных риски и последствия внедрения технологий, мировоззрения обоснования нового типа человека (пост или транс) с точки зрения гуманитарного статуса объекта в человеческой жизнедеятельности и коммуникации. При этом сама гуманитарная экспертиза не должна быть ценностной ангажирована (Б.Г.Юдин).

Важнейшим объектом критического анализа гуманитарной дисциплины является понятие «эволюции человека», широко распространенное в трансгуманизме. Специфика этого этапа эволюции в том, что она будет «конструируемая», искусственно продвигающая человека к все большему совершенству (эволюция биологическим способом, как известно, давно завершена). Гуманитарная экспертиза должна опираться на широкую научную аргументацию в дискуссии сторонников и противников проектов, уметь сопоставить противоположные точки зрения и дать взвешенное аналитическое суждение-вывод по проблеме.

Один из основателей развития гуманитарной дисциплины в нашей стране, чл.кор. Юдин Б.Г. так пишет по этому поводу: «Действительно, в ценностном отношении трансгуманизм может трактоваться либо как продолжение и развитие традиций гуманизма (коль скоро человек остается человеком), либо, напротив, как преодоление ценностей гуманизма, отказ от гуманистических традиций (учитывая предполагаемые глубокие отличия новой формы человека от нашей)... мы имеем немало конкретных трансгуманистических проектов, в том числе и разработанных весьма детально. Это – и иммортализм, т.е. обеспечение бессмертия индивидуального человеческого существа, и создание нейропротезов, и разработка ноотропов, т.е. средств, активирующих память и улучшающих когнитивные способности, и создание экзокортекса, т.е. по сути дела размещаемого вне организма усилителя мозга, и, как венец всех усилий в этой области, создание пост-человека»¹.

Современная гуманитарная экспертиза вынуждена обратиться к довольно устойчивому символическому образу технауки, которая овладевала умами и гуманитариев, и естественников во многие исторические периоды. В современных образах технауки видны переплетения научные исследований и технологических новаций; технаука сегодня более всего нужна и бизнесу (предпринимательскому капиталу), и потребителю. Однако, последствия должны быть просчитаны гуманитарной экспертизой, не ангажированной этими двумя основами цивилизации. Поэтому очень важно, чтобы экспертиза была государственно-образующим проектом и отвечала интересам не бизнеса, ни обывателя, но человечества в его перспективном будущем.

Особенности гуманитарного сознания в его умении извлекать уроки из истории (в широком смысле) и «снимать» имеющиеся в ней противоречия для дальнейшего успешного продвижения лучшего и идеях человечества. Поэтому нужна историко-культурная реконструкция утопических проектов, основанных на техническом (машинном) и новом психологическом (духовном) проектировании человека, популярных в прошлом. Таких проектов было не мало и в европейском опыте, и у русском. Следы проектирования будущего совершенного человека, имеющего все лучшее от «технического» до-конструирования его тела до духовной мощи на уровне «сверхчеловека» мы находим во

¹ Юдин Б. Г. Что там, после человека // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. М., 2014. С. 42.

многих текстах конца 19-нач. 20 вв. Гуманитарная экспертиза обязательно должна будет обобщить и опыт философских реконструкций нового человека, и художественные и социально-утопические (революционные) проекты начала 20 в. дерзко отразившие самые смелые мечты людей о счастье, построенном на новом техническом (машинном) уровне преобразования его духа, силы и сего общества. Историко-эстетические и историко-философские реконструкции проектов прошлого могут во многом помочь понять, что относится к утопии и остается вечным элементом идеализации и романтизации человека, а что действительно становится основой превращения дерзких мечтаний в реалистическую практику уже 21 века.

Список литературы

1. Юдин Б. Г. Что там, после человека // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты / под ред. Д.И.Дубровского, С.М. Климовой. – М.: Канон, 2014.

HUMANITARIAN EXPERTISE OF TRANSHUMANIST PROJECTS

S.M. KLIMOVA

*Belgorod State National
Research University*

*e-mail:
klimova@bsu.edu.ru*

Humanitarian expertise is one of the most rapidly developing areas of social sciences and humanities nowadays. Its ever increasing importance is due to the need to assess the new social, engineering, biomedical and other technologies, the implementation of large-scale national projects from the point of their risks and consequences for the human society. Humanitarian expertise of transhumanism projects is very important for modern human science today.

Key words: humanitarian expertise, transhumanist projects, historical and cultural reconstruction of techno models of human being.



УДК 681.51.001.300.37

ВЕЧНАЯ ТЕНЬ РЕАЛЬНОСТИ: ОЧЕРК ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ СНОВИДЕНИЙ*

С.П. ЩАВЕЛЕВ*Курский государственный
медицинский университет**e-mail:
sergei-shhavelev@yandex.ru*

В статье дается очерк тематики онейрологии — пограничной между философией и рядом специальных наук отрасли знания, рассматривающей природу и значение сна и сновидений в человеческой жизни и культуре.

Ключевые слова: сон, сновидение, нарратив, семиотика, сомнология, онейрософия.

Проблема сна и сновидения занимала человека на протяжении всей истории его существования. И могло ли не интересоваться его то странное состояние, в котором каждый из нас пребывает почти треть своей жизни и при котором обычное сознание как бы отключается и нередко заменяется то якобы реалистическим, а то фантастическим калейдоскопом видений? Различные культуры, целые этапы развития мировой цивилизации характеризовались своеобразным отношением к интересующему нас феномену. Но практически всегда и везде процесс и сам образно-смысловой материал сновидений участвовали в выработке отношения человека к миру и самому себе, служили одним из ментальных механизмов рефлексии над самыми разными вопросами — от житейских до метафизических.

На самых ранних стадиях культуры еще не прослеживается отчетливой грани между сном и явью. Первобытное мышление склонно было принимать видимое во сне за реальные события. Мир сновидений для представителя наиболее архаичных обществ не выглядел каким-то «потусторонним». Сон воспринимался ими как прямое продолжение дневной реальности (должно быть, по причине значительной мифологизации этой последней). Этнография накопила достаточно свидетельств тому. Вроде того случая, когда африканец, которому во сне привиделся укус змеи, подвергался после пробуждения такому же лечению, какое следовало бы за действительным укусом¹; или же паники в селении индейцев, одному из которых приснились подкрадывающиеся враги².

Со сном первобытным сознанием смешивалась не только жизнь, но и ее вроде бы антипод — смерть. Одним из важнейших стереотипов культуры всего человечества является восприятие сна как временной смерти. Такое представление о сне характерно для практически любой религиозной и мифологической системы. Одна из самых распространенных поз трупоположения в разных археологических культурах — так называемая скорченная — явным образом имитирует «вечный сон». В христианстве это представление подкреплялось священным писанием: «Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его»³.

Таким образом, для наиболее примитивного сознания сон — это пусть особая, но часть реальности, привычная людям и при их жизни, даже в состоянии бодрствования, и кажущаяся такой же после смерти, за гробом.

Поскольку человек во сне видит себя пребывающим в самых различных местах, при любых обстоятельствах, то мифолого-религиозное сознание по-своему логично пришло к заметному усложнению рассматриваемого вопроса. А именно, к идее души и ее странствия во время сна, когда тело покоится. Соединившись с идеей сверхъестественного по-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-33-01018 «Духовная практика как философская проблема: онтологические, эпистемологические, аксиологические аспекты».

¹ Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб., 2002. С. 36.

² Фрэнгер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 177. См. также: Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С. 225-226.

³ Иоан. 11, 11–13.

тустороннего мира – обиталища предков, духов, богов, тема сна (как состояния, сменяющего бодрствование тела и духа, и, соответственно, его ментального содержания) в развитой мифологии и, тем более, в мало-мальски развитых религиях всего мира трактуется как некое «семиотическое окно» в эту другую реальность. Сновидение, таким образом, после пробуждения осознается уже не как продолжение обычной реальности, но как ее онтологическая и эпистемологическая противоположность. А именно, сны имеют свою топографию и хронологию, отличную от аналогичных показателей бодрствующего сознания. Во сне возможно такое, чего не достичь наяву. Преемственность подобного взгляда с предыдущей проекцией сна состоит в признании взаимосвязи мира сонных грез и жизни наяву. Общение с духами во сне учит тому, как поступать после возвращения в бодрствующее сознание. Именно такой поход «наверх» или «в глубины» мироздания практикуется шаманскими трансами, включающими в себя применение галлюциногенов и иные методики достижения пограничных состояний между сном и бодрствованием разного рода аскетами ⁴.

В шаманизме, независимо от его исторической географии, имеет место особое отношение к сновидению и особые практики его. Так, именно в сновидениях может производиться обряд инициации шамана, когда тот отправляется «на небеса», где различные божества готовят его и посвящают в тайны природы. Здесь, кстати, мы вновь встречаемся со связью сна и смерти: инициация – перерождение в новое качество. Такой обряд не может обойтись без переживания смерти (в случае с шаманизмом – символическое расчленение), опять-таки в состоянии сна или похожего на него «обмирания».

В общем, следует признать, что именно при помощи сновидений, благодаря их интерпретациям, представители самых разных культур так или иначе конструируют свои представления не столько о «настоящей», сколько о трансцендентной реальности, инобытии мира и духа. Так, по мнению А.И. Розова, состояние сна оказалось единственным в естественном жизненном цикле человека психологическим состоянием, содействовавшим его обращению к религии. А в ней, в свою очередь, проявилось аналогичное сну погружение в «дремные грезы» – стремление избавиться от мирской суеты, стряхнуть бремя житейских тревог и несчастий, «забыться и заснуть», как сказал поэт ⁵. Такое удвоение, по ряду причин, повлекло за собой особую эмоционально-художественную полярность, которая выразилась в отрицательном отношении к миру «этому» как «юдоли скорби» ⁶, и положительном – к «тому», горнему миру как обиталищу неких универсалий, Царству небесному.

Хотя такого рода представления бывает не всегда просто адекватно понять с иных мировоззренческих позиций, трудно переоценить роль сновидческого материала при анализе религиозно-мифологических представлений. Между тем, философия и богословие чаще всего недооценивали роль сна при формировании и поддержании самой идеи чего-то запредельного земному «бытобытию». В средневековой Европе, например, официальной церковью считалось, что сон – время, «украденное у покаяния», и к тому же, представляющее опасность подвергнуться дьявольскому соблазну (вспомним хотя бы ночных демонов суккубов и инкубов, соблазнявших наяву праведных прихожан во сне, согласно средневековой мифологии) ⁷.

Индивидуальный опыт визионерства, коим и является сновидение, действительно содержит коммуникативное начало, состоящее в контакте сновидца с некой потусторонней реальностью. С самых ранних времен все сновидения делились их «авторами» и слушателями на две категории – вещи, имеющие онейромантическое значение, и лишённые такового. Как в древности, так и сейчас содержание снов и близких им видений обычно воспринимается как некое сообщение, полученное сверхъестественным образом и подлежащее расшифровке, экстериоризации (т.е. трансляции вовне ради понимания,

⁴ Амайон Р.Н. Традиционный сибирский охотничий шаманизм // Шаман и вселенная в культуре народов мира. СПб, 1997. С. 128–143; Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев – София, 2000. С. 89.

⁵ Розов А. И. Психологические аспекты религиозного удвоения мира // Вопросы философии. 1987. № 9. С. 118–127.

⁶ Псал., 83, 7.

⁷ Словарь средневековой культуры. Под ред. А. Я. Гуревича. М., 2003. С. 500–505.



толкования). Причем возможное поле для толкования сновидений оказывается весьма и весьма широко, по сути неисчерпаемо как с научных, так и с вненаучных позиций. Вообще, воспоминание, репродукция – это единственный источник нашего знания о сновидениях. Ведь знание возможно только в контексте бодрствующего сознания, тогда как во сне душа функционирует заведомо непроизвольно. Недавние попытки создания технических программ для сновидений нужного содержания (моделируемые перед сном и во время него запахи, звуки, прочая кинестетика), о которых сообщали средства массовой информации, – не более чем очередной рекламный прием для завоевания соответствующего сегмента рынка товаров и услуг.

Любой рассказ о виденном сне, т.е. сама возможность запоминания и воспроизведения визуального ряда «оттуда», уже представляют собой некую интерпретацию. Эта последняя возможна как на уровне индивидуального творчества символов из содержания сна, так и на более трафаретном уровне сложившихся в общественном сознании коннотаций для тех или иных топосов, бродячих сюжетов из области сновидческого мира. Эта разновидность вненаучного знания со временем оформляется специальными жанрами устного народного творчества, а затем и рукописной и печатной книжности. Сонник представляет собой перечень ключевых лексем (предметов, лиц, действий, то и дело появляющихся во сне) и их предполагаемых значений. Перед нами органичная часть так называемого общего знания житейской традиции, один из прикладных жанров художественной литературы. На практике восприятия и толкования сновидений в рамках массового сознания, народного менталитета происходит чередование и переплетение литературных и устных, канонических и индивидуально-фантазийных источников смыслов, как это вообще присуще фольклору. Сам обычай «расколдовывания», нейтрализации зловещих снов путем их немедленного рассказа (да ещё при льющейся струе воды), представляет собой явный реликт мифо-магической практики, отмеченной мной выше.

Справедливости ради надо оговорить, что вера снам в народной культуре обычно соседствует со скептицизмом по тому же самому поводу (Русские пословицы гласят не только про вещей «сон в руку», но и так, что: «Снам верить, так и дело не делать»; «Страшен сон, да милостив Бог»; «Куда ночь – туда и сон»; «Во сне Бога молит, а во хмелю кается», «Не верить ни в сон, ни в чох, ни в птичий гай...» – выражение жизненной доблести; похожие паремии есть у разных народов; ср. исландскую: «Сны сбываются так, как их истолкуешь...»). Тем самым лишний раз выражается этическая и эпистемическая амбивалентность настоящего фольклора, который никогда не заикливаются на одной из сторон жизненных дихотомий – добре или зле, знании или незнании и т.п. Психологически понятно, что женщины обычно верят снам больше, чем мужчины (русский фольклор отмечает «девичьи сны – бабьи приметы»); сильные духом – меньше, чем слабые; представители архаичной культуры серьезнее относятся к снам, нежели лица, просвещенные научно-техническим знанием.

По указанным причинам изучение сонников, созданных и перенятых в разные времена разными народами, может быть очень полезным, а иногда просто необходимым при исследовании мифологических представлений, характерных для той или иной этнической, социальной группы или же периода, региона в истории культуры.

В Древней Греции сновидения, в общем, делились на «физиологические» и «божественные» (т.е. имеющие значение для предсказания будущего). Во II в. н. э. Артемидор Эфесский составляет свою «Онейрокритику», дошедшую до нас как «Сонник Артемидора». Этим произведением в значительной степени аккумулирован весь индоевропейский опыт снотолкования. Помимо двух только что упомянутых нами групп, Артемидором различаются сновидения: во-первых, соответствующие действительности; во-вторых, аллегорические; а также, в-третьих, типические сновидения, позволяющие определить душевное состояние сновидца. Ж. Ле Гофф подчеркивает тот факт, что общественные, политические и ментальные структуры древнегреческого полиса активно влияют на толкование снов: «Смысл сновидения изменяется ... в большей степени от профессиональной принадлежности, правового и общественного статуса сновидца. Типология снов на основе профессиональной занятости и гражданских функций сновидцев присутствуют на протяжении всего "Сонника" Такое же разделение проходит между мужчинами и женщинами»⁸.

⁸ Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 219.

Наибольшее влияние на европейскую снотолковательную традицию оказали Аристотель и неоплатоник Макробий. Последний привел следующую типологию всей этой «иной реальности»: ниспосланные свыше пророчества (*oraculum*); видения (*visio*); сны, нуждающиеся в интерпретации (*somnium*); ничего не значащие (*insomnium*); болезненные (*phantasma*); кошмарные (*ephialtes*)⁹.

И эта, ставшая в чем-то архетипической для Средневековья и отчасти для Нового времени на Западе, и иные, западные и восточные варианты алгоритмов снотолкования при всей их разнице обнаруживают сходную идейную базу. А именно, разделение снов по критерию их предсказательности на будущее после пробуждения до сих пор остается наиболее распространенной и в народной культуре, и в рационализированной, наукоемкой психотехнике моделью сновидения. В особенности в известной методике психоанализа доктора З. Фрейда и его последователей, надо признать, небезуспешной для клинической диагностики и терапии неврозов

Несмотря на то, что любой сонник не может служить универсальной моделью снотолкования в силу своей исключительно семантической направленности и пренебрежения прагматической стороной феномена, этот жанр утилитарной словесности пользуется неизбывной популярностью с древности до наших дней. В Западной Европе преобладали авторские сонники (правда, составленные чаще всего профессиональными гадалками, оккультистами и прочими искусными шарлатанами). Обращаясь к русскому соннику (шире глядя, корпусу толкований снов), следует отметить, что у всех славянских народов их существовало два вида: сонники книжные и устные (народные). На Руси преобладали анонимные произведения данного жанра, переводные компиляции, записи устного народного творчества на сей счет. Впрочем, среди составителей сонников в XIX–XX вв. находились не только предприимчивые книгоиздатели и прочие дельцы, но и серьезные писатели (скажем, А. Ремизов), и этнографы-фольклористы (см. хотя бы соответствующие статьи в словаре и пословичнике В.И. Даля). Своеобразный книгоиздательский бум соннического жанра пришелся на 1920 – 1930-е гг. (сказались апокалиптические настроения между Мировыми войнами?).

Интересно, что в то же время на первый пик своего развития вышло и объективизированное, естественнонаучное изучение процесса сна – был изобретен энцефалограф, и Р. Бергер разработал методику записи электропотенциалов работы мозга в виде графиков. Еще ранее, в 1892 г. Дж.Т. Лэдд выдвинул предположение о связи сна с движением глаз у спящего. Это, в конечном счете, привело к открытию в 1953 г. Ю. Азеринским и Н. Клейтманом так называемой БДГ-активности. С тех пор физиологи и врачи продолжают и не без успехов изучать природные механизмы сна у животных и человека¹⁰.

Так, была всесторонне изучена связь сомнических и мнемических процессов. Оказалось, что во сне происходит закрепление разных типов долговременной памяти, причем декларативная (сознательная, эксплицитная) память закрепляется в фазе медленного сна, а процедурная (бессознательная, имплицитная) – в фазе быстрого сна¹¹. Тем самым сон и сновидения оказываются не дополнением или украшением сознательной жизни, а ее непременным условием, своего рода связующей «арматурой» всего массива людского бытия.

Однако достижения и проблемы в области нейробиологии сна, медицинские, психотерапевтические вопросы регуляции сна и бессонницы пока практически не коррелируют с постижением места этого феномена в культуре и человеческом самопознании (в

⁹ Петрова М. С. Классификация снов у Макробия и знание ее в средние века // Средние Века. Вып.64 / отв. Ред. А. А. Сванидзе. М., 2003. С. 129–130.

Специально и глубоко рассмотрел античную онейрософию мой аспирант Александр Валерьевич Львов. См.: Львов А.В. Феномен сновидения в философской антропологии (На материале античной философии). Автореф. дисс. ... канд. филос. н. СПб., 2007.

¹⁰ Вольперт И. Е. Сновидения в свете науки. Л., 1960; Ростеванова Е.А. Проблема сновидения в современной психологии. Автореф. дисс. канд. псих. н. Тбилиси, 1956; Левин Я.И., Вейн А.М. Нарушения сна и бодрствования. М., 1974; Борбели А. Тайна сна / Пер. с нем. М., 1989; Романов А.И. Медицина сна. М., 2008; Ковальзон В.М. О функциях сна // Журнал эволюционной биохимии и физиологии. 2009. Т. 29. № 5–6; Грибакин С.Г. Значение сна для развития ребенка // Педиатрия. 2010. Т. 89. № 1; др.

¹¹ Марков А. Эволюция человека. Кн. 2. Обезьяны, нейроны и душа. М., 2012. С. 112–114.



этом последнем случае можно говорить о своего рода «онейрософии» как полноправной составляющей философии и ряда других гуманитарных дисциплин).

Повторим, что семиотизация сновидений не может быть полностью стандартизирована. Соотнесение увиденного во сне и «разложенных по полочкам» кластеров сонника всегда носит отчасти спорный, во всяком случае творческий характер. Как и многие другие практические навыки, разгадка снов скорее искусство, нежели «народная наука» (наподобие примет о погоде, урожае; знахарских рецептов и т.п. более алгоритмизируемых сюжетов этнопознания). Истолкование конкретных сновидений обречено находиться между двумя полюсами — хаосом ночного видения и четкой структурой сонника (или даже «просто» попытками дискурсивного самоанализа приснившегося).

Основная сложность «сомнологии» (т.е. изучения сновидений как особого феномена) состоит в том, что подобный опыт сугубо индивидуален по своей природе. Любое сновидение замкнуто в самом себе. Невозможно, скажем, видеть один и тот же сон разным людям. Человек, погруженный в мир сонных грез, всегда остается наедине с собой. Чье-либо участие в его сновидческих переживаниях исключено. В царстве Морфея отсутствует даже эмпатия, позволяющая людям наяву сопереживать друг другу. Психологическая герметичность сна неизбежно сказывается на попытках его последующей интерпретации.

Известно, что факторы, влияющие на такую интерпретацию, разнообразны. Здесь и физическое, а особенно эмоциональное состояние визионера до, во время и после сна; и последовавшие за сном реальные события; и отношения в кругу тех людей, которые хотят поведать друг другу о своих снах; и каноны культуры этноса, общественного слоя, куда относятся сновидцы и, главное, снотолкователи. Материалом для изучения этих факторов и механизмов снотолкования являются разного рода тексты — проекции снов, составленные самими сновидцами. К числу произведений этого рода принадлежат и устные описания увиденного во сне (включая сожаления или радость по поводу забытых или полубытых снов); и рассказы о том, как сны сбывались или же нет. Такого рода фиксации интересуют не только астрологов и прочих мистиков, но и ученых — фольклористов, этнографов, социальных психологов, историков менталитета, культурологов. Правда, в отечественной гуманитарной науке эта проблема была поднята сравнительно недавно (XXVI Випперовские чтения 1993 г. в Москве оказались посвящены теме «Сон — семиотическое окно», а в 1998 г. в РГГУ прошел «круглый стол» на тему «Сны и видения в народной культуре»), но с тех пор внимание к ней усиливается (так, медиками и гуманитариями на базе нескольких университетов проведено уже 6 Российских конференций «Сон — окно в мир бодрствования»).

Наименее разработанным сегодня остается философско-методологический анализ феномена сновидений, как в историко-философском ключе, так и в плане комплексного, междисциплинарного обобщения. Между тем, эта проблема затрагивалась на разных этапах эволюции философского знания, привлекала внимание ярких представителей отдельных школ и направлений метафизического мышления.

Отметим до сих пор не согласованные друг с другом основные подходы к философии сна. Большинство авторов, писавших на эту тему, исходило из того, что сновидение представляет собой процесс, протекающий в режиме реального времени в психике спящего (на грани сознания и бессознательного). Процесс сновидений с этой точки зрения в существенной степени подобен процессам, протекающим в сознании бодрствующего человека; эти процессы взаимозависимы и сопоставимы между собой. Такова, между прочим, концептуальная основа фрейдистского подхода к диагностике сновидений, получившего наибольшее признание с теоретических и практических позиций в современной медицине и философии. Сон в рамках этой доктрины рассматривается как *бессознательный символ реальности*. Реальным автором сна выступает, следовательно, психоаналитик, а точнее его микрогруппа с пациентом-сновидцем.

Однако в 1950-х годах учеником Л. Витгенштейна Н. Малкольмом представление о сне как некоем реальном процессе было подвергнуто аргументированной критике, поскольку оно не подлежит верификации (в духе неопозитивизма). Единственным критерием сновидения является рассказ о нем. На самом деле сон — вовсе не то, что якобы ви-

дит спящий, а то, что о нем рассказывает бодрствующий¹². Перед нами частный случай ситуации языковых игр, изучению которых посвятил свои последние годы сам Л. Витгенштейн. Соответственно, культурно-антропологический анализ феномена сновидений с этих позиций сводится к изучению практики рассказывания снов. Эта практика, в свою очередь, подразумевает ярмо коммуникативных процессов, обладающих культурной, социальной и локальной спецификой: в разных странах представители разных слоев общества рассказывали сны по-разному и с разными целями. Статус решающего субъекта сновидения тут еще повышается с уровня микрогруппы, до макро- и мегауровней всего социума и его больших стратов.

К сходным выводам вела еще теория «обратного времени», предложенная П.А. Флоренским. Согласно его построениям на сей счет, сновидения «соответствуют ... мгновенному переходу из одной сферы душевной жизни в другую и лишь ... в воспоминании ... развертываются в наш, видимого мира, временной ряд; сами же по себе имеют особую меру времени — "трансцендентальную"»¹³. Похожую концепцию развивает финский исследователь А. Кайвола-Брегенхой, который замечает, что «опыт начинает эволюционировать в нарратив даже во время припоминания сна»¹⁴. Иначе говоря, «припоминание» сна и есть момент его рождения. Так выглядит концепция сна как творчества сознательного смысла и его нарративизации.

Как видно, изложенные проекции сна можно условно назвать интра- и экстравертистскими. Та и другая акцентируют различные этапы существования сна, состояния сновидца и отдельные уровни онтологии сновидения. Первая концепция, соответственно, — исходную, «ночную», а вторая — конечную, «дневную»; в первом случае первична динамичная психика спящего как функция его тела и души, а во втором на первый план выводятся культурные контексты восприятия, «встречающие» психику всякий раз, когда она пробуждается ото сна. Понятно, что адептам каждой теории есть что возразить друг другу. Так, неотрейдист мог бы заметить неопозитивисту, что пока сон не приснится, его никак не расскажешь (выдумка сна тут не в счет, тем более что она *polens volens* будет протекать по правилам прошлого «сонного опыта»). Со своей стороны, неопозитивист с полным правом может поиронизировать над конкретными расшифровками сонных сюжетов, предлагавшимися доктором Фрейдом и его многочисленными последователями. На самом деле малопонятным остаются не только такие сюжеты, но и более общие топы сна (почему, например, нередко современные сны лица сняты в местах и ситуациях из далекого прошлого? А взрослые персонажи переселяются в интерьеры детства?).

Ко всему прочему, рассматриваемая тема осложняется наличием целого ряда родственных нормальному сну, пограничных с ним состояний организма и переживаний личности. Среди них и более или менее патологичные (гипноз, коматозы разной степени, летаргия, бредовые видения, состояния дежавю и т.п.), и сравнительно безобидные (мечты, грезы наяву, интуитивные прорывы, провидческие озарения и т.д.). Большинство этих состояний действительно, как и сравнительно обычные сны, отличаются значительной деформацией психологического времени личности, а то и биологического времени функционирования организма. Рассуждения же об изменениях физического времени во сне отличают мистический, вненаучный подход к данной проблеме. А этот последний обладает самостоятельным интересом для культуролога и методолога как один из вариантов человеческого самопознания.

Будучи объясним принципиально-схематически, как производное от фундаментальной психофизиологической проблемы, вопрос о соотношении физиологического и «нефизиологического» в природе сновидений остается по существу открытым. Еще вышеупомянутый Н. Малкольм резко критиковал исследования Н. Клейтмана и его коллег за то, что в тени сугубо физиологической методики рассмотрения сна оказывается его психология. Даже с точки зрения психоанализа и т.п. современных методик остаются недостаточно ясны принципы запоминания и забывания снов, не говоря уже о принципах организации самого их содержания.

¹² Малкольм Н. Состояние сна. М., 1993. С. 194.

¹³ Флоренский П. А. Иконогас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 4-5.

¹⁴ Kaivóla-Brengenhóy A. Dreams as Folklore // Fabula, N. Y., 1993. P. 211-224.



Впрочем, соотношение уже вполне рационализованного и еще загадочного в природе сна вряд ли стоит преувеличивать как в ту, так и в другую стороны. Ясно, что жизнь психики во сне суть активнейшее продолжение ее же сознательного функционирования, а одновременно ниша для отдыха тела и духа от этого последнего. Но что выиграла эволюция высших животных и антропогенез от этого закона «великого переключения сна и бодрствования», по каким каналам полученная «днем» информация обрабатывается «ночью», остается во многом не то, что гипотетичным для разных наук, и просто темным, загадочным для ученых и философов.

К только что сказанному примыкает и новейшая проблема виртуальной реальности, куда человек может быть погружен с помощью специальных средств (сенсорных датчиков) объединения его восприятия с компьютерными программами. В этакое киберпространство и времени подопытный воспринимает визуально все ощущения полета, купания, т.д., вплоть до секса... «Иной мир» оказывается тем самым достижимым наяву!?

Яркой иллюстрацией всего сказанного о пространственно-временных параметрах сна являются народные рассказы «про обмирания» (родственные шаманским «полетам на небеса»); инициационным испытаниям, когда «настоящее» имя соплеменник мог получить только в вещем сне в ритуальном месте), а также воспоминания пациентов, переживших клиническую смерть или иные запредельные испытания (печальной известностью пользуется на поверхностный взгляд не самая жестокая пытка заключенных в места лишения свободы – бессонницей). Вернувшиеся «оттуда» лица «подтверждают» различное течение времени и степень подчинения пространства в «посю-» и «потустороннем» мирах их деформируемой так или иначе психики¹⁵.

Не случайно фантастические сны и родственные сну ситуации «обмирания», «морока», бреда и т.п. превратились в бродячий сюжет мировой литературы (наудачу отмечу его яркие воплощения у Платона в «Государстве», в ирландском эпосе, в христианской агиографии; в многочисленных образцах авторской литературы наших дней, от Н.В. Гоголя и Н.А. Гончарова до М.А. Булгакова и А.П. Платонова; от Т. Квинси и Дж. Лондона до Ф. Кафки и Г. Гессе¹⁶. Особым пристрастием к показу мира во сне отличается интеллектуальный кинематограф, что вполне соответствует его эстетическим задачам. Усыпанный наградами за фильм «Возвращение» режиссер Андрей Звягинцев в интервью газете «Известия» сказал: «Жизнь и без того рационализирована – зритель ждет снов». Любит обыгрывать ситуацию «сон во сне, сон во сне, сон во сне» (С.М. Гандлевский) и Голливуд.

Философским рангом обладает задача соотнесения физиологии, психологии и культурологии сновидений. Можно думать, что сон как феномен ни физиологичен, ни нефизиологичен полностью, по своей сути и речь должна идти о каком-то «резонансе», мозаичном сочетании объективного состояния мозга и остального организма с субъективным состоянием спящего человеческого духа, а того и другого – с культурными институтами соответствующего социума.

Человек Нового времени, когда восторжествовала классическая наука, чаще всего довольно ясно отдавал себе отчет в том, что происходит во сне, а что наяву. Однако и с человеком этой эпохи нередко случалось, что сон по своему реализму граничил с действительностью, а то и превосходил ее в этом отношении. Скажем, сам К.Г. Юнг вспоминает о том, как во сне ему явилась умершая жена, причем этот сон сопровождался странным «чувством объективности»¹⁷. Подобные ощущения имеются в опыте едва ли не каждого из нас. Отсюда с должным эпистемическим плюрализмом стоит воспринимать убеждения представителей архаичных культур, маргинальных *сегодня* мировоззрений (мистиков, визионеров, оккультистов) о *своеобразной реальности сновидения*, чей мир в *восприятии субъекта* отличается от мира бодрствующего сознания по своим пространственно-временным и прочим возможностям.

¹⁵ Объективный разбор о критическую оценку сомнологического спиритуализма, его упомянутых мной разновидностей см.: Смит Дж. Псевдонаука и паранормальные явления. Критический взгляд. М., 2014. С. 337–360.

¹⁶ См. подробнее: Книга сновидений / сост. Х. Л. Борхес. СПб., 2000. 327 с.

¹⁷ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. М., 1999. С. 156.

Итак, круг проблем сомнологии весьма широк и сложен. Надо ожидать нарастания интереса к ней со стороны не только естествознания, но и большинства гуманитарных дисциплин, а также повышения дисциплинарного статуса *дискурса о снах* в рамках философии, особенно с учетом ее постмодернистского дрейфа в наши дни. Тем самым в структуре современной философии появляется такой аспект, как *онейрософия* – комплексная теория душевной работы во сне и статуса феномена сновидений в культуре.

Список литературы

1. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2002. – 236 с.
2. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – 498 с.
3. Тэйлор Э. Первобытная культура. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939. – 326 с.
4. Амайон Р.Н. Традиционный сибирский охотничий шаманизм // Шаман и вселенная в культуре народов мира. – СПб, 1997. – С. 128–143.
5. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – К.: София, 2000. – 480 с.
5. Розов А. И. Психологические аспекты религиозного удвоения мира // Вопросы философии. 1987. № 9. С. 118–127.
6. Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. – М.: Росспэн, 2003. – 608 с.
7. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. – М.: Прогресс, 2001. – 440 с.
9. Петрова М. С. Классификация снов у Макробия и знание ее в средние века // Средние Века. Вып. 64 / отв. Ред. А.А. Сванидзе. – М.: Наука, 2003. – 428 с.
10. Львов А.В. Феномен сновидения в философской антропологии (На материале античной философии). Автореф. дисс. ... канд. филос. н. – СПб., СПбГУ, 2007. – 25 с.
10. Вольперт И.Е. Сновидения в свете науки. – Л.: Медгиз, 1960. – 112 с.
11. Ростеванова Е.А. Проблема сновидения в современной психологии. Автореф. дисс. ... канд. псих. н. – Тбилиси.: Изд-во АН ГССР, 1956. – 32 с.
12. Левин Я.И., Вейн А.М. Нарушения сна и бодрствования. – М., «Медицина», 1974. – 383 с.
13. Борбели А. Тайна сна / Пер. с нем. – М.,: «Знание», 1989. – 192 с.
14. Романов А.И. Медицина сна. М.: Центр реабилитации Управления делами президента РФ. – 2008. – 374 с.
15. Ковальзон В.М. О функциях сна // Журнал эволюционной биохимии и физиологии. 2009. Т. 29. № 5–6. С. 627–634.
16. Гибакин С.Г. Значение сна для развития ребенка // Педиатрия. 2010. Т. 89. № 1. С. 327–253.
17. Марков А. Эволюция человека. Кн. 2. Обезьяны, нейроны и душа. – М.: Астрель, 2012. – 512 с.
- Малкольм Н. Состояние сна. – М.: 1993. – 316 с.
18. Флоренский П. А. Иконостас: Избранные труды по искусству. – СПб.: Невский проспект, 1993. – 396 с.
19. Kaivóla-Bregenhøj A. Dreams as Folklore // Fabula. N.Y., 1993. – P. 211–224.
20. Смит Дж. Псевдонаука и паранормальные явления. Критический взгляд. – 2-е изд. – М.: Альпина Нон-фикшн, 2014. – 566 с.
21. См. подробнее: Книга сновидений / сост. Х. Л. Борхес. – СПб.: Амфора, 2000. – 327 с.
22. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – М.: Изд-во АСТ. 1999. – 528 с.

THE ETERNAL SHADOW OF REALITY: AN ESSAY ON PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF DREAMS

S.P. SHAVELEV

*Kursk State Medical
University*

*e-mail:
sergei-shhavelev@yandex.ru*

The article presents an essay of the topics of oneyrology. The field is a border between philosophy and a number of special sciences concerning with the nature and significance of sleep and dreams in human life and culture.

Keywords: dream, dream narrative, somnology, oneyrososofy.



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 140.8

«НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ» КАК ИДЕЙНОЕ ТЕЧЕНИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Л.С. ПЕРЕВОЗЧИКОВА¹⁾
М.В. ЧЕРНИКОВ²⁾

*Воронежский государственный
архитектурно-строительный
университет*

¹⁾ e-mail: perevozch@vgasu.vrn.ru

²⁾ e-mail: mv.chernikov@gmail.com

В статье рассматривается феномен «нового религиозного сознания», составивший важное и глубокое идейное течение в русской культуре Серебряного века. Анализируется его становление и историко-культурное развитие. Выявляется институциональная динамика движения «нового религиозного сознания».

Ключевые слова: новое религиозное сознание, идейное движение, русская культура, философия культуры.

Уже во второй половине XIX века в среде русской интеллигенции начинает вызревать представление о глобальном мировоззренческом кризисе, которому было суждено составить одну из наиболее значительных проблем современной цивилизации. Этот кризис имеет достаточно парадоксальную структуру: с одной стороны, он проявляется как кризис религии в условиях развития светской, прагматически заземленной и рационально ориентированной новоевропейской системы концептуальных установок, с другой – как кризис светской, прагматически ориентированной, «человеческой, слишком человеческой» идеологии в условиях «смерти Бога», в условиях утраты высших, религиозных ценностей.

Результатом попытки осмыслить происходящее, как-то справиться с этим мировоззренческим кризисом стало возникновение в русской культуре особого идейного течения, которое принято обозначать термином «новое религиозное сознание» (в дальнейшем – НРС). Разбор глубинной концептуальной логики НРС еще ждет своего исследования, в настоящей статье мы ограничимся уровнем феноменологического анализа.

Первым институциональным шагом, сделанным под эгидой НРС, традиционно считается образование по инициативе Д. Мережковского «Религиозно-философских собраний», проходивших в Петербурге с 1901 по 1903 гг. На этих Собраниях произошла, можно сказать, знаменательная встреча представителей русской православной Церкви и интеллигенции, ориентирующейся в своих духовно-общественных поисках на идею Бога. Это, безусловно, было веянием времени: часть интеллигенции, ощутившая религиозно-экзистенциальный вакуум, попыталась открыть для себя бывший для нее весьма далеким церковно-православный мир, и Церковь также попыталась сделать ранее никогда не предпринимавшийся ею шаг навстречу интеллигенции.

Уже на первом заседании прозвучал доклад (его делал В.А. Тернавцев), определивший на все последующее время (вплоть до закрытия в 1903 году) основную проблематику

Собраний. В докладе констатировалось кризисное состояние России: «преобразовательное движение эпохи Александра II кончилось. Творческая энергия и надежды, связанные с подобными эпохами, иссякли. Россия остается сама с собой, лицом к лицу с фактом духовного упадка и экономического разорения своего народа».

Но, если Россия христианская страна, то «мы, как Христиане, не можем оставаться безнадежными. Возрождение России может совершиться на религиозной почве». Совершится оно «в России, но не от России, в Церкви, но не от Церкви, а от Бога, который больше и России, и Церкви».

Таким образом, высказывался ставший характерной чертой НРС скепсис по отношению к силам и возможностям исторической православной Церкви в деле духовного возрождения России. «Силы Церкви, не неизвестны, – говорил докладчик, – они слабы для столь великой задачи: широты религиозного замысла, веры, низводящей Духа святого в них нет. И самое главное – они в Христианстве видят и понимают один только загробный идеал, оставляя земную сторону жизни, весь *круг общественных отношений* пустым. Единственно, что они хранят, как истину для земли, это самодержавие... с которыми сами не знают, что делать».

«Отсутствие религиозно-социального идеала у Церкви есть главная причина безыходности и ее собственного положения. Скованная худшими и тягостными формами приказно-бюрократических порядков... она бессильна справиться со своими внутренними задачами. Все старания ее разбиваются о безземность ее основного учительского направления. В положении, исторически унаследованном русской Церковью от прошлого, невозможны никакие улучшения без веры в Богозаветную положительную цену общественного дела».

В качестве программно-стратегического выдвигалось требование обновления церковного вероучения, возвещалась необходимость НРС: «...для всего Христианства наступает пора не только словом, в учении, но и делом показать, что в Церкви заключается не один лишь загробный идеал. Наступает время открыть сокровенную в Христианстве ПРАВДУ О ЗЕМЛЕ...»

Религиозное учение о государстве, о светской власти; общественное спасение во Христе – вот о чем свидетельствовать теперь наступает время».

Это должно совершиться «в устроение времен», дабы по слову апостола «все небесное и земное соединились под главою Христом». Это и будет начало религиозно-общественного возрождения России»¹.

Идеология НРС получает пропагандистскую трибуну на страницах организованного в 1903 году участниками петербургских Религиозно-философских собраний (Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, П.П. Перцов, В.В. Розанов и др.) ежемесячного журнала «Новый путь», в котором, наряду с другими материалами, печатались и протоколы Собраний. Программа журнала исходила из того, что «прежнее утилитарно-позитивное мирозерцание, не включавшее в себя ни искусства, ни философии, ни даже науки во всей возможной их сложности, уже бессильно ответить на запросы современного сознания и на наших глазах сменяется новыми исканиями». Журнал выступил с декларацией о признании общественной роли религии, высказался за свободу совести и реформу официальной церкви, призвал соединить «личную правду сороковых годов» с «общественной правдой шестидесятых». При этом «Новый путь» лишь подчинял личную и общественную «правды» – правде о Боге, уповал на Реформацию «не снизу, а сверху» и не скрывал своего отрицательного отношения к марксистскому и социал-либеральному общественному движению².

Существенный импульс движению НРС придали события революционного 1905 года, начало которого ознаменовано потрясшим всю страну расстрелом мирной рабочей демонстрации (9 января 1905 года – *кровавое воскресенье*). На этом этапе происходит расширение и объединение сил в рамках НРС. Сближаются позиции группы Мережковских, заметно политизирующей свою религиозную ориентацию, и группы русских идеа-

¹ Гиппиус 1991 – Гиппиус З.Н. Правда о земле (к истории русского христианства) // Диалог, 1991, № 18. С.52-54

² Колеров 1996 – Колеров М.А. Не мир, но меч (русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902–1909). СПб., 1996. С.69-70.



листов, вышедших из марксизма (Н. А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк и др.), общественно-политическая ориентация которых все более пропитывается метатафизическими и религиозными идеями. Как радикальное крыло НРС в это же время заявляет о себе т.н. «Христианское Братство Борьбы», организованное молодыми и энергичными представителями московского студенчества В. Эрном и В. Свенцицким. Близко примыкает к ним и такой талант русской религиозной мысли как П. Флоренский.

Сближение группы Мережковских и «идеалистов» привело к созданию в 1905 году на базе закрытого властями «Нового пути» журнала «Вопросы жизни», в котором объединили свои усилия, с одной стороны, представители прежней редакции: Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, Г.И. Чулков, А.В. Карташев, уже зарекомендовавшие себя как искатели НРС, с другой стороны, выступили сторонники «христианской общечеловечности», отошедшие от марксизма: С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С. А. Аскольдов, А.С. Глинка (Волжский). Считается, что это объединение и положило начало тому явлению, которое впоследствии будет названо «Русским религиозно-философским возрождением»³.

НРС для «Вопросов жизни» выступало как синтез религиозного освобождения личности и *обождения* плотской и общественной полноты жизни. Так Н. Бердяев – наряду с С. Булгаковым один из редакторов журнала – на страницах «Вопросов жизни» писал: «Как смотреть на борьбу за освобождение, которая наполняет новую историю, на гордое восстание личности, на декларацию ее прав? Социальное освобождение протекало вне религиозного сознания, оставалось столь же неосвященным, как и любовь, как и жизнь пола, но мы не можем не признать бессознательной религиозной святости этого великого движения, иначе мы должны отвернуться от «земли». Люди НРС должны принять и освятить борьбу за свободу, устранение насилия, гнета и властвования, хотя могут относиться с отвращением к позитивному строительству жизни, к культивированию инстинктов политической власти, которые свойственны всем направлениям и партиям, ставящим себе цели государственные. Когда в политических идеологиях идея власти, монархической или народной, всякой воли людской начинает заменяться идеей абсолютных прав, вечных ценностей всяких свобод, господства блага сверхчеловеческого, стоящего над случайной волей человеческой, то тем самым расчищается почва для идеи вселенской теократии, для мистического безвластия»⁴.

Обновление религиозного сознания и переход к религиозному действию, во имя устройства Царства Божия на земле, во имя освящения земной жизни, во имя преодоления неправды социального бытия человека становятся общепризнанной идейной платформой в рамках НРС. Однако конкретные пути осуществления этой идейной платформы трактуются представителями НРС отнюдь не одинаково, что в дальнейшем ведет к нарастающим разногласиям.

Главнейшей демаркационной линией, разделившей сторонников НРС, выступило отношение к православной Церкви. Вопрос стоял так: реформа или революция, доходящая до полного отказа от православия и чаяния новой, вселенской Церкви. Сторонники реформистской ориентации – С. Булгаков, позже полностью возвратившийся в лоно традиционного православия, П. Флоренский, В. Эрн и др. – выражали убеждение, что борьба против самодержавия, освободительно-революционное движение будет поддержано обновленной православной Церковью, имеющей силы разорвать свою историческую связь с русской монархией.

Подобная ориентация представлялась крайне наивной для группы Мережковских, занявших в этом вопросе после событий 1905 года радикальную позицию. Д. Мережковский не уставал повторять, что «самодержавие и православие – две половины единого религиозного целого... Царь не только царь, глава государства, но и глава церкви, первосвященник, помазанник Божий...». Ему вторил Д. Философов: «Без самодержавия православие обречено на удаление от публичной жизни, на монастырь. <...> Социальный принцип православия, лже-теократии, не может осуществиться иначе как с помощью

³ Кейдан 1997 – Кейдан В.И. На путях к граду земному // Взыскующие града (хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках...). М., 1997. С.8

⁴ Колеров 1996 – Колеров М.А. Не мир, но меч (русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902–1909). СПб., 1996. С.95–96.

земного обожествленного царя, пребывающего всегда незыблемо»⁵. Так что, «...думать, что православие может отказать в религиозной санкции актам самодержавия, было бы настоящей утопией. Чтобы осудить самодержавие с религиозных позиций, надо порвать с существующей церковью...»⁶.

Сторонники религиозно-революционной ориентации опирались на выдвинутую Д. Мережковским еще в период Религиозно-философских собраний концепцию третьего Завета, долженствующего послужить основой для новой вселенской Церкви. Согласно схеме Мережковского, по сути воспроизводившей концепцию средневекового мистика Иохима Флорского, первый Завет, Завет Отца – религия Бога в мире; второй Завет Сына – религия Бога в человеке – Богочеловека; третий – религия Бога в человечестве – Богочеловечества. Отец воплощается в Космосе; Сын – в Логосе; Дух – в соединении Логоса с Космосом, в едином соборном вселенском Существо – Богочеловечестве.

Соединение церкви с миром, – полагал Мережковский, – невозможно в пределах второго Завета. «Впервые новое религиозное сознание, пройдя до конца всю православную церковь, вошло в Церковь Вселенскую; пройдя все историческое христианство, вошло в Апокалипсис; пройдя все откровение первых двух Ипостасей, Отчей и Сыновней, вошло в откровение Ипостаси Третьей – Духа Святого, Плоти Святой»⁷. По отношению к традиционному порядку требуется «не религиозная реформация, а революция, не новое разумение, а новое откровение, не продолжение Второго, а начало Третьего Завета, не возвращение ко Христу Пришедшему, а устремление ко Христу грядущему»⁸. В том же ключе мыслил и Д. Философов: «Человечество должно выйти из исторических церквей и создать церковь по-настоящему вселенскую, по-настоящему общественную, которая откажется от насилия и воспримет все, что есть святого в культуре. И может быть, русская революция, свергнув вместе самодержавие и православие, выполнит, несмотря на весь свой атеизм, воистину святое дело, и откроет человечеству, освобожденному от ярма исторической церкви, пути, ведущие к Богу»⁹.

Менее определенную позицию в рамках НРС занимал другой его лидер – Н. Бердяев. С одной стороны, он, так же как и Мережковский, принимал идею третьего Завета, Завета Духа и тем самым резко противопоставлял себя официальному православию, с другой стороны, он весьма скептически относился к попыткам группы Мережковских создать альтернативную Церковь, полагая, что для этого еще нет реальных оснований. Чаяние нового Откровения нельзя выдавать за данность Откровения. Также в противовес той ориентации в рамках НРС, которая была характерна для группы Мережковских и которая приводила к апологетике революционного действия, Бердяев занимал более осторожную позицию в отношении русского революционного пафоса. В этом он сближался с умеренным крылом русских социал-демократов, солидаризируясь с позицией С. Булгакова, П. Струве, С. Франка и др., выступивших впоследствии с критикой революционно ангажированной интеллигенции в приобретенном огромную известность сборнике «Вехи» (1909 г.). Надо отметить, что в дальнейшем Н. Бердяев создает свою, оригинальную философско-религиозную концепцию, основу которой составили идеи Свободы и Творчества, понимаемого как высшее смысложизненное предназначение и оправдание человеческого бытия.

Полифония мнений, звучащих под эгидой НРС, в период между двумя русскими революциями 1905 и 1917 гг. достигает высокого накала и приобретает мощное общественное влияние. В это время активно работают Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева в Москве (1905 – 1918), Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (позже – Петрограде) (1907 – 1917); религиозно-философской тематике посвящаются такие периодические издания как еженедельник «Вестник жизни» (1905), киевская газета «Народ» (1906), тифлисская газета «Встань, спящий» (1906), еженедельник «Век» (1906–1907), журнал «Живая жизнь» (1907–1908); выходят программные сборники

⁵ Царь... 1999 – Царь и революция (сб. работ Д. Мережковского, З.Гиппиус, Д. Философа). М., 1999. С.77.

⁶ Там же. С.84.

⁷ Там же. С.190.

⁸ Там же. С.189.

⁹ Там же. С.102



ки: «Свободная совесть» (кн.1 и кн. 2 – 1906), «Вопросы религии» (вып.1 – 1906, вып. 2 – 1908), «Взыскующим Града» (вып. 1 – 1906, вып. 2 – 1907), «Le Tsar et la Revolution» (1907), «Религия и жизнь» (1908), «Вехи» (1909), «О Владимире Соловьеве» (1911), «О религии Льва Толстого» (1912), «Идейные горизонты мировой войны» (1915).

Следует добавить, что, начиная с 1910 года, активно функционирует религиозно-философское издательство «Путь», редакционный комитет которого составили члены правления московского Религиозно-философского общества: М.К. Морозова, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, Г.А. Рачинский. В программной декларации издательства заявлялось: «Перед нами ставится вопрос не об одних только внешних судьбах России, не об одном только ее государственном бытии и экономическом благосостоянии, но обо всем ее духовном облике, о ее призвании и значении в мировой истории. Предоставляя себе отвечать на эти вопросы... книгоиздательство *Путь* однако ставит вне вопроса и сомнения общую религиозную задачу России и ее призвание послужить в мысли и в жизни всестороннему осуществлению вселенского христианского идеала. <...> Нашему поколению предстоит заново ориентироваться в своем прошлом и настоящем, пересмотреть свое идейное наследие и сознательно отнестись к основным явлениям духовной жизни современности».

В 1917 году призываемая и пропагандируемая НРС Революция пришла. Самодержавие было свергнуто. Однако Февраль 17-го, принесший в Россию безудержно-демократическую свободу, сменился Октябрем, всю эту свободу задушившим. Бурное цветение религиозно-философской мысли в России было насильственно прервано. Идеология и философия русского НРС оказались сохраненными лишь в эмиграции, где они постепенно утрачивали свой накал и социально-политическое значение. Однако стоит подчеркнуть, что основная проблематика НРС – синтез божественного и земного в реальных условиях эффективного функционирования социума, обновление исторического христианства в соответствии с требованиями разума и нравственности современного человека – отнюдь не потеряла своей актуальности. Анализ концептуальной проблематики НРС должен быть продолжен.

Список литературы

1. Взыскующие... 1977 – Взыскующие града (хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках...) М, 1997.
2. Гиппиус 1991 – Гиппиус З.Н. Правда о земле (к истории русского христианства) // Диалог, 1991, № 18.
3. Кейдан 1997 – Кейдан В.И. На путях к граду земному // Взыскующие града (хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках...). М., 1997.
4. Колеров 1996 – Колеров М.А. Не мир, но меч (русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902–1909). СПб., 1996.
5. Царь... 1999 – Царь и революция (сб. работ Д. Мережковского, З.Гиппиус, Д. Философова). М., 1999.

"THE NEW RELIGIOUS CONSCIOUSNESS" AS AN IDEOLOGICAL TREND OF RUSSIAN CULTURE

L.S. PEREVOZCHIKOVA¹⁾
M.V. CHERNIKOV²⁾

*Voronezh State University
of Architecture and Civil
Engineering*

¹⁾ e-mail:
perevozch@vgasu.vrn.ru

²⁾ e-mail:
mv.chernikov@gmail.com

The phenomenon of "new religious consciousness" which an important and deep ideological trend in Russian culture of Silver Age is considered at the article. Its formation and historical-cultural development are analyzed. The institutional dynamics of "new religious consciousness" motion is detected.

Key words: new religious consciousness, ideological movement, Russian culture, philosophy of culture.

УДК 130.2 (477.54/62) (075.8)

СИМВОЛИКА THEATRUM MUNDI И АЛЛЕГОРИИ ХРИСТИАНСКОГО ДУХОВНОГО РОСТА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ Г. СКОВОРОДЫ

Е.В. ТИТАРЬ*ХНУ им. В. Н. Каразина**e-mail: lena_titar@mail.ru*

В статье исследовано христианское предназначение человека в философской антропологии Г. Сковороды и антропологических поисках барокко, символизм театра мира. Раскрыты особенности философского мышления Сковороды, его христианской идентичности в поэтике притчи, басни и аллегории. Сравнивая два символа в баснях и притчах, Г. Сковорода уподобляет различную человеческую природу, таким образом он говорит о возможности христианской трансформации для каждого. Такая трансформация для каждого исполняется своим путем, в результате человек становится представителем духовной отчизны, христианского братства. Поэтика произведений Сковороды использует ряд метафор барокко, в частности метафоры театра мира и алфавита мира.

Ключевые слова: философская антропология, барокко, символ, аллегория, идентичность, метафора, поэтика, христианская теология.

Неоднократно отмечалось исследователями, что для Сковороды характерно мышление притчами, при этом сложные аллегории и поэтические тропы философ-богослов Сковорода часто заимствует из общей поэтики барокко. Связь богословских идей Сковороды и поэтики барокко отмечалась в работах первой трети XX века, а также в ряде работ конца XX – начала XXI века, прежде всего хотелось бы отметить работы и исследования Л. Ушкалова. От 1918 до 1928 годов выходит 20 трудов, посвященных философии Григория Сковороды. Среди авторов, которые писали тогда на эту тему, были Н. Сумцов («Сковорода і Ерн», 1918), Г. Шпет («Очерк развития русской философии», 1920), М. Гордиевский, А. Ковалевский («Розвиток етичних поглядів Г. Сковороди у зв'язку з його життям», 1924), В. Петров, А. Лодиженский («Основні сучасні теорії пізнання і філософія Г. Сковороди», 1927) и другие. Следом за ними выходит исследование философского наследия Г. Сковороды Д. Чижевского («Нариси з історії філософії на Україні», «Філософія Г. Сковороди», 1934)¹. Интенсивность интереса к философии Сковороды заметно возрастает начиная с середины 1950-х. Среди наиболее заметных работ, при учете неоднозначной интерпретации сущности философии украинского мыслителя, необходимо назвать прежде всего монографии И. Табачникова², М. Редько («Світогляд Г. С. Сковороди», 1967), коллективные работы «Від Вишньського до Сковороди»³, «Філософія Григорія Сковороди» (1972). В 1980 – х годах появляются монография И. Иваня «Філософія і стиль мислення Сковороди» (1983)⁴ [4] и книга И. Драча, С. Кримского, М. Поповича «Григорій Сковорода» (1984). В 1990 – 2000 годах наиболее существенные достижения в исследовании философского наследия Сковороды связаны с именем Л. Ушкалова⁵.

Только в работах 2000-х годов возникает вопрос о том, что главный вектор философии Г. Сковороды – христианско-богословский, поэтому огромное место в философии Г. Сковороды занимают размышления о христианском предназначении человека, о христианском пути, становлении христиански направленной личности. Эта проблематика до сих пор остается мало раскрытой в существующих исследованиях.

Цель нашей статьи – раскрытие антропологических аспектов христианского пред-

¹ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., Орій, 1992.

² Табачников И. А. Григорий Сковорода. – М., 1972.

³ Від Вишньського до Сковороди. (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)/ 36. ст., відп. ред. В. М. Нічик – К., 1972.

⁴ Ивань І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди – К., 1983.

⁵ См.: Ушкалов Л. В. Григорій Сковорода і антична культура. – Х., 1997; Ушкалов Л. В., Марченко О. М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Х., 1993; Ушкалов Л. В. Світ українського барокко. – Харків, 1994; Ушкалов Л. Есеї про українське барокко. – Х., 2006.



назначения и христианской судьбы человека в философии Сковороды. Задания: раскрыть христианское предназначение человека в философской антропологии Г.Сковороды и антропологических поисках барокко; проанализировать связь философской традиции Сковороды и традиции философии религии, а также христианской философии; раскрыть особенности философского мышления и символики Г.Сковороды, его христианской идентичности в поэтики притчи, басни и аллегии.

Христианское и повседневное представление о человеке резко противопоставляются в философских поисках Г.Сковороды. В повседневной жизни существуют одни ценности, которые являются ложными, в духовной жизни существуют другие ценности, христианские по своему характеру, они являются истинными и направлены на спасение человека. Главной задачей человека является стать истинным христианином, направить свое становление по узкой духовной стезе христианской добродетели. Для показа контраста этих путей и одновременного их сосуществование в человеческом мире Г.Сковороды избирает формы басни и трактата, философской беседы («Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко», «Книжечка о чтении священного писания, нареченная жена Лотова»).

В баснях («Басни Харьковские») форма притчи и аллегорического изображения персонажей используется для того, чтобы подчеркнуть истинный христианский путь и разные способы его избегания через грех и несоблюдение, искажение своей природы. Прежде всего это образы Орла и Сороки, Орла и Черепахи, Пчелы и Шершня, Муравья и Свины. Следует обратить внимание, что христианский путь часто отождествляется с небесным путем, путем в Царство Небесное, поэтому в притчах и баснях Г. Сковороды птицы принимают значение символов христиански направленного человека, взывающего Царства Небесного. Часто это образы Орла, Ласточки, Голубя. В украинской иконографии традиционно небесные птицы становятся символами чистых христианских душ.

При этом Ласточка отождествляется с национальной спецификой образа «небесной птицы» – используется ее полифонический, как визуальный, так и аудиальный образ – своим громким криком она пробуждает душу человека («Как ласточка, так возопили»)⁶. Ласточка отождествляется с поэтами и пророками, поэтическая речь пророческая, поэтому поэты являются не только философами, но и пророками Царства Небесного: «Истинные пииты, сиречь творцы и пророки»⁷. Ласточка в поэтике Сковороды неожиданно отождествляется с другим образом, традиционным в христианской средневековой философии – образом Цикады (сверчка) – «Громкие ласточки в каких странах рождаются? А у нас они то же, что сверчки»⁸.

Образ Цикады (сверчка) традиционен для европейской христианской культуры. В основе этого лежит переосмысление эзоповой басни про муравья и цикаду, которое было совершено позднеантичным и раннехристианским аллегорическим сознанием. Цикада действует в сюжете Эзопа как труженик на своем, особом поприще и приобретает новый смысл при христианизации античного наследия: бескорыстного служения христианской церкви, аудиального обращения, призыва не служить потребностям и ценностям сего мира. Такая же трактовка притчи и басни сохраняется в византийской традиции, в других европейских традициях. Например, Иоанн Дамаскин (Иоанн Дамаскин «Три речи против иконоборцев», 1.27) отождествляет апостола Павла с «золотой цикадой церкви». Паулизм и раннее учение христианской церкви было очень важно для философии Г.Сковороды.

Царство Небесное отождествляется Г.Сковородою как с духовным законом раннехристианской церкви, так и с духовной отчизной, к которой причастен каждый христианин, а христианские пророки (в некоторых случаях они отождествляются Сковородою и с «пиитами») свидетельствуют о них своими речами, как цикады (сверчки) и ласточки. Духовная отчизна поддерживается каждым христианином, Сковорода использует концепт духовной отчизны, которую человек носит в своем сердце, в этом он продолжает учение Максима Исповедника. Это концепт духовной христианской отчизны, в которой соучаствует весь христиан-

⁶ Сковорода Г. Сочинения в 2т./ АН СССР, Ин-т философии, Философское наследие/ Г. Сковорода – Т.1. – М., 1973. – С. 249.

⁷ См.: Там же. – С.249.

⁸ См.: Там же. – С.249.

ский народ, что составляет христианское братство мира. Духовная отчизна демократична и основана на народном праве: «мудрому человеку весь мир – родной край (...). Не место его, а он оживляет место, не изгнанник, а путешественник и не отчизну кидает, а лишь изменяет ее; куда пришел – той земли и сын, так как несет в себе народное право, о котором Павел сказал: «Закон духовный» /Послание к римлянам, VII-4/ »⁹.

Образ Цикады (сверчка) принимает в русской культуре другое, отрицательное значение после перевода Сумароковым басни Лафонтена «Цикада и Муравей», где цикада переводится как стрекоза, но Сумароков не так радикально искажает образ стрекозы-цикады. Еще более акценты в басне меняет просвещенческая позиция И. Крылова, он также переводит басню как «Стрекоза и Муравей» и рассматривает стрекозу-цикаду как легкомысленного человека, не исполняющего своего земного предназначения – трудиться с корыстью и конкретным земным результатом. Таким образом, призывы стрекозы становятся бессмысленными и образ ее деградирует до образа банального лентяя-прожигателя жизни. Тем самым дискредитируется традиционная христианская трактовка цикады как существа открытого высшим мирам и высшим ценностям, бескорыстного и настойчивого в своем служении, возвещающего своими звуками про это служение.

У Сковороды как синонимы цикады используются образы Ласточки, Орла, Пчелы – это трудящиеся Царства Небесного, зовущие к божественной работе и поиску собственной природы, нашедшие и исполняющие свое высокое предназначение. Как образы-аллегории, они живут в высшем небесном мире и возвещают про его законы человеку. Они используют труд для преобразования природы и мира, но делают это без насилия над природой, исполненные природного «блаженства духа»

Сковорода часто использует средневековый метод Исидора Севильского – когда уподобляются (сравниваются) два слова, то и понятия, ими обозначаемые, уподобляются, сравнивая два образа-символа в баснях и притчах, Сковорода уподобляет различную человеческую природу и тем самым говорит о возможности христианского превращения для каждого, но оно должно исполняться своим путем. В басне «Орел и Сорока» Орел наделяется позитивными чертами «небесной птицы» и «цикады», а Сорока – образ городского жителя, птицы, которая неприятно щебечет и разворовывает данные ей дары. Если Сорока «никогда бы не отлетала от города»¹⁰, то Орлу свойственно пребывать в небесном просторе, светлом Небесном царстве – если бы не «темная нужда»¹¹, то он бы «никогда на землю не опустился»¹². Мораль Сковороды в том, что христианина веселит спокойный дух и Небесное царствие, а городской житель поддается искушениям, нарушая свое христианское предназначение – «Кто родился для того, чтобы веселостью забавляться, тому приятнее жить в полях, рощах и садах, нежели в городах»¹³. Кроме того, Орел традиционно символизировал Христа и его царственную власть над миром. В басне «Орел и Черепаха» противопоставляется путь «полета» и путь «ползания». Орел как образ «небесной птицы» и «цикады» доказывает, что «летанье всегда не хуже ползанья»¹⁴. Этим он убеждает тяжеловесную, любящую землю Черепаху, что случай с ее «прабабой», которая разбилась при полете, произошел по причине того, что «прабаба» принялась «за оное не по природе»¹⁵.

Для философии Г.Сковороды также характерны элементы возрожденческого сознания, «эпистемы Ренессанса», он в частности использует возрожденческую метафору театра мира (*theatrum mundi*) – создание сценической вербальной метафоры, способной объединит весь универсум, например алфавита универсума («Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира»).

Метафора театра мира (*theatrum mundi*) становится популярной в барочной эстетике, ее сознательно использует и сам Г. Сковорода, когда, например, в ответ губернатору

⁹ Сковорода Г. Твори. У 2-х т. – К., 1994. – Т.1. – 528 с.

¹⁰ Сковорода Г. Сочинения в 2т./ АН СССР, Ин-т философии, Философское наследие. – Т.1. – М., 1973. – С.83.

¹¹ См.: Там же. – С.83.

¹² Там же. – С.83.

¹³ Там же. – С.83.

¹⁴ См.: Там же. – С.86.

¹⁵ Там же. – С.86.



Евдокиму Алексеевичу Щербинину о своем предназначении уподобляет себя актеру на сцене театра мира – «свет подобен театру, чтобы представить на театре игру с успехом и похвалой, то берут роли по способности»¹⁶.

Л. Шестов говорит об особом видении, доступном через религиозное и философское откровение, видении, через которое открываются идеи – это и платонистическое понимание, и неоплатонизм, и философия Б. Паскаля: «Он (Паскаль) утверждал, что Бог так устроил мир, что одни люди осуждены быть зрячими, другие – слепыми. И что слепота и зрячесть вовсе не в нашей воле: кого хочет Бог обманывает, а кого хочет – не обманывает, и принудить Бога всем показывать истину у нас нет никакой возможности. ... Платон говорит Диогену, что у него нет «органа», чтобы видеть «идеи». А Плотин знал, что истина не есть «общеобязательное суждение»»¹⁷.

Бог является мастером, поэтом-ритором, который создает сцену мирового театра – это представление про Божественное провидение актерской игры было ведущим для барокко и было востребовано философами барокко, которые хотели, исполняя свои роли, достичь восприятия идей и достойно пронести как свою «зрячесть», так и свою «слепоту». «Зрячесть» идей дается на высшем уровне восприятия, но за ним – снова надеяния и слепота, тут во многом на барокко в целом и философию Сковороды повлияла христианская средневековая мистика, в частности популярный и востребованный в украинской и русской культуре Псевдо-Дионисий Ареопагит, который говорит о сверхразумном, незрячем, беспредельном Божественном знании, открытом немногим, в частности Моисею, когда качество видения, слепоты и знания существенно меняются: «И тогда Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в сумрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого деяния бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая» (Псевдо-Дионисий Ареопагит «О мистическом богословии», МTh)¹⁸.

Не случайно, Ковалинский в своей духовной биографии Г.Сковороды указывает Псевдо Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника среди любимейших христиански направленных мыслителей Г.Сковороды – «любимейшие им были следующие писатели: Плутарх, Филон Иудеянин, Цицерон, Гораций, Лукиан, Климент Александрийский, Ориген, Псевдо Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник»¹⁹. Мы уже проанализировали влияние идей Максима Исповедника на формирование идей духовной христианской отчизны, у Ареопагита Г.Сковорода перенимает способ восприятия высшего мира, мира идей, показ беспредельного Божественного знания в виде аллегорий и сложных символов, с помощью которых «пиит», философ и творец, уразумевает «сверхразумное».

Нужно отметить, что аллегория и символ во многих значениях отождествляются Г.Сковородою, аллегорический путь дополняет рациональный, предшествует символическому, дидактика и поэтика еще не противоречат друг другу. Впервые романтики и Гете противопоставляют аллегорию и символ, философы барокко рассматривали аллегорию как истинную философию, барочный символ – предварение рационального суждения, рациональность и дидактика не противоречат поэтике, все проникнуто космическим символизмом, барочный медиевизм возобновляет средневековые соответствия и метафоры – «постичь аллегорию означает постичь отношение соответствия и затем ощутить эстетическое наслаждение от этого соответствия, которое включает в себя и усилие истолкования. Усилие это вполне реально, поскольку текст всегда говорит нечто отличное от того, что может показаться на первый взгляд: *Aliud dicitur, aliud demonstratur* (говорится одно, а показывается другое). Средневековый человек зачарован этим принципом. Беда поясняет, что аллегории оттачивают дух, оживляют форму выражения, украшают стиль»²⁰.

¹⁶ Сковорода Г. Сочинения в 2т./ АН СССР, Ин-т философии, Философское наследие – Т.2. – М., 1973. – С.394.

¹⁷ Шестов Л. Сочинения в 2 томах. – Т.2. На весах Иова (Странствования по душам) / Вступ. ст., сост.и подг. текста, прим. А. В. Ахутина. – М., 1993. – С.319.

¹⁸ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / тексты, пер. с древнегр., вступ. ст. Г. М. Прохоров. – СПб., 1995. – С.347-349.

¹⁹ Сковорода Г. Сочинения в 2т. – Т.2. – М., 1973. – С.386.

²⁰ Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. – СПб., 2003. – С.77.

Аллегории воспитывают эстетический вкус и дают истинное познание, но также при интерпретации притч и аллегорий возникает эстетическое наслаждение, та веселость духа, которая подтверждает верность христианского предназначения человека и правильность его духовного пути. На этом пути аллегорического истолкования ученика должна сопровождать христианская любовь, поскольку Г.Сковорода считает, что такая школа интерпретации соответствует блаженной природе и христианскому духу – «начало всему и вкус есть любовь. Как пища, так и наука недействительны от нелюбимого»²¹.

Максим Исповедник писал, что человек содержит в себе всю тварь, поскольку был создан Богом позднее всей твари и животных, поэтому человек ответственен за всю тварь, главной задачей человека является не только познать весь Божий мир, но и преобразовать его. Аллегории животных показывают, с одной стороны, сопричастность человека миру природы, с другой стороны, подчеркивают трансформационные способности человека – он должен преобразовать себя, а потом преобразовать других людей, после чего его духовный рост должен затронуть, охватить всю тварь и преобразить ее также по христианским законам, восстановить природу, испорченную грехом. Афанасий Холмогорский писал: «В человеческом жителстве мнози образы зрятся: ов словесни, ов зверский, ов скотский и инаковы образы. Ов же паки превосходительный, божественный»²².

Наиболее показательна в этом отношении басня про Пчелу и Шершня. Natura (природа) не противопоставляется христианству, а христианский путь способствует ее лучшему раскрытию, сама природа говорит с Христом, является божественной, надо только найти «блаженное оное естество»²³ и жить по законам «трисолнечного»²⁴ единства. Шершень – образ человека, который не способен выполнять христианское предназначение, он живет «хищением», он рожден «на то одно, чтоб есть, пить и прочее»²⁵, он утрачивает свою «сродность», а значит и принадлежность «блаженной натуре»²⁶ и Христу. Пчела же символизирует христианский путь человека, который живет «по натуре», осуществляет природный закон («естество»²⁷) и Божественный закон («называемое у богословов трисолнечное»²⁸): «Пчела есть герб мудрого человека, в сродном деле трудящегося»²⁹. Тем самым Сковорода предполагает объединить мудрость античную и христианскую, а божественное предназначение человека отвечает его природе – думая про «блаженную природу» человек приближается к самому себе и к Богу. Познав такой путь своей «сродности», человек не только становится частью христианского народа, но и преобразует мир вокруг себя.

Выводы

Христианское предназначение человека в философской антропологии Г.Сковороды состоит в том, чтобы раскрыть Божественный потенциал в себе («искру» Божью), узнать свою «сродность» к «блаженной природе», стать представителем христианского братства и христианского народа. Духовный путь завершается преображением природы, исправлением тварного мира. Символика «театра жизни» связана как со становлением личности христианина, так и его ролью по преобразованию природы.

Философской традиция Сковороды тесно связана с неоплатонистической традицией, прежде всего традицией Дионисия Ареопагита и его комментаторов, а также философским наследием Максима Исповедника. Г.Сковорода наследует аллегоризм средневековой христианской философии, рассматривая символ и аллегорию как способы философствования, лишь в некоторых случаях как способы предрационального философствования, при этом философия религии во многих аспектах отождествляется Г.Сковородою с метафизикой и богословием.

Поскольку аллегория отождествляется с развернутой метафизической метафорой,

²¹ Сковорода Г. Сочинения в 2т. – Т.2. – М., 1973. – С.37.

²² Чумакова Т. В. Символика животных в христианской культуре / Т. В. Чумакова // Человек. – 2009. – №3. – С. 94.

²³ Сковорода Г. Сочинения в 2т. – Т.1. – М., 1973. – с.100.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.



то для Г.Сковороды необходимо обращение к притче, аллегории и басне как популярной аллегории, показывающей тварное начало человека и способность к трансформации этого тварного начала. Также эти жанры дают возможность построения метафизических соответствий и образного уподобления разных путей христианского духовного роста. Кроме дидактики, в таких жанрах сохраняется особая поэтика, которая соединяет эстетическое наслаждение с христианской мудростью, многозначной, но поддающейся интерпретации каждого христианина.

В целом антропологические аспекты христианского предназначения и христианской судьбы человека в философии Г.Сковороды соответствуют философии барокко: театр мира (*theatrum mundi*), философ-поэт, создающий алфавит универсума, различение человеческих природ, возможность и необходимость христианского превращения для каждого, символизм и аллегоризм космоса как способ его познания, христианское обращение и бескорыстность христианского служения, преобразования души и преобразование тварного мира.

Список литературы

1. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.:УКСП "КОБза", Оріїв, 1992. – 203 с.
2. Табачников И. А. Григорий Сковорода. – М.:Мысль, 1972. – 207 с
3. Від Вишнєвського до Сковороди. (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)/ Зб. ст., відп. ред. В. М. Нічик – К.:Наук. думка, 1972. – 143 с.
4. Іванько І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. – К.: Наук. думка, 1983. – 272 с.
5. Ушкалов Л. В. Григорій Сковорода і антична культура. – Х.: ТОВ «Знання», 1997. – 179 с.; Ушкалов Л. В., Марченко О. М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Х.:Основа, 1993. – 152 с.; Ушкалов Л.В. Світ українського барокко. – Харків: Око, 1994. – 112 с.; Ушкалов Л. Есеї про українське барокко. – Х.: Факт, Наш час, 2006. – 284 с.
6. Сковорода Г. Сочинения в 2т./ АН СССР, Ин-т философии, Философское наследие – Т.1. – М.: Мысль, 1973. – 511 с.
7. Сковорода Г. Твори. У 2-х т. – К.: АТ Обереги, 1994. – Т.1. – 528 с.
8. Сковорода Г. Сочинения в 2т./ АН СССР, Ин-т философии, Философское наследие. – Т.2. – М.: Мысль, 1973. – 486 с.
9. Шестов Л. Сочинения в 2 томах. – Т.2. На весах Иова (Странствования по душам) / Вступ. ст., сост.и подг. текста, прим. А. В. Ахутина. – М.: Наука, 1993. – 560 с
10. Дионисий Ареопagit. О божественных именах. О мистическом богословии / тексты, пер. с древнегр., вступ. ст. Г. М. Прохоров. – СПб.: Глаголь, 1995. – 23, 370 с.
11. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. Серия «Библиотека средних веков» – СПб.: Алетейя, 2003. – 256 с.
12. Чумакова Т. В. Символика животных в христианской культуре/ Т. В. Чумакова // Человеческое. – 2009. – №3. – С. 93-104.

SYMBOLISM OF THEATRUM MUNDI AND CHRISTIAN ALLEGORY OF THE SPIRITUAL GROWTH OF THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY G.SKOVORODA

The article examines the human condition in Christian philosophical anthropology and anthropological G.Skovoroda search Baroque, symbolism of *theatrum mundi*. The features of philosophical thinking G.Skovoroda, his Christian identity in the poetry of parables, fables and allegories. Comparing the two characters in fables and parables, G.Skovoroda likens the various human nature, so he talks about the possibility of transformation for every Christian.

Such transformation marks for each in its own way, as a result a person becomes a representative of the spiritual homeland, a Christian fraternity. The poetics of works of G.Skovoroda uses a series of metaphors of Baroque, in particular metaphors of the theater world and world alphabet.

Keywords: philosophical anthropology, Baroque, symbol, allegory, identity, metaphor, poetics, Christian theology.

E.V. TITAR

V. Karazin Kharkov
National University

e-mail: lena_titar@mail.ru

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ

УДК 347.93

РАЗУМНЫЕ СРОКИ РАССМОТРЕНИЯ ГРАЖДАНСКИХ ДЕЛ В СИСТЕМЕ СРОКОВ ГРАЖДАНСКОГО СУДОПРОИЗВОДСТВА

В. А. ЛАГУТА

*Юридическая академия
Украины им. Ярослава
Мудрого*

e-mail: Viki_Viki10@mail.ru

В статье анализируется законодательство Украины, которое регулирует процессуальные сроки, уточняется сущность дефиниции "разумные сроки" в контексте ст. 6 Конвенции защиты прав человека и основных свобод. Автор выделяет основные причины нарушений, которые приводят к несоблюдению разумных сроков рассмотрения гражданских дел и предлагает пути их преодоления.

Ключевые слова: разумные сроки, процессуальные сроки, служебные сроки, национальное законодательство, право на своевременное рассмотрение.

Задачами гражданского судопроизводства является справедливое, беспристрастное и своевременное рассмотрение и разрешение гражданских дел в целях защиты нарушенных, непризнанных или оспариваемых прав, свобод или интересов физических лиц, прав и интересов юридических лиц, интересов государства (ст. 1 Гражданского процессуального кодекса Украины (далее – ГПК Украина). Именно своевременную защиту прав, свобод и интересов лиц, участвующих в деле, является одним из важнейших факторов, определяющих доступность правосудия и эффективность его осуществления.

Ситуация, которая сложилась вокруг проблематики сроков рассмотрения гражданских дел крайне сложная. На практике украинские суды часто нарушают сроки, определенные законом. Целью исследования является анализ действующего законодательства, регулирующего процессуальные сроки с точки зрения закрепления права на справедливое судебное разбирательство в разумные сроки и выявление пробелов в законодательстве, которые обуславливают нарушения права человека на своевременную защиту его прав.

Поднятую в статье проблематику исследовали: Луспеник Д. Д., Сакара Н. Ю., Комаров В. В., Шевчук С. В., Волынец А. О., Комлык В. В., Богомолов А. А., Рожнов О. В., Исаева Е. В., Андрийчук О. В., Тертышников В. И., Юдельсон К. С..

Е. В. Исаева определяет процессуальный срок как установленный законом или назначенный судебным органом (судьей) и исчисляемый годами, месяцами или днями промежуток времени или момент во времени, который определяется точной календарной датой или указанием на событие, которое неизбежно должно наступить, в течение которого или к которому судебный орган (судья) или иные участники процесса вправе



или обязаны совершить определенное процессуальное действие или совокупность таких действий¹.

О. В. Андрийчук выделяет гражданский процессуальный срок как элемент правового регулирования поведения участников гражданского судопроизводства, установленный в нормах гражданского процессуального закона или определенный судом и исчисляемый годами, месяцами или днями промежутков времени или момент во времени, который определяется точной календарной датой или указанием на событие, и которому ГПК устанавливает возможность или необходимость совершения судом и участниками процесса конкретных процессуальных действий, а также наступления определенных процессуальных последствий².

К. С. Юдельсон считал процессуальным сроком установленное законом или судом время, в течение которого могут или должны быть осуществлены процессуальные действия³.

Согласно определению, приведенному В. И. Тертышниковым, процессуальный срок – это промежуток времени, определенный для совершения процессуальных действий участниками процесса или другими лицами, по указанию закона или распоряжению суда. Он также отмечает, что не являются процессуальными сроки, установленные законом для судьи или суда, прежде всего с формальной точки зрения, потому что правила о них содержатся не в главе о процессуальных сроках. Поэтому их правильнее было бы назвать служебными сроками. Также они отличаются от процессуальных сроков по результатам их пропуска, поскольку пропуск служебных сроков не снимает с суда или судьи обязанности осуществить определенное процессуальное действие или комплекс действий⁴. С этой точкой зрения можно согласиться, поскольку в главе 6 ГПК Украины «Процессуальные сроки» говорится о последствиях пропуска процессуальных сроков как потерю права на совершение процессуального действия, чего нельзя сказать о последствиях пропуска сроков, установленных для суда.

И так, под процессуальным сроком нужно понимать определенный промежуток времени, установленный законом или судом для участников процесса, под служебным – определенный промежуток времени, установленный законом для совершения процессуальных действий судом.

Относительно служебных сроков, установленных законом для суда, существуют другие виды сроков в зависимости от их временных параметров. В этой категории сроков новеллой ГПК Украины является введение в терминологический оборот категории «разумный срок». Так, ст. 157 ГПК Украины предусматривает, что суд первой инстанции рассматривает дела в течение разумного срока, но не более двух месяцев со дня открытия производства по делу.

Необходимо согласиться с Сакарой Н. Ю., которая считает положение ч. 2 ст. 157 ГПК Украины концептуально неверным и противоречащим сущности служебных сроков. Поскольку данная статья предусматривает, что в исключительных случаях по ходатайству стороны, с учетом особенностей рассмотрения дела, суд постановлением может продлить рассмотрение дела, но не более чем на пятнадцать дней, а стороны по собственной инициативе не могут снимать обязанности с суда, закрепленные в законе⁵. О разумном сроке говорится также в ст. 302 ГПК Украины «Назначение дела к рассмотрению в апелляционном суде», где ч. 2 устанавливает, что дело должно быть назначено к рассмотрению в

¹ Исаева, Е. В. Процессуальные сроки в гражданском и арбитражном процессе [Текст] : учеб.-практ. пособие / Е. В. Исаева ; Рос. акад. наук, Ин-т государства и права. – М. : Волтерс Клувер, 2005. – С. 94.

² Андрийчук, О. В. Процессуальні строки у цивільному процесі України [Текст]: автореферат дис. канд. юрид. наук : 12.00. 03 Цивільне право, сімейне право, цивільний процес, міжнародне приватне право / О. В. Андрийчук. – К. : Б. в., 2009. – С. 19

³ Юдельсон, К. С. Советское гражданское процессуальное право. – М., 1965 – С. 171

⁴ Тертышников, В. И. Цивільний процесуальний кодекс України. Науковий практичний коментар / В. І. Тертышников. – Х. : Консум., 2002. – С. 72

⁵ Сакара, Н. Ю. Проблема доступності правосуддя у цивільних справах [Текст] : моногр. – Х., 2010. – С. 170.

разумный срок, но не позднее семи дней после окончания действий направленных на подготовку дела к рассмотрению.

Разумный срок является особым видом сроков в рамках уже определенных временных периодов. Этот срок соответствует интересам сторон правоотношений, но не превышает те сроки, которые получили формальное закрепление в законе.

В настоящее время прецедентно отражена в решениях Европейского суда по правам человека правоприменительная судьба понятия «разумный срок» основывается на Европейской конвенции защиты прав и человека и основных свобод, ст. 6 гарантирует право на справедливое судебное разбирательство. Согласно ее положениям каждый при определении его гражданских прав и обязанностей или при рассмотрении любого уголовного обвинения, предъявляемого ему, имеет право на справедливое и публичное разбирательство дела в разумный срок независимым и беспристрастным судом, установленным законом.

На сегодняшний день нет большого количества официальных источников, которые позволили бы полностью разобраться в этом сложном вопросе. Впервые в Украине была принята попытка на законодательном уровне определить понятие разумного срока в п. 11 ст. 3 Кодексе административного судопроизводства, согласно которому разумный срок – это кратчайший срок рассмотрения и решения административного дела, достаточный для предоставления своевременной (без неоправданных задержек) судебной защиты нарушенных прав, свобод и интересов в публично-правовых отношениях. Также Постановлением Пленума Верховного суда Украины № 2 от 12.06.2009 г. «О применении норм гражданского процессуального законодательства при рассмотрении дел в суде первой инстанции» п. 36 указано: суды должны осуществлять подготовку гражданских дел к судебному разбирательству и рассматривать их в течение разумного срока, который в каждом конкретном деле с учетом справедливого и своевременного их рассмотрения определяется: сложностью дела; поведением заявителя; процессуальными действиями суда, но не более срока, определенного частью первой статьи 157 ГПК Украины.

В соответствии с ч. 2 ст. 7 Закона Украины «О судопроизводстве и статусе судей» от 7 июля 2010 года для обеспечения справедливого и беспристрастного рассмотрения дела в разумные сроки, установленные законом, в Украине действуют суды первой, апелляционной, кассационной инстанций и Верховный Суд Украины.

В статье 3 Гражданского кодекса Украины сконцентрировано внимание на судебной защите гражданского права и интереса, справедливости, добросовестности и разумности.

Критерий разумности срока рассмотрения дела также указан в информационном письме Высшего хозяйственного суда Украины от 18.11.2003 г. № 01-8/1427 (с изменениями и дополнениями, внесенными в последний раз информационным письмом ВХСУ от 24.07.2008 г. № 01-8/451). В этом письме указано: "Критериями оценки рассмотрения дела в разумный срок является сложность дела, поведение участников процесса и поведение государственных органов (суда), важность дела для заявителя".

На современном этапе развития уголовно – процессуального законодательства отечественный законодатель относит разумность сроков производства по уголовным делам в число принципов уголовного судопроизводства. Так, ч. 1 разд. IV Концепции усовершенствования судопроизводства для утверждения справедливого суда в Украине согласно европейским стандартам, одобренной Указом Президента Украины от 10.05.2006 г. № 361 /2006 (далее – Концепция), предусматривает, что судопроизводство должно основываться на системе общих принципов. К их числу относится и принцип разумности сроков производства, обязывающее суд решать дела без неоправданных задержек и избегать поспешности, что наносит ущерб справедливому судопроизводству. Аналогично положению ч.1 разд. IV Концепции разумность сроков производства по уголовным делам определяется в УПК Украины 2012 года, ст. 28 которого («Разумные сроки») включена в главу 2 («Принципы уголовного судопроизводства»).

Наиболее подробно понятие «разумный срок» разработано в практике Европейского суда по правам человека. Хотя Суд и не дает определения понятия «разумных сроков», однако им разработаны критерии, раскрывающие сущность разумного срока судебного разбирательства: сложность дела, поведение заявителя, поведение государственных органов, значимость для заявителя вопроса, который находится на рассмотрении суда или особое положение стороны в процессе.



Важным является момент с которого начинается отчисление разумного срока. Практика Европейского суда рекомендует учитывать весь период производства, который начинается с момента подачи иска в суд⁶.

Вышеупомянутому положению не соответствует содержание ст.157 ГПК Украины, поскольку начало срока по указанной статье начинается с момента открытия производства, а не с момента подачи иска в суд.

Относительно момента окончания периода Европейский суд отметил, что исполнение решения, вынесенного любым судом, следует рассматривать как обязательную часть судебного производства⁷.

Но в письме Верховного Суда Украины № 1-5/45 от 25 января 2005 «О превышении разумных сроков рассмотрения дела» отмечается, что моментом окончания срока судебного разбирательства является вынесение окончательного решения по делу, что так же не соответствует практике Суда.

Судебная реформа в Украине проведена в июле 2010 года, была направлена на решение проблемы затягивания рассмотрения дел. Комитет министров Совета Европы в своей рекомендации № R (81) 7 от 14 мая 1981 предложил странам – членам принимать все возможные меры по максимальному сокращению сроков вынесения решения⁸. Принятие реформы способствовало сокращению этих сроков вдвое. Сокращены сроки подачи апелляционной и кассационной жалоб. Эксперты Венецианской комиссии оценили законодательные новеллы весьма негативно, отметив, что сжатые сроки подачи апелляций могут негативно влиять на право доступа граждан к судам высших инстанций⁹.

Нарушение сроков рассмотрения гражданских дел имеет различные причины. Так, Пленум Верховного Суда Украины в постановлении от 1 апреля 1994 г. №3 «О сроках рассмотрения судами Украины уголовных и гражданских дел» указал, что главными причинами нарушения сроков рассмотрения гражданских и уголовных дел есть недостатки и упущения в деятельности судов, связанные с неудовлетворительной организацией судебных процессов, снижением уровня исполнительской дисциплины, несвоевременным оформлением документов, недостаточным контролем со стороны голов судей. Пленум отметил, что негативное влияние на сроки рассмотрения судебных дел осуществляют и такие факторы, как неудовлетворительное материально-техническое обеспечение многих судей, несовершенство законодательства о коллегиальном рассмотрении дела и др¹⁰.

Д. Д. Луспенник также указывал на пробелы в законодательстве, которые способствуют затягиванию судебного процесса как судом, так и сторонами.¹¹

В. Буга считает, что первое место среди субъективных факторов, влияющих на нарушение процессуальных сроков при рассмотрении гражданских дел, как показал опрос судей, занимает уровень подготовки (квалификации судей), второе – ненадлежащее отношение судей к своим служебным обязанностям, третье – ненадлежащее изучение и подготовка дела к рассмотрению¹².

Причинами нарушения сроков могут быть нарушение сроков открытия производства, назначения и проведения судебного заседания, назначение дела к рассмотрению, безосновательные отложения рассмотрения дела, нарушения сроков исполнения судебных решений, перерывы в судебных заседаниях в связи с задержкой предоставления или собирания доказательств со стороны государства, задержки по вине канцелярии суда, от-

⁶ Европейский суд по правам человека. Избранные решения [Текст]. – Т. 1. – М. : Норма, 2000

⁷ Власенко М. Проблема впровадження розумного строку судового розгляду як елемента права на справедливий судовий захист [Текст] / М. Власенко // Юридичний авангард – 2009

⁸ Доступ к правосудию [Текст] // Рос. юстиция. – 1997. – №6

⁹ Городовенко, В. В. Проблеми дотримання розумних строків судового розгляду за процесуальним законодавством України [Текст] / В. В. Городовенко // Право України. – 2012. – №1/2

¹⁰ Постанова Пленуму Верховного суду України від 01.04.1994 р. №32 «Про строки розгляду судами України цивільних і кримінальних справ» [Текст] // Право України. 1994. – № 5-6. С.55, з наст. змінами

¹¹ Луспенник, Д. Д. Порушення строків розгляду справ узаконено новим ЦПК або проблеми доступності правосуддя та шляхи їх вирішення [Текст] / Д. Д. Луспенник // Адвокат. – 2005. – №7. – С. 3-8,

¹² Буга, В. В. Процесуальні засоби дотримання процесуальних строків [Текст] / В. В. Буга // Право і Безпека : наук. журн. – 2012. – № 4. – С. 254-255

сроки, связанные с передачей дела из одного суда в другой, задержки связанные с доведением решения суда к сведению сторон, проведением экспертиз, а также подготовкой и проведением пересмотра дел.

В некоторых случаях задержки связанные из-за перегруженности судебной системы, плохого материально-технического обеспечения со стороны государства.

По нашему мнению среди причин нарушения процессуальных сроков необходимо отметить неприменение судьями мер процессуального воздействия, к лицам, которые умышленно своим поведением приводят к затягиванию процесса. Так ч. 6 ст. 172 ГПК Украины в редакции 1963 предусматривалось право суда налагать на лиц, участвующих в деле (кроме истца, прокурора, адвоката), штраф в размере до трех необлагаемых минимумов доходов граждан за неявку в судебное заседание без уважительных причин¹³.

Действующим законодательством, а конкретно ст. 185-3 Кодекса Украины об административных правонарушениях указано, что в случае проявления неуважения к суду, которое выразилось в злостном уклонении от явки в суд свидетеля, потерпевшего, истца, ответчика или неподчинение перечисленных лиц и других граждан распоряжениям управляющего или нарушение порядка во время судебного заседания – предусматривает наложение штрафа от двадцати до ста необлагаемых минимумов доходов граждан. Мы считаем, что данную статью необходимо изменить и установить административную ответственность не только за злостное уклонение, но и за первую неявку в суд без уважительных причин (при условии надлежащего уведомления о дате времени и месте рассмотрения дела). Это будет способствовать дисциплинированию участников процесса и избеганию затягивания судебного дела.

В п. 4 проекта постановления Пленума Высшего специализированного суда Украины по рассмотрению гражданских и уголовных дел «О некоторых вопросах соблюдения разумных сроков рассмотрения судами гражданских, уголовных дел и дел об административных правонарушениях» указывается, что «судьи должны осознавать персональную ответственность за рассмотрение дел в установленные законом сроки», однако, не указаны, какие конкретно последствия могут возникнуть для судьи в связи с нарушением разумного срока судебного разбирательства, поскольку последние не предусмотрены действующим законодательством Украины.

Статья 6 Конвенции неразрывно связана со ст. 13 этого же документа, которая предусматривает наличие эффективного средства правовой защиты нарушенных прав.

ЕСПЧ в пилотных решениях для решения структурных и системных проблем рекомендует государствам применять компенсаторные и пресекательные мероприятия¹⁴.

Компенсаторные мероприятия – это такие, которые обеспечивают возмещение вреда, причиненного нарушением конвенционного права на национальном уровне. Пресекательные – те, гарантии, которые предотвратили бы аналогичные нарушения Конвенции. К ним Суд, как правило, относит наличие эффективной возможности обжаловать действия органов государственной власти, способы, которые ускорили бы рассмотрение дел национальными судами.

Подводя итог, следует отметить, что было бы совершенно неприродным устанавливать один общий срок для рассмотрения всех категорий гражданских дел. Для этого Европейский Суд и ввел в оборот категорию «разумный срок». Под разумным сроком следует понимать срок, который является достаточным и необходимым для исполнения процессуальных действий, принятия процессуальных решений, рассмотрения и разрешения дела с целью обеспечения своевременной (без неоправданных задержек) судебной защиты. По мнению Суда, без задержек должны рассматриваться дела о трудовых спорах, о делах связанных с травматизмом, о ВИЧ – инфицированных и о вопросах попечитель-

¹³ Цивільний процесуальний кодекс України // Відомості Верховної Ради УРСР. – 1963. – № 30. – ст. 46

¹⁴ Дудаш, Т. До питання про ефективність захисту прав людини (за матеріалами пилотних рішень Страсбурзького суду) [Текст] / Т. Дудаш // Вісник Національної Академії правових наук України : зб. наук. пр. / Нац. акад. прав. наук України. – Х. : Право, 2013. – 2013 р. №2(73). – С. 30-31.



ства над детьми¹⁵. Поэтому толковать сущность этого понятия необходимо только с помощью критериев выработанных Судом.

Для того, чтобы устранить несогласованность действующего законодательства Украины с положениями Конвенции о защите прав человека и основных свобод, необходимо ст.157 ГПК Украины изложить в такой редакции: « суд рассматривает дела в течение разумного срока, который определяется исходя из обстоятельств каждого конкретного дела с учетом его сложности, поведения заявителя и соответствующих органов власти, а по делам, которые имеют особую важность для заявителя – без неоправданных задержек».

Также необходимо разработать отдельный закон, который урегулировал бы вопросы возмещения вреда, причиненного лицам вследствие превышения разумных сроков рассмотрения дел. Предлагаем предусмотреть ответственность судей, которые недобросовестно исполняют свои обязанности и своими действиями либо бездействием приводят к превышению разумных сроков. Это не только будет отвечать провозглашенному конституционному принципу верховенства права, но и устранил проблемы при практическом применении положений действующего законодательства и позволит в будущем избежать констатации Европейским судом по правам человека нарушения Украиной статьи 6 Конвенции о защите прав человека и основных свобод.

Список литературы

1. Исаева, Е. В. Процессуальные сроки в гражданском и арбитражном процессе [Текст] : учеб. – практ. пособие / Е. В. Исаева ; Рос. акад. наук, Ин-т государства и права. – М. : Волтерс Клувер, 2005. – 224 с.
2. Андрійчук, О. В. Процесуальні строки у цивільному процесі України [Текст]: автореферат дис.. канд.. юрид. наук : 12.00. 03 Цивільне право, сімейне право, цивільний процес, міжнародне приватне право / О. В. Андрійчук. – К. : Б. в., 2009. – 20 с.
3. Юдельсон, К. С. Советское гражданское процессуальное право. – М., 1965 – 471 с.
4. Тертишніков, В. І. Цивільний процесуальний кодекс України. Науковий практичний коментар./ В. І. Тертишніков. – Х. : Консум., 2002. – 408 с.
5. Сакара, Н. Ю. Проблема доступності правосуддя у цивільних справах [Текст] : моногр. – Х., 2010. – 256 с.
6. Европейский суд по правам человека. Избранные решения [Текст]. – Т. 1. – М. : Норма, 2000. – 510 с.
7. Власенко М. Проблема впровадження розумного строку судового розгляду як елемента права на справедливий судовий захист [Текст] / М. Власенко // Юридичний авангард – 2009. – 2 – С. 136-139.
8. Доступ к правосудию [Текст] // Рос. юстиция. – 1997. – №6. – С. 4
9. Городовенко, В. В. Проблеми дотримання розумних строків судового розгляду за процесуальним законодавством України [Текст] / В. В. Городовенко // Право України. – 2012. – №1/2 – 409 с.
10. Постановление Пленума Верховного суда Украины від 01.04.1994 р. №32 «Про строки розгляду судами України цивільних і кримінальних справ» [Текст] // Право України. 1994. – № 5-6. С.55, з наст. Змінами.
11. Луспенник, Д. Д. Порушення строків розгляду справ узаконено новим ЦПК або проблеми доступності правосуддя та шляхи їх вирішення [Текст] / Д. Д. Луспенник // Адвокат. – 2005. – №7. – С. 3-8.
12. Буга, В. В. Процесуальні засоби дотримання процесуальних строків[Текст] / В. В. Буга // Право і Безпека : наук. журн. – 2012. – № 4. – С. 254 – 259
13. Цивільний процесуальний кодекс України // Відомості Верховної Ради УРСР. – 1963. – № 30. – ст. 46.
14. Дудаш, Т. До питання про ефективність захисту прав людини (за матеріалами пілотних рішень Страсбурзького суду) [Текст] / Т. Дудаш // Вісник Національної Академії правових наук України : зб. наук. пр. / Нац. акад. прав. наук України. – Х. : Право, 2013. – 2013 р. №2(73). – С. 26-35.
15. Моул Н., Харби К., Алексеева Л.Б. Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод. Статья 6: Право на справедливое судебное разбирательство. Прецеденты и комментарии. – М.: Российская академия правосудия, 2000. – 145 с.

¹⁵ Моул Н., Харби К., Алексеева Л.Б. Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод. Статья 6: Право на справедливое судебное разбирательство. Прецеденты и комментарии. – М.: Российская академия правосудия, 2000. – С. 40-41.



REASONABLE TERMS OF CIVIL PROCEEDINGS IN THE CIVIL JUSTICE SYSTEM TIMING

V.O. LAGUTA

*University «Yaroslav the Wise
Law Academy of Ukraine»*

e-mail: Viki_Viki10@mail.ru

This article analyzes the legislation of Ukraine which regulate procedural time limits specified entity definitions of "reasonable time" within the meaning of Art. 6 of the Convention rights and fundamental freedoms. Author identifies the main causes of violations that result in a violation of a reasonable time frame for Civil Affairs and suggests ways to overcome them.

Keywords: reasonable time, procedural time, service time, national zhonodavstvo, the right to a timely trial.



УДК 343

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЛИЦОМ СВОЕГО СЛУЖЕБНОГО ПОЛОЖЕНИЯ КАК ПРИЗНАК, КВАЛИФИЦИРУЮЩИЙ СПЕЦИАЛЬНЫЕ ВИДЫ ХИЩЕНИЯ

М. Л. ПРОХОРОВА
З. Г. ДЕРБОК

*Кубанский государственный
университет*

e-mail: ved2_lav@bsu.edu.ru

В статье дана оценка дискуссионным аспектам вменения такого квалифицирующего специальные виды хищения признака, как использование лицом своего служебного положения.

Ключевые слова: хищение, специальный вид хищения, специальный субъект, использование лицом своего служебного положения, должностное лицо, лицо, выполняющее управленческие функции.

Дифференциация уголовной ответственности за то или иное преступное посягательство – весьма ответственная задача законодателя. Выверенный и взвешенный подход к определению комплекса квалифицирующих признаков для соответствующего посягательства (или группы посягательств) способствует надлежащему формированию уголовно-правовой политики в сфере противодействия конкретному виду преступности и ее эффективной реализации правоприменительными органами. Вместе с тем нередко вполне обоснованное и оправданное решение законодателя может быть переиначено анаморфическим пониманием его в практической деятельности. Подобная ситуация сложилась, на наш взгляд, применительно к одному из признаков, квалифицирующих специальные виды хищения, предусмотренные статьями 221, 226 и 229 УК РФ. Таковым является совершение посягательства лицом с использованием своего служебного положения (соответственно п. «в» ч.2 ст.221 и 229; п. «в» ч.3 ст.226 УК РФ).

Названный квалифицирующий признак предусмотрен законом для указанной группы хищений при условии их совершения в форме мошенничества, присвоения либо растраты¹.

Усиление ответственности в отношении лиц, использующих свое служебное положение при совершении специальных видов хищений, вполне оправдано. Оно обусловлено наличием у них комплекса особых правомочий в отношении соответствующих предметов (ядерных материалов, радиоактивных веществ, оружия, боеприпасов, взрывчатых веществ, взрывных устройств, наркотических средств или психотропных веществ, растений, их содержащих, либо частей таких растений), благодаря чему существенно облегчается процесс совершения преступления, значительно увеличиваются шансы его успешного доведения до конца, возможности сокрытия фактов незаконного изъятия соответствующих предметов. Само собой разумеется, что такому лицу гораздо проще осуществить указанные виды хищений, и вряд ли у кого-то возникнут сомнения относительно данного вывода.

В рассматриваемом случае – совершении специальных видов хищений, предусмотренных статьями 221, 226 и 229 УК РФ, лицом, использующим свое служебное положе-

¹ Для специальных видов вымогательства, предусмотренных ст. 221, 226 и 229 УК РФ, этот квалифицирующий признак не актуален. Эта позиция поддерживается в специальной литературе. Так, по мнению Т.В. Радченко, наличие данного признака неприменимо в отношении вымогательства наркотических средств или психотропных веществ ввиду того, что общая норма, предусматривающая ответственность за вымогательство чужого имущества или права на него, не указывает данный квалифицирующий признак. Таким образом, названноеотягчающее обстоятельство характеризует только такие формы хищения указанных средств или веществ, как мошенничество, присвоение, растрата. См.: Радченко Т.В. Уголовная ответственность за хищение либо вымогательство наркотических средств или психотропных веществ: дис. ... канд. юрид. наук. М., 2005. С.165. См. также, напр.: Леонов Д.А. Хищение либо вымогательство наркотических средств или психотропных веществ: дис. ... канд. юрид. наук. Краснодар, 2006. С.130 – 131.

ние, – речь идет о так называемом специальном субъекте преступления. При этом следует оговориться, что он является частично специальным и в основном составе рассматриваемых хищений при условии их совершения в форме присвоения или растраты. Известно, что в качестве субъекта названных деяний могут выступать лишь лица, которым вверены соответствующие предметы.

Относительно понятия такого субъекта применительно к хищению чужого имущества путем присвоения или растраты (ст.160 УК РФ) в специальной литературе отсутствует единство мнений². Но их многообразие и дискуссии относительно того, может ли имущество вверяться на основании знакомства, родства, иных обстоятельств, порождающих доверие к лицу, и должна ли соответствующая передача получать документальное оформление, в нашем случае утрачивают практическую значимость. Это обусловлено особенностью предметов хищений, предусмотренных ст. 221, 226 и 229 УК РФ, которые ни при каких обстоятельствах не могут вверяться никому, кроме как лицам, связанным с манипуляциями ими вследствие принадлежности к какой-либо профессии, к определенному виду деятельности. Само собой разумеется, что подобное вверение должно получить соответствующее документальное оформление. К таким лицам относятся, например, медицинские сестры, врачи скорой помощи, лаборанты в исследовательских учреждениях, провизоры аптек, кладовщики, экспедиторы и пр. Они обладают некоторыми полномочиями по распоряжению, управлению, доставке или хранению оружия, радиоактивных веществ, наркотиков и др. Но в то же время это лица, не наделенные административно-хозяйственными полномочиями в отношении соответствующих предметов, и не те лица, которые имеют к этим предметам допуск в связи с порученной работой либо выполнением служебных обязанностей (например, рабочие на предприятиях, изготавливающих оружие, или на химфармзаводах).

При наличии же указанного квалифицирующего признака круг субъектов образуют должностные лица и лица, выполняющие управленческие функции в коммерческих и иных организациях³. Вследствие особого правового режима соответствующих предметов это чаще всего должностные лица. Согласно п. 5 постановления Пленума Верховного Суда РФ 16 октября 2009 г. № 19 «О судебной практике по делам о злоупотреблении должностными полномочиями и о превышении должностных полномочий» как административно-хозяйственные функции надлежит рассматривать полномочия должностного лица по управлению и распоряжению имуществом и (или) денежными средствами, находящимися на балансе и (или) банковских счетах организаций, учреждений, воинских частей и подразделений, а также по совершению иных действий (например, по принятию решений о начислении заработной платы, премий, осуществлению контроля за движением материальных ценностей, определению порядка их хранения, учета и контроля за их расходованием)⁴.

² См., напр.: Дерендяев В.Н. Уголовная ответственность за присвоение вверенного имущества: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 1996. С. 13; Клепицкий И. Вверенное имущество в уголовном праве // Законность. 1995. № 12. С. 10; Кочои С.М. Ответственность за корыстные преступления против собственности. М., 2000. С. 133; Плохова В.И. Ненасильственные преступления против собственности. СПб., 2003. С. 171 – 177.

³ Их понятие сформулировано в примечаниях 1 к ст.201 и 285 УК РФ. См. также: Постановление Пленума Верховного Суда Российской Федерации 9 июля 2013 г. № 24 (в ред. от 03.12.2013 г.) «О судебной практике по делам о взяточничестве и об иных коррупционных преступлениях» (п.1) // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2013. № 9; СПС «КонсультантПлюс»; постановление Пленума Верховного Суда Российской Федерации от 16 октября 2009 г. № 19 «О судебной практике по делам о злоупотреблении должностными полномочиями и о превышении должностных полномочий» (п.2 – 8) // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2009. №12. Понятие названных видов специального субъекта основательно исследовано в литературе. См., напр.: Аснис А.Я. Служебные преступления: понятие и субъект. М., 2003; Волженкин Б.В. Служебные преступления. М., 2000; его же. Служебные преступления. Комментарий законодательства и судебной практики. СПб., 2005; Горелик. А.С. Уголовная ответственность за коммерческий подкуп // Юридический мир. 1999. № 1-2; Завидов Б.Д. Взятничество: уголовно-правовой анализ получения и дачи взятки. М., 2002; Здравомыслов Б.В. Должностные преступления (понятие, квалификация). М., 1975; его же. Квалификация взяточничества. М., 1991 и др.

⁴ Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2009. № 12.



Вместе с тем в постановлениях Пленума Верховного Суда РФ от 12 марта 2002 г. №5 (ред. от 3.12.2013 г.) «О судебной практике по делам о хищении, вымогательстве и незаконном обороте оружия, боеприпасов, взрывчатых веществ и взрывных устройств»⁵ и от 15 июня 2006 г. № 14 (ред. от 23.12.2010 г.) «О судебной практике по делам о преступлениях связанных с наркотическими средствами, психотропными, сильнодействующими и ядовитыми веществами»⁶ представлено несколько иное видение круга лиц, образующих рассматриваемый вид специального субъекта.

Пункт 15 первого из них гласит: «Предусмотренным статьей 226 УК РФ квалифицирующим признаком – хищением оружия ... с использованием своего служебного положения следует считать хищение их как лицом, которое наделено служебными полномочиями, связанными с оборотом оружия, в частности его использованием, производством, учетом, хранением, передачей, изъятием и т.д., так и лицом, которому они выданы персонально и на определенное время для выполнения специальных обязанностей (часовым, постовым милиционером, вахтером или инкассатором во время исполнения ими служебных обязанностей и т.п.)».

Согласно п. 23 второго из названных постановлений «под использующим свое служебное положение лицом ... следует понимать как должностное лицо, так и лицо, выполнение трудовых функций которого связано с работой с наркотическими средствами или психотропными веществами, а также растениями, содержащими наркотические средства или психотропные вещества, либо их частями, содержащими наркотические средства или психотропные вещества. Например, при изготовлении лекарственных препаратов таким лицом может являться провизор, лаборант, при отпуске и применении – работник аптеки, врач, медицинская сестра, при их охране – охранник, экспедитор».

Подобный подход к определению круга субъектов рассматриваемого квалифицирующего признака специальных видов хищения представляется не вполне обоснованным. На наш взгляд, высшая судебная инстанция необоснованно расширяет его за счет включения двух категорий лиц. Во-первых, тех, которым соответствующие предметы вверены, но без предоставления особых полномочий, связанных с распоряжением и управлением ими (провизор, лаборант и др.). Во-вторых, тех, кому они даже и не вверены, но в отношении них лица выполняют какие-то профессиональные функции (врач больницы, часовой, вахтер и др.).

В результате такого подхода исключается возможность совершения хищений, предусмотренных ст.221, 226 и 229 УК РФ, в форме присвоения и растраты, предполагающих в качестве субъектов тех лиц, которых Верховный Суд относит к группе субъектов квалифицированных видов посягательств. Вместе с тем ст.160 УК РФ в ч.1 называет лиц, которым имущество вверено, и лишь в третьей – лиц, которые используют при совершении преступления свое служебное положение. Таким образом, закон различает эти категории субъектов.

Представляет интерес в ракурсе нашего рассмотрения одно из решений высшей судебной инстанции, вынесенное до издания названных выше постановлений.

Так, Булай был осужден за дезертирство с оружием, вверенным по службе, хищение огнестрельного оружия и боеприпасов с использованием своего служебного положения и незаконное его хранение и ношение.

Преступления совершены им при следующих обстоятельствах. Булаю, назначенному в состав караула в качестве караульного, для несения службы были выданы автомат со штык-ножом и 60 боевых патронов. Находясь на посту, он решил дезертировать, похитив оружие и боеприпасы и покинув место службы. Через несколько часов он был задержан.

Суд кассационной инстанции с квалификацией согласился.

Военная коллегия Верховного Суда РФ, рассмотрев данное дело по протесту председателя, наряду с отменой приговора в части осуждения Булая по ч. 1 ст. 222 УК РФ и прекращением дела, поскольку признано, что Булай оружие выдал добровольно (применено примечание к данной статье УК РФ), переквалифицировало его действия с п. «в» ч. 3 ст. 226 УК РФ на ч. 1 этой же статьи. В своём определении коллегия указала, что «по смыслу

⁵ Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2002. №5; СПС «КонсультантПлюс».

⁶ Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2006. № 8; СПС «КонсультантПлюс».

закона под хищением оружия и боеприпасов с использованием служебного положения следует понимать случаи, когда эти предметы были вверены виновному как должностному лицу для охраны либо когда он имел доступ к хранилищу в силу служебного положения и был наделён полномочиями по обеспечению их оборота» (курсив наш – Авт.).

Булай же должностным лицом не являлся, поскольку исполнял обязанности караульного, вооружённого автоматом с боеприпасами, которые и похитил⁷.

Совершенно очевидно, что данное решение принципиально отличается от изложенных выше рекомендаций, хотя вынесено оно одной из коллегий Верховного Суда РФ и всего за год до принятия тем же Судом постановления от 12 марта 2002 г. №5. Вместе с тем именно оно представляется верным и обоснованным. Именно наличие у виновного полномочий по управлению и распоряжению соответствующими предметами, осуществлению контроля за их оборотом, определению порядка их хранения, учета и контроля за ними (другими словами, возможности определять судьбу таких предметов) обуславливает повышение степени общественной опасности содеянного при наличии рассматриваемого квалифицирующего признака. Отсутствие у лица подобных возможностей должно исключать вменение рассматриваемого квалифицирующего признака.

Вполне обоснованным выглядит осуждение С. за хищение наркотического средства (экстракта маковой соломки) с использованием служебного положения Каневским районным судом Краснодарского края. Являясь ответственным за камеру хранения вещественных доказательств Каневского РОВД, С. незаконно изъяс оттуда вещественное доказательство в виде экстракта маковой соломки для личного потребления, мотивируя содеянное стремлением применить его в качестве обезболивающего средства⁸. В данной ситуации С. обладал особыми полномочиями в отношении хранящегося в РОВД в качестве вещественного доказательства наркотического средства.

Но вместе с тем нельзя согласиться с аналогичной квалификацией действий К., который, будучи терапевтом Павловской районной больницы (Краснодарский край), используя свое служебное положение, похитил гидрохлорид морфина, который использовал по своему усмотрению⁹. В этом случае препарат был передан ему для осуществления исключительно профессиональных обязанностей.

Необоснованным следует признать и осуждение Озерским городским судом Челябинской области по п. «в» ч.2 ст.221 УК РФ Б., который, работая водителем автобуса на заводе 235 Государственной корпорации по атомной энергии «Росатом», в мае 2010 г. похитил из строительного вагончика, расположенного на территории завода, 4 куска шланга длиной по 35, 45, 35 и 45 метров, согласно ОСПОРБ-99 и заключению эксперта ФГУП ЮУрИБФ являющихся твердым низко-активным радиоактивным отходом, содержащим радиоактивные вещества и ядерные материалы. Похищенное хранил в личном гараже. Совершенно очевидно, что никакими полномочиями в отношении похищенного Б. не обладал. Приговором их наличие у подсудимого не установлено¹⁰.

Как ни странно, в специальной литературе поддерживается позиция Верховного Суда РФ. Авторы, определяя круг лиц, образующих рассматриваемую категорию специального субъекта, включают в него любых работников, которым так или иначе в связи с осуществлением профессиональных обязанностей или под охрану передавались радиоактивные вещества, оружие, боеприпасы, наркотики и пр.¹¹ Таким образом, они полагают, что хищение, предусмотренное ч.1 ст.221, 226 и 229 УК РФ, может совершаться лишь в формах кражи, мошенничества и ненасильственного грабежа. Присвоение и растрата по непонятной причине из этого круга исключаются.

Такой подход с неизбежностью приводит к выводу, что присвоение и растрата пред-

⁷ См.: Определение Военной коллегии Верховного Суда Российской Федерации по делу Булая // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2001. №4. С. 17.

⁸ См.: Архив Каневского районного суда Краснодарского края за 2003 год. Дело №01-259/03.

⁹ См.: Архив Павловского районного суда Краснодарского края за 2004 год. Дело №01-82/04.

¹⁰ См.: Архив Озерского городского суда Челябинской области за 2010 год. Дело №01-406/2010 // <https://rospravosudie.com/court-ozerskij-gorodskoj-sud-chelyabinskaya-oblast-s/act-100481628/>

¹¹ См., напр.: Полный курс уголовного права. Том IV: Преступления против общественной безопасности / под ред. А.И. Коробеева. СПб., 2008. С.199, 223 – 224, 273; Прохорова М.Л. Наркотизм: уголовно-правовое и криминологическое исследование. СПб., 2002. С.215 – 216.



ставляют собой более опасные формы хищения, нежели грабеж. Вместе с тем сопоставление санкций ст.160 и 161 УК РФ свидетельствует об ином представлении законодателя об уровне опасности этих преступлений. Санкция ч.1 ст.160 УК РФ в качестве наиболее строго наказания предусматривает лишение свободы сроком до двух лет (преступление небольшой тяжести), а санкция ч.1 ст.161 УК РФ – лишение свободы до четырех лет (преступление средней тяжести). Даже если, используя простой математический расчет, прибавить некоторое «количество» опасности к тому и другому посягательству за счет особых свойств предмета специальных видов хищений, картина остается та же. «Простой» грабеж опаснее неотягченных квалифицирующими признаками присвоения и растраты, поскольку прибавленное количество опасности одинаково для всех этих форм. Возникает вопрос, почему же для специальных видов хищений совершение их в форме присвоения и растраты – квалифицированный вид, наказуемый (при отсутствии прочих квалифицирующих признаков) строже их исполнения в форме грабежа? Таким образом, и решение высшей судебной инстанции, и названная позиция отдельных специалистов вызывают недоумение.

Некоторые авторы включают в круг субъекта преступления, предусмотренного ст.229 УК РФ, например, охранника¹². Как известно, это лицо, которому имущество не вверяется, и совершенное им хищение следует расценивать как кражу. Как можно в таком случае вменить ему хищение, квалифицированное специальными признаками субъекта, которыми он не обладает и обладать, в принципе, не может?

Таким образом, представляется, что субъектами рассматриваемого квалифицированного вида хищений, предусмотренных ст. 221, 226 и 229 УК РФ, могут быть признаны только должностные лица (выступающие в этой роли чаще) и лица, выполняющие управленческие функции в коммерческих и иных организациях (при условии наделения их правом участвовать в обороте соответствующих предметов). Заметим, что количество последних невелико.

Поскольку ст. 221, 226 и 229 УК РФ содержат такой квалифицирующий признак, как использование служебного положения, дополнительной квалификации хищения по ст.201 и 285 УК РФ не требуется.

В специальной литературе высказано справедливое претензия законодателю, не предусмотревшему рассматриваемый квалифицирующий признак для хищения предметов, имеющих особую ценность¹³. Достаточно часто подобные хищения совершаются из музеев, хранилищ культурных ценностей и пр. Исследователи проблемы отмечают, что в каждом пятнадцатом хищении культурных ценностей принимают участие работники музеев и прочих подобных учреждений. Представляется, что усиление ответственности для этой категории субъектов вполне оправдано.

Таким образом, полагаем, что в правоприменительной практике следует изменить отношение к вменению признака совершения преступлений, предусмотренных статьями 221, 226 и 229 УК РФ, лицом с использованием своего служебного положения, преодолев расширительное его толкование, которое нивелирует значимость данного обстоятельства. Кроме того, считаем целесообразным и криминологически обоснованным дополнение указанием на названный признак статьи 164 УК РФ.

Список литературы

1. Радченко Т.В. Уголовная ответственность за хищение либо вымогательство наркотических средств или психотропных веществ: дис. ... канд. юрид. наук. М., 2005.
2. Леонов Д.А. Хищение либо вымогательство наркотических средств или психотропных веществ: дис. ... канд. юрид. наук. Краснодар, 2006.
3. Дерендяев В.Н. Уголовная ответственность за присвоение вверенного имущества: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. М., 1996.

¹² См.: Полный курс уголовного права. Том IV: Преступления против общественной безопасности / под ред. А.И. Коробеева. С. 273.

¹³ См.: Ткачев Ю.Ю. Хищение предметов, имеющих особую ценность: дис. ... канд. юрид. наук. Краснодар, 2007. С.151 – 152.

4. Клепицкий И. Вверенное имущество в уголовном праве / И. Клепицкий // Законность. 1995. № 12. С.10.
5. Кочои С.М. Ответственность за корыстные преступления против собственности. М.: Изд-во «Профобразование», ООО «АНТЕЯ», 2000.
6. Плохова В.И. Ненасильственные преступления против собственности. СПб.: Изд-во «Юридический центр Пресс», 2003.
7. Постановление Пленума Верховного Суда Российской Федерации 9 июля 2013 г. № 24 (в ред. от 03.12.2013 г.) «О судебной практике по делам о взяточничестве и об иных коррупционных преступлениях» // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2013. № 9; СПС «КонсультантПлюс».
8. Постановление Пленума Верховного Суда Российской Федерации от 16 октября 2009 г. № 19 «О судебной практике по делам о злоупотреблении должностными полномочиями и о превышении должностных полномочий» // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2009. №12.
9. Аснис А.Я. Служебные преступления: понятие и субъект. М.: ЮрИнфоР, 2003.
10. Волженкин Б.В. Служебные преступления. М.: Юрист, 2000.
11. Волженкин Б.В. Служебные преступления. Комментарий законодательства и судебной практики. СПб.: Изд-во Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2005.
12. Горелик А.С. Уголовная ответственность за коммерческий подкуп / А.С. Горелик // Юридический мир. 1999. № 1-2. С. 17 – 20.
13. Завидов Б.Д. Взятничество: уголовно-правовой анализ получения и дачи взятки. М.: ПРИОР, 2002.
14. Здравомыслов Б.В. Должностные преступления (понятие, квалификация). М.: Юрид. лит-ра, 1975.
15. Здравомыслов Б.В. Квалификация взяточничества. М.: МЮИ, 1991.
16. Постановление Пленума Верховного Суда РФ 16 октября 2009 г. № 19 «О судебной практике по делам о злоупотреблении должностными полномочиями и о превышении должностных полномочий» // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2009. № 12.
17. Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 12 марта 2002 г. №5 (ред. от 3.12.2013 г.) «О судебной практике по делам о хищении, вымогательстве и незаконном обороте оружия, боеприпасов, взрывчатых веществ и взрывных устройств» // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2002. №5; СПС «КонсультантПлюс».
18. Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 15 июня 2006 г. № 14 (ред. от 23.12.2010 г.) «О судебной практике по делам о преступлениях связанных с наркотическими средствами, психотропными, сильнодействующими и ядовитыми веществами» // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2006. № 8; СПС «КонсультантПлюс».
19. Определение Военной коллегии Верховного Суда Российской Федерации по делу Булая // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2001. №4. С. 17.
20. Архив Каневского районного суда Краснодарского края за 2003 год. Дело №1-259/03.
21. Архив Павловского районного суда Краснодарского края за 2004 год. Дело №1-82/04.
22. Архив Озерского городского суда Челябинской области за 2010 год. Дело №1-406/2010 // <https://rospravosudie.com/court-ozerskij-gorodskoj-sud-chelyabinskaya-oblast-s/act-100481628/>
23. Полный курс уголовного права. Том IV: Преступления против общественной безопасности / под ред. А.И. Коробеева. СПб.: Изд-во Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2008.
24. Прохорова М.Л. Наркотизм: уголовно-правовое и криминологическое исследование. СПб: Изд-во «Юридический центр Пресс», 2002.
25. Хищение предметов, имеющих особую ценность: дис. ... канд. юрид. наук. Краснодар, 2007.

ABUSE OF AUTHORITY AS THE SIGN QUALIFYING SPECIAL TYPES OF PLUNDER

M.L. PROKHOROVA
Z.G. DERBOK

Kuban state university

e-mail: ved2_lav@bsu.edu.ru

In the article the assessment to debatable aspects of imputation of such qualifying sign of special types of the plunder as abuse of authority is given.

Keywords: the plunder, special type of the plunder, the special subject, abuse of authority, the official, the person who is carrying out administrative functions.



НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

УДК 130.2

ПРАЗДНИК КАК ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН*

Т.Ю. ВЕРЕТИНОВА
А.Ю. ГАЛИЧЕНКО
Л.И. АЗАРОВА

Белгородский государственный институт искусств и культуры

e-mail: vereitinova@mail.ru

Анализ теорий праздничной культуры в трудах отечественных и западных ученых антропологов, историков, этнографов и культурологов, позволил выявить роль и значение праздника в решении проблем современного антропологического знания. Проведенное социологическое исследование среди населения города Белгорода по теме «Отношение жителей города Белгорода к проблемам сохранения традиционной культуры в современном праздничном пространстве региона», подтверждает значимость праздника в реализации практик по сохранению ценностных императивов культуры в условиях унификации и глобализации современного общества.

Ключевые слова: праздник, культура, теория праздника, социально-культурное пространство, унификация, ценность, человек празднующий.

Современная научная парадигма антропологического знания выдвигает на первый план ряд социально значимых проблем, касающихся всех областей человеческой деятельности, в числе которых: зависимость общественных отношений от экономики, влияние глобализации и интенсификации информационных ресурсов на социально-культурное пространство, воздействие техники и технологий на развитие человека, утрата роли пространственно-временных категорий, исчезновение национальных культур. Всестороннее исследование человека в рамках представленных направлений, поиск культурных практик способствующих нивелированию данных проблем, сложившихся между человеком и цивилизацией, приобретают в современном социо-гуманитарном знании особо острую значимость. Однако невозможно искать решения проблем человека без всестороннего анализа и исследования противоречий, сформировавшихся в конкретных областях его деятельности, за период их организации и существования. М. Фуко выделял четыре основные области человеческой деятельности, к которым соотносил: труд, или экономическое производство; сексуальность, семью, то есть воспроизводство общества; говорение, речь; игровую деятельность, например игры и празднества¹. В рамках нашего исследования мы обращаемся к феномену праздника как особой области деятельности и существования человека.

История праздников и их неоднозначная роль в современном социально-культурном пространстве формируют перед нами ряд проблем и противоречий, связанных с самим пониманием этой области человеческой деятельности. А.Ф. Некрылова

* Исследование проведено в рамках гранта РГНФ №14-13-31010.

¹ Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1. М.: Изд. Праксис, 2002. – С.7.

формулирует это противоречие следующим образом: во все эпохи в жизни любого народа праздникам отводилась огромная роль. Потребность в праздниках присуща человечеству с самых ранних времен. Homo sapiens, по всей видимости, был одновременно и Homo Ludens – человеком играющим, и Homo Feriens – человеком празднующим². Большинство антропологических учений и направлений основано на этих трех феноменах, так как они в полной мере отражают особенности человеческой природы и способы взаимодействия с окружающим миром. И если разум и игра стали уже фундаментальными категориями, к которым апеллирует современная антропология, то к празднику и к феномену праздничности на разных исторических этапах и в разных типах общественных отношений существовал и существует неоднозначный подход.

Чем же является праздник: культурной потребностью в индивидуальном проявлении творческого начала человека и его самоутверждении; системой поддержания норм и ценностей общественных отношений, их консолидацией и коммуникацией; социально-культурной моделью поддержания и сохранения традиций народа; механизмом образно-художественного культивирования идеологии власти; особой категорией времени, поддерживающей единение природы и человека? В антропологической и культурно-философской научной мысли, уже с XIX века, появляются концепции праздничной культуры, где этнографы, антропологи, культурологи начинают анализировать традиционные праздничные формы, такие как обряд, ритуал, календарные народные праздники, структурируя, выявляя их роль в культурной и бытовой жизни социума, отмечая схожесть систем и структур праздников различных народов.

В рамках анализа отечественной школы исследования праздничной культуры, накоплен достаточно объемный материал, как по описанию традиционных праздников, так и по созданию его теоретических моделей. Таким образом, на наш взгляд, целесообразным будет разделение исследований отечественной школы на несколько направлений: этнографическое, культурфилософское и социальное.

Наша страна имеет богатую праздничную культуру, праздник для русского человека издревле играл особую роль, возможно, это связано с природно-климатическими условиями, повлиявшими на формирование особого уклада аграрного типа общества, возможно с самим менталитетом русского характера. В рамках этнографического направления мы можем выделить таких ученых как: И.М. Снегирев, А.П. Сахаров, А.В. Терещенко, А.Ф. Некрылова и другие. Одним из первопроходцев в исследовании праздника стал известный русский историк, этнограф и фольклорист И.М. Снегирев. На основе собранного им этнографического материала по русским «простонародным» обрядам и праздникам, он отметил связь праздника с природными циклами. Работа в этом направлении была продолжена А.П. Сахаровым и А.В. Терещенко, помимо формирования богатого описательного материала, они разрабатывают метеорологическую или цикловую концепцию праздничной культуры. Данные работы представляют большой интерес с точки зрения этнографических исследований, так как полностью основаны на материале русских праздников.

Культурфилософское понимание праздника в отечественной школе формируется позднее, и связано с именами Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, А.А. Потебня, А.Н. Веселовского, Е.В. Аничкова, В.Ф. Миллера, М.М. Бахтина. Исследования данных ученых принято связывать с определением теоретической модели праздника условно обозначенной как «мифологическая». Здесь авторы уже представляют антропологический концепт, основанный, во-первых на исследовании генезиса праздника с точки зрения его связи с сознанием человека, картиной мира, особенностями мировосприятия, во-вторых на влиянии процессов культурных диффузий, способствовавших формированию объемного и разнопланового праздничного календаря России. Огромный вклад в развитие культурфилософской концепции праздничной культуры внес М.М. Бахтин и его карнавальная теория праздника, которую он освятил в труде «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса». М.М. Бахтин в своих исследованиях опирался на теорию лингвистики, изучая и анализируя творчество Франсуа Рабле, он выявил устой-

² Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX века. Санкт-Петербург: Изд. Азбука, 2004. – С.3.



чивые признаки характерные для праздничной речи и карнавальной речи, именно ему удалось выявить такие категории праздника как «праздничное время», «праздничная свобода», «праздничный смех». Тем самым, он заложил основу для исследования феномена праздника как особого явления культуры. В своей теории М.М. Бахтин видел в празднике «народный идеал жизни». По М.М. Бахтину празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое, мирозерцательное содержание. Они (праздники) должны получить санкцию не из мира средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов. Без этого нет, и не может быть никакой праздничности³. М.М. Бахтин по-новому взглянул на праздничную культуру, его исследования средневекового карнавала основываются как на культурологических, так и философских параметрах. Он рассматривает карнавал как проявление официальной и народной жизни общества, где народная жизнь выступает доминирующей, выходящей за пределы узаконенных будней, как временной момент смены власти («верх» и «низ» меняются местами). Эта черед сменяемости позволяла, по М. Бахтину, сохранять жизнеутверждающую идею места и роли человека, победы «смеха». Несмотря на свою концептуальную завершенность, теория М.М. Бахтина зачастую подвергалась и продолжает подвергаться критике, никто не отрицает огромного вклада автора, но очевидна сложность в применении данной теории при анализе истории праздничной культуры и праздников различных типов общества. Например, на сегодняшний день, беря во внимание только российский праздничный календарь сложно в каком бы то ни было празднике (даже если он проводится в форме карнавала) выявить наличие смены власти или высмеивания существующего политического строя.

В советский период особенно активно развивается социальное направление праздника, где он рассматривается отечественными учеными с позиции особенностей общественно-экономической организации жизни человека. Так, мы можем выделить в рамках социального направления изучения праздничной культуры исследования таких ученых как: Каган М.С., Орлов О.Л., Пропп В.Я., Хренов Н.А., Чичеров В.И. и другие. В основе исследований данного направления с одной стороны заложена мысль о связи праздника с трудовой деятельностью, с другой раскрывается его социальная функция и изначальная социальная направленность. Так, М.С Каган, выдвигает предположение о том, что социальная сущность праздника связана с коллективной природой его восприятия и участия, коллективность сама по себе понимается как зрелище⁴.

Западная школа исследования праздника в целом подробно раскрывает его аксиологический характер, связывает праздник со спецификой деятельности человека, анализируя генезис праздника сквозь призму генезиса человеческой культуры. Наиболее ярко западная школа исследования праздничной культуры связана с именами Р. Кайуа, К. Маркса и Ф. Энгельса, Дж. Фрейзера, Й. Хейзинги, М. Элиаде и других. Интересный взгляд на теорию праздника представлен у родоначальников исторического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса. Их идеи, основанные на материалистическом понимании истории, позволили посмотреть на праздник совершенно с иной точки зрения, определив ему особую роль в развитии истории. Так, марксистская теория праздничной культуры характеризуется как социальная или трудовая концепция праздника. С позиции диалектики материализма, праздник не может существовать вне социума, как следствие он напрямую зависит от производственной жизни общества и классовой принадлежности человека. Здесь выделяется такое понятие как «способ празднования», в основе теории – система трудовых практик общества, смена экономических отношений, которая ведет к смене способов празднования. В зависимости от социальной ступени человека, ему принадлежит и свой способ празднования. Ф. Энгельс, исследуя праздничную культуру Рейна, дает предположение, что развитие праздников напрямую зависит от географической среды и главным образом от общественной. К. Маркс и Ф. Энгельс, поимому такого понимания истории развития праздничной культуры, первые высказали мысль о связи празд-

³ Бахтин М.М. Собрание сочинений Т. 4 (2) Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Изд. Языки славянских культур, 2010. – С.17.

⁴ Каган М.С. Человеческая деятельность: (Опыт системного анализа). М.: Изд. Политиздат, 1974. – С.206.

ника с механизмами власти. Они считали, что посредством праздничных действий, происходит трансляций прогрессивных идей власти. Праздник выступает той существенной силой, которая может сыграть важную роль в классовой борьбе антагонистического общества, более того политический праздник – это арена ожесточенных классовых и политических столкновений, есть рупор классовых идей⁵. Марксистская теория праздничной культуры имеет весомую аргументацию восходящую к истории общества, благодаря ей очевидным становится смена форм праздничных действий, которая была неотделима от смены исторических формаций общества.

Рассмотрев различные подходы к исследованию праздничной культуры, мы можем выделить несколько концептов, которые при любых ракурсах рассмотрения, сохраняются в празднике, к ним мы относим:

- понимание праздника как особой культурной области действия и проявления человека, присущей только человеку как высшей форме эволюции;
- понимание праздника как особой ценностной системы, позволяющей поддерживать эмоционально-психологического баланса человека и узаконивающей сам факт его бытия;
- понимание праздника как кода культуры, зеркально отражающего идеологию и организацию общественных отношений в тот или иной исторический период;
- понимание праздника как особой социо-культурной модели, отражающей быт, нравы, традиции и основные идейно-ценностные ориентиры той или иной этнической группы.

Таким образом, мы можем предположить, что на сегодняшний день, праздник в полной мере может быть использован в решении современных антропологических проблем, в частности сохранения ценностных, этнических, культурных компонентов в социальной организации современного мира. Анализируя состояние современной праздничной культуры России О.Л. Орлов, среди актуальнейших проблем современного российского праздника, выделял момент развития отечественной праздничной культуры «на фоне жесткой конкуренции между общероссийскими и планетарными праздниками». Он считал это одним из «специфических проявлений конкуренции различных культур, что условно и традиционно называется борьбой Запада и востока в сфере культуры»⁶.

Одним из приоритетных направлений решения данных проблем может стать создание и реализация такой культурной практики, в основе которой заложена интеграция в социально-культурное пространство традиционных праздничных форм этнических групп. Другими словами, мы предполагаем, что нивелированию современных проблемы унификации культуры может способствовать сохранение, организация и проведение национальных праздников. На сегодняшний день общество и государство всецело поддерживают направление сохранения традиционной культуры, видя в этом огромный как социальный и культурный, так и политический и экономический потенциал. Недаром сегодня так популярны туристические маршруты под эгидой «fiesta», когда туристы узнают о культуре другого народа посредством наблюдения, участия в национальных праздниках, помимо позитивной коммуникации это приносит принимающей стороне и весомые дивиденды.

В Белгородской области также реализуются программы так называемого сельского туризма, посредством которого человек полностью погружается в быт, традиции и обычаи традиционной культуры Белгородчины. Мы провели социологическое исследование и попытались выявить мнение белгородцев относительно эффективности реализуемых программ и роли традиционных праздников для развития современного общества, какие они видят перспективы, согласны ли с механизмами их реализации, готовы ли сами вносить вклад в этот процесс?

Проведенное социологическое исследование показало следующие результаты: 21,5 % жителей Белгорода согласны с тем, что в городе существует положительная динамика трансляции традиций народной культуры в городских массовых праздниках; 37 %

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Собрание Сочинений Об Искусстве. Т. (1). М.: Изд. Искусство, 1976. – С.416.

⁶ Орлов О.Л. Праздничная культура России. Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургского гос. Унта культуры и искусств, 2001. – С.109.



жителей Белгорода не интересуются проблемами сохранения традиционной культуры и не принимают активного участия в массовых праздниках города, считая это устаревшей формой социального общения; 41,5 % жителей Белгорода интересуются проблемами сохранения традиционной культуры, но считают, что в городских массовых праздниках трансляция народной культуры осуществляется недостаточно эффективно. Таким образом, жители Белгорода на сегодняшний день видят перспективы и осознают значимость национальных традиционных праздников, они всецело готовы принять их в современный праздничный календарь России, рекомендуя в свою очередь государственным структурам оказывать поддержку в финансировании и контроле за качеством осуществления трансляции традиционной культуры.

В заключение отметим, что очевидным является факт кардинальных изменений, которые произошли как с праздниками, так и с их социальным, философским и культурным смыслом. Можно с уверенностью сказать, что феномен праздника и праздничности характерен для нашей цивилизации и современных процессов развития общества, ведь праздник и игра уже давно стали неотъемлемой частью нашей жизни. И здесь возникает другой вопрос: удастся ли нам в будущем сохранить те грани, поддерживающие равновесие между тремя феноменами и областями деятельности: *Homo sapiens* (человека разумного), *Homo Ludens* (человека играющего) и *Homo Feriens* (человека празднующего)?

Список литературы

1. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1. М.: Изд. Праксис, 2002. 384 с.
2. Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX века. Санкт-Петербург: Изд. Азбука, 2004. 256 с.
3. Бахтин М.М. Собрание сочинений Т. 4 (2) Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Изд. Языки славянских культур, 2010. 752 с.
4. Каган М.С. Человеческая деятельность: (Опыт системного анализа). М.: Изд. Политиздат, 1974. 328 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Собрание Сочинений Об Искусстве. Т. (1). М.: Изд. Искусство, 1976. 600 с.
6. Орлов О.Л. Праздничная культура России. Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургского гос. Ун-та культуры и искусств, 2001. 160 с.

HOLIDAY AS HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL PHENOMENON

T.U. VEREITINOVA
A.U. GALICHENKO
L.I. AZAROVA

*Belgorod state institute
of arts and culture*

e-mail: vereitinova@mail.ru

The paper discusses the theories of holiday culture in the works Russian and foreign anthropologists, historians, ethnographers and culturologists has revealed the role and significance of the holiday in solution actual problems anthropological knowledge. The survey conducted among residents from Belgorod, confirm significance holiday in realization practices for the conservation axiological imperatives culture into conditions unifications and globalizations contemporary society.

Keywords: holiday, culture, holiday theory, socio-cultural space, unification, axiological, a people celebrating.

УДК 1:78.01:78.071.1

ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА Г.В. СВИРИДОВА

Л.А. КИНАШ*Белгородский государственный институт искусств и культуры**e-mail: ved_2phil@bsu.edu.ru*

В статье рассматриваются некоторые философские аспекты интонационно-речевого контура музыкального языка Г.В. Свиридова, извлекающего из сокровенного потока «внутреннего духовного речения» автора Истину Мира, которая может быть заключена в синтезе Слова и Музыки. Автор анализирует музыкальную поэтику Г.В. Свиридова в части её обращенности к единению, сопричастности к идеям «мелоса» и «логоса», которые в произведениях композитора возвысились до вершин настоящей философии исповедального слова.

Ключевые слова: осмысленный звук, озвученный смысл, язык, ум, слово, душа, музыка, поэзия, синтез, диалогический союз поэтического и философского разума, истина мира.

Философское осмысление музыкального наследия Г.В. Свиридова представляется нам через обращение к такого рода категориям как национальное бытие, мировосприятие народа и национальной истории, как форма духовного творчества, берущая своё начало в религиозном сознании и отечественной философской мысли. И это вполне обоснованно, поскольку русская философия призвана рассматривать специфические грани музыкального искусства, рождённые и взращённые на русской почве, каковой, по сути и содержанию является музыка Г.В. Свиридова – говорящая, вещающая, проповедующая. В ней – терпкие гармонии, аскетичный, внятный язык и «недистиллированная» Русь – Россия, прямо здесь и сейчас существующая, незримая матушка – Русь, богатая святыми подвижниками, духовными свершениями, «звнящая», но монолитная и нерушимая.

Музыкант и композитор огромного национально-самобытного масштаба и дарования, Г.В. Свиридов чувствовал себя сыном земли русской, поэтому сам отчётливо определил свою главную творческую задачу – воспеть Русь, где Господь дал и велел жить, радоваться и мучиться. Поэтому музыка Свиридова содержит философско-эмоциональное видение мира, делая слушателя соучастником действия, непосредственно решающего главный вопрос – место человека в социально-культурном пространстве (региона, страны, мира), соответствие человека жизненной позиции и месту в этом мире, утверждение «героя», идущего и познающего мир, позитивно действующего, ответственного за его судьбу и за допущение в нём зла, скрывающегося за масками и всякого рода лозунгами, физические и духовные усилия которого корректируются разумом, совестью, высоким чувством долга.

Главный лейтмотив музыкальных полотен Г.В. Свиридова – возрождение «человеческого в человеке», созидательного, деятельного начала в нём, духовно-нравственной сути, воли к жизни и организации социального пространства. Ввиду этого, музыка Г.В. Свиридова, бесспорно, занимает особое место в русском музыкальном искусстве, которое можно рассматривать не только в виде рефлексии русской философии, но и как общественное мнение, социокультурное явление, как «продукт» духовной деятельности социума (Б.В. Асафьев, Н.А. Бердяев, И.И. Лапшин, А.Ф. Лосев, В.В. Медушинский). Их движущая сила мысли и духа не только реализовала, но и определила содержание самой русской музыки, вобравшей в себя многовековой количественный и качественный опыт всех культур. В соответствии с концепцией «Божественного эфира» Н.А. Бердяева, музыка находится в некоем абсолютном пространстве, на предельном, высоком уровне.

В этом иконостасном ряду находится и музыка Г.В. Свиридова, являя собой существенное выражение духовного богатства и жизнестойкости русского народа. Музыка Свиридова удалось достигать до человеческого сердца и превратиться в «язык души», ко-



торый «есть самая живая, самая обильная и прочная связь, соединяющая отжившие, живущие и будущие поколения народа в одно великое, исторически живое целое. Он не только выражает жизненность народа, но есть именно самая эта жизнь. Когда исчезнет народный язык – народа нет более!»¹.

В данном контексте мыслей композитора язык понимается не только как средство коммуникации, а как важнейший фактор культуры, открывающий путь бытийственным аспектам и побеждающий словом несвободу тварного существования, поскольку обретает способность, моделируя мир, одновременно творить его заново. С точки зрения христианской традиции, язык – это дар Божий, ибо речь присуща лишь человеку. Человеческий язык – это энергия души, «проявление сущности через движение, в котором сущность выявляет, обнаруживает богатство своего природного содержания»².

Следовательно, понять человека можно лишь поняв, что такое его язык «лишь изучение <...> языка может во всей полноте представить такое созерцание», – писал В. фон Гумбольдт в письме Фридриху Велькеру³. Св. Григорий Нисский, сравнивал ум со смычком, который, касаясь одушевленных органов, музицирует, являя посредством их звуков сокровенные мысли⁴. Как свидетельствует прп. Симеон Новый Богослов, человеческий ум познается через слово, а душа – посредством ума и слова «...три сия – ум, слово и душа», каждое из которых зрится в единой сущности⁵. Фактически, энергия языка, по Гумбольдту, есть явление сил души, звуковой строй – его «телесная» компонента. В соответствии с святоотеческой традицией, в языке «звук представляет собой тело, а значение – душу звука»⁶. Говоря о звуке, святые отцы имели ввиду не просто осмысленный, говоря словами св. Иоанна Дамаскина, «знаменательный», но очеловеченный звук. Именно поэтому в русской философии звуков наиболее полно выражается «душа народа», судьба России в целом; а музыка Г.В. Свиридова, ставшая классикой советского искусства XX века, благодаря ее глубине, гармоничности, тесной связи с богатыми традициями русской музыкальной культуры, предстает такой сверхизбыточной.

Рассуждая о философском наполнении музыки Г.В. Свиридова, полагаем необходимым обратить внимание на тот метафизический синтез, в котором она сосуществует с русской прозой и поэзией, выступая как живительная сила русской действительности. Тем не менее, поэтическое слово, по утверждению композитора, является исключительно ценным, в сто, тысячу крат весомей, чем слово прозаика. Это слова, которые отобраны поэтом, гением, которые производят сильнейшее впечатление. Россия богата словесным искусством, это страна Слова, страна песни, – утверждал Свиридов⁷. «Я... причастен к слову (!!!), как началу начал, сокровенной сущности жизни и мира, – написал композитор в первой тетради своих дневников под заголовком «О критиках» <...> Наиболее действенным из искусств представляется мне синтез слова и музыки. Этим я занимаюсь»⁸.

В этом постоянном стремлении к синтезу музыки с остальными видами искусства (прежде всего с литературой и поэзией) проявляется традиционализм Г.В. Свиридова. Это ещё больше сближает его с лучшими представителями русской культуры, в ряду которых столь любимые композитором М.П. Мусоргский и А.А. Блок, выступающие против кастовой, цеховой замкнутости отдельных областей художественного творчества и духовной жизни в целом, всем своим творчеством являющие образец взаимодействия и сближения искусств, гармоничного единения всех муз.

¹Свиридов В.Г. Музыка как судьба / Сост., авт. предисл. и коммент. А.С. Белоненко. – М., 2002. С. 327–328.

²Свящ. Олег Давыденков. – Понятие «силы» и «энергии» в святоотеческом богословии // Свящ. Олег Давыденков. Величия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002. С. 16.

³Из писем Вильгельма фон Гумбольдта / Пер. О. Окropicидзе // Иностранная литература. 1989. № 11. С. 236–237.

⁴Св. Григорий Нисский. Об устройстве человека / Пер. В.-М. Лурье; под ред. А.-Л. Верменского. СПб., 1995. С. 26–27.

⁵Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 61 // Прп. Симеон Новый Богослов. Слова. Вып. 2 / Пер. еп. Феофана. М., 1890. С. 94–98.

⁶Августин Бл. О количестве души // Августин Бл. Творения, ч. 2. К., 1879. С. 402.

⁷Свиридов В.Г. Музыка как судьба / Сост., авт. предисл. и коммент. А.С. Белоненко. М., 2002. С. 74.

⁸Там же. С. 58.

Высшее в иерархии духовных ценностей для Свиридова – Слово, как незаменимое по своей определённости выражение мысли. Вне мысли, её глубокого духовного содержания нет для композитора и музыки. Ввиду этого вполне обоснованным представляется особое внимание художника к вокально-симфоническому жанру и утверждению своим творчеством тезиса о том, что «союз симфонически масштабной музыки с пламенным поэтическим словом как нельзя лучше помогает выразить большие идеи, отвечающие духу нашей жизни»⁹.

В записи «О главном для меня» Г.В. Свиридов говорит о главном призвании художника: по мере своих сил служить раскрытию Истины Мира, которая может быть заключена в синтезе Слова и Музыка. «На своих волнах (бессознательного) она (музыка) несет Слово и раскрывает его сокровенный смысл. Слово же несет в себе Мысль о Мире (оно предназначено для выражения Мысли). Музыка же несет Чувство, Ощущение, Душу этого мира. Вместе – они выражают (могут выразить) Истину мира»¹⁰. Идеалом сочетания слова и музыки Г.В. Свиридов по-праву считал подлинную народную песню, где словесное и музыкальное начала являют собой синкретическое единство.

Философия музыкальной поэзии Г.В. Свиридова обращена к идее единения, всеобщей сопричастности к идеям «мелоса» (мелодическое, песенное начало в музыке) и «логоса» (мысль, разум), которые возвысились до вершин настоящей философии исповедального слова. Во многом именно по этой причине исследователи ищут истинный философский смысл в музыке композитора (инструментальной, вокальной: песни, романсы, вокальные циклы, кантаты, оратории, хоровые произведения), в которой органично соединились его удивительное чувство стиха, глубина постижения поэзии, богатое мелодическое дарование.

В музыке Г.В. Свиридова духовная мощь и философская глубина поэзии выражаются в мелодиях пронзительной, кристальной ясности, в богатстве оркестровых красок, в оригинальной ладовой структуре. В ней мы находим онтологичность отечественной философской мысли, которая, в свою очередь, выражается в тесном и нерушимом союзе поэтического и философского разума. Адекватное осмысление данного синтетического сплава обуславливает соответствующее понимание и толкование русской музыки, творчество западных композиторов-романтиков (Ф. Шуберт, Ф. Шуман, Ф. Мендельсон, Р. Вагнер). Тем не менее, в немецком романтизме композиторам так и не удалось подняться до уровня «логоса» и соединить его с «мелосом».

По утверждению А.Ф. Лосева, ядром и смысловым центром русской музыкальной философии является удивительное возвышение «мелоса» и «логоса», в результате чего последний обретает иной вектор развития, иное значение, меняя даже пространство. Такую музыку мыслитель наделяет способностью элитизатора – бороться с обыденностью и указывать личности направление её духовного восхождения. Полагаем, в большинстве музыкальных произведений Г.В. Свиридова произошло удивительное соединение рационального («логос») и иррационального («эрос», «танатос», «эстезис» – особо чувственная сфера сознания). И это открытое взаимодействие названных категорий создаёт основание для особой событийности, целостности и монолитности русской музыкальной философии и музыки Г.В. Свиридова, как уникального образца предмета анализа философии в звуках.

Следует подчеркнуть, что внесение «логоса» в раздел онтологических оснований познавательного процесса определило его значение в становление различных форм познания духовной жизни российского общества на рубеже XIX – XX веков, в том числе в сфере культуры, искусства, музыки (С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев, В.С. Соловьёв, В.Ф. Эрн и др.). По мнению этих мыслителей, сама по себе теория познания в русской философии выстраивалась не в форме гносеологии, а в форме словологии (словоучения, речемышления, словознания).

Специфика человеческого слова, уникальность человеческого слова состоит в том, что его звук значим. Слово есть осмысленный звук и озвученный смысл. Соединение

⁹ Свиридов Г. Высокие идеалы современности // Вечерний Ленинград. 1966. 15 октября.

¹⁰ Свиридов В.Г. Музыка как судьба / Сост., авт. предисл. и коммент. А.С. Белоненко. М.: 2002. С.160-161.



смысла со звуком исследователи сравнивают с тайной соединения души и тела¹¹. И эта тайна требует сопричастности и соучастия более всего в поэтическом слове, где связь звука и смысла выявлена наиболее ярко, где «слова, сплетённые ... своими звуками, сближаются и сплетаются также и смыслами или частью своих смыслов...»¹².

Для творчества Г.В. Свиридова, безусловно, особое значение имели поэтические тексты, обладающие наивысшей степенью перформативности (прежде всего литургические тексты), а также произведения авторов, наделённых пророческими чертами, подчинившими своё творчество и всю грядущую русскую литературу голосу правды и вести, подвижнически служивших своим искусством народу. Свиридову была важна «действительная сила» (Свт. Гр. Богослов) текста, образный мир которого способен воздействовать на человека и изменить к лучшему его «движение души». Именно высокое, благородное движение души более всего ценил Г.В. Свиридов в поэзии, вкладывая в это понятие сокровенные мысли о ценности человеческой жизни, миссии человека на земле, роли музыки и искусства в духовном воспроизводстве нации.

Композитор удивительным образом умел соединить воедино два великих искусства – поэзию и музыку, где слово и звук совершенно раскованы, независимы друг от друга и вместе с тем предельно соподчинены. И это не подбор подходящих мотивов на подходящие стихи, а «музыка, выплавленная из поэзии», где «общее неотрывно от личного, а личное – от общего, судьбы героя и народа сливаются, и объективное повествование неизменно проникнуто субъективностью раздумий о жизни, о природе, о человеке»¹³.

Сила, что лежит «в глубине» музыкального языка Г.В. Свиридова, – энергия, порождающая осмысленное течение мысли и членораздельное её изречение, – обнаруживает себя в мелодике языка, в его музыке, где мелодия, говоря словами композитора, есть символ души Божественной или Человеческой; «мелодия есть поток силы<...>живая энергия...процесс развития напряжения внутри нас»¹⁴; «искусство интонируемого смысла, поток «тонового напряжения», который Б.В. Асафьев называл интонацией»¹⁵.

Таким образом, интонационно-речевой контур языка, формируемый его акцентно-силовыми структурами, – «это как раз та, почти единственная область, в которой музыка не только встречается с поэтическим языком и приспосабливается к нему <...> более того подражает ему»¹⁶. Именно поэтому, для Свиридова в поэзии было важно слово, извлекающее из сокровенного потока «внутреннего речения» автора истину, «несокрытость»¹⁷, а музыка впоследствии приобрела способность направлять течение мысли, помогать осмыслению текста, логосной смысловой энергии, поскольку «в пении участвуют твой дух и твой ум», – говорил свт. Василий Великий. Аналогичной точки зрения придерживался Свиридов, утверждая, что музыка на своих волнах бессознательно несёт Слово и раскрывает сокровенный тайный смысл этого Слова¹⁸.

Не случайно и вполне обоснованно один из «духовных учеников» и последователей Г.В. Свиридова, композитор В.А. Гаврилин, называл его цезарем российской музыкальной поэзии, точно разгадавшего тайну поэтических темпов Пушкина, Тютчева, Лермонтова, Блока, Есенина, Прокофьева, Маяковского, Твардовского и гениально претворившего их поэтический мир в музыкальных звуках¹⁹.

Как показывает анализ, во многих произведениях Г.В. Свиридова поэт выступает действующим лицом: и как конкретно исторический персонаж, но чаще как символ искусства, голос эпохи, образ своего времени, шире – духовной культуры своей страны. Для Свиридова поэт не просто «мастер литературного цеха», он – вещий голос народа, олице-

¹¹ Камчатов А.М., Николина Н.А. Введение в языкознание. М., 2000. С. 29.

¹² Вейдле В. Эмбриология поэзии. Статьи по поэтике и теории искусства. М., 2002. С. 110.

¹³ Сохор А. Георгий Свиридов. М., 1972. С. 142.

¹⁴ Курт Э. Основы линейного контрапункта. Мелодическая полифония Баха / Пер. З.В. Эвальд, ред. Б.В. Асафьев. М., 1931. С. 35-36, 41.

¹⁵ Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. Книга вторая. Интонация // Асафьев Б.В. Избранные труды. Т. V. М., 1957. С. 163-276.

¹⁶ Ланглебен М. Мелодия в плену у языка // Музыка и невсвечное. М., 2000. С. 94.

¹⁷ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии смысла. 1989. № 9. С. 135.

¹⁸ Свиридов В.Г. Музыка как судьба / Сост., авт. предисл. и коммент. А.С. Белоненко. М., 2002. С. 58.

¹⁹ Гаврилин В. Годовой круг // Музыкальный мир Георгия Свиридова: сборник. М., 1990. С. 38.

творяющий его мысль и совесть. Поэтому композитор обращается только к настоящим, подлинно большим поэтам, раскрывших в своём творчестве разные исторические эпохи родной земли, дух русского народа-труженика и страстотерпца, правдоискателя и свободолюбца, борца за волю и справедливость, несущего миру высокое «слово любви и дружбы», зовущего к «новым берегам» (М.П. Мусоргский) не только в творчестве, но и в жизни. В музыке Свиридова каждое поэтическое имя представлено группой произведений, что позволяет обозначить этапы его вокального творчества именами поэтов: пушкинский, прокофьевский, исаакьяновский, бернсовский, есенинский, блоковский и т.д.

Как видим, круг избранных Г.В. Свиридовым «единомышленников» говорит о творческом гении композитора, о сфере его художественных устремлений. Бережно воссоздавая индивидуальные черты разных поэтов (преимущественно русских и советских), Г.В. Свиридов, тем не менее, сближает их уже в процессе отбора, контролируемого при страстием к определенному кругу образов, тем, сюжетов. Однако, «окончательное превращение каждого поэта в «единомышленника совершается под воздействием музыки, властно вторгающейся в поэтический материал и преобразующий его в новое художественное произведение, в котором решающей оказывается индивидуальность композитора»²⁰.

Действительно, Г.В. Свиридов умел «читать» поэзию и был чрезвычайно внимателен и чуток к творческому стилю того или иного автора. И к каждому из них композитор находит свой «ключ», исходя из индивидуальных, историко-национальных особенностей творчества каждого. И это обращение всегда являло творческое открытие, воплощение простоты и естественности выражения, глубокое и органичное слияние музыки и слова, в результате которого, поэзия раскрывалась по-новому, звучала громче, полнее. Слово будто рождалось заново, приобретая новое звучание, всё больше наполняясь истинным смыслом.

Есть основание говорить об особом вкладе Г.В. Свиридова в разработку проблемы осмысления в музыке поэзии разных эпох и народов и введение в «правило» композиторского творчества создание камерно-вокальных и вокально-симфонических циклов преимущественно на основе поэтических текстов высокого достоинства. По оценке Л.В. Поляковой, «поэтическое и музыкальное соединилось в творчестве Свиридова весьма изысканно и тонко. Сплетение это рождает ни с чем несравнимые, не испытанные ранее ощущения <...> каждый маленький союз поэзии и музыки творит целый мир. Собранные вместе в цикл, эти миры образуют необъятную Вселенную, бесконечно разнообразную и сложную, но в то же время живущую по общим простым законам»²¹.

Г.В. Свиридов достойно развил и продолжил традицию «пластической интонации» (жест персонажа, манера говорить речевая интонация, походка, мимика), приверженцами которой, как известно, были А.С. Даргомыжский и М.П. Мусоргский. И все эти немзыкальные элементы приобретают в творчестве композитора музыкальные, «осмысленно-оправданные» свойства, поскольку подчиняются закономерностям музыки, которая нигде не теряет своей специфики, не поступает собственной образностью и художественной ценностью. Как показывает анализ, слово входит в них не в качестве дополнения и разъяснения собственно музыкального замысла, а как «самостоятельный и равноправный участник создания синтетического образа, как неотъемлемая сторона общей идеи произведения, которая является идеей музыкально-поэтической»²², более всего нашедшей отражение в песенности Свиридова, где она и жанровая категория, и основа языка, и принцип образного обобщения.

Равно как и М.П. Мусоргский, Свиридов ищет в ней «не отвлечённой кантилены, а «говорящей», «творимой говором» мелодии, обладающей при этом самостоятельной песенной образностью. Не удивительно, что в его мелодиях органично сливаются два начала: песенное и речевое, позволяющих музыке «говорить пением». Г.В. Свиридов феноменальным образом «выводит» музыку из живой, современной речи. Манеру речи, её ритмику, темп, мелодические интонации он считает производными времени, а своими во-

²⁰ Элик М. Свиридов и поэзия // Георгий Свиридов: Сборник / Сост. Р.С. Леденев. М., 1979. С. 71.

²¹ Полякова Л. Вокальные циклы Г.В. Свиридова. М., 1970.

²² Сохор А. Георгий Свиридов. М., 1972. С. 287.



кальными творениями убедительно подтверждает тезис «в этом кладезе – человеческой речи – таятся все сокровища музыки – и уже написанной, и будущей»²³. Действительно, композитор широко использует выразительные возможности слова, речевой интонации, мастерски сочетая песенную гибкость и широту мелодии с точностью и психологической правдивостью декламации. Заслуживает внимания редкое умение композитора одним метким штрихом, одним характерным оборотом подчеркнуть в песенной фразе «ключевое» слово, не разрушая её цельности, музыкальной логичности (изобразительно-ассоциативно, эмоционально, мелодическими, ритмическими, гармоническими средствами).

Таким образом, объединяющая идея в вокально-симфонических произведениях Г.В. Свиридова выражена синтезом и продуктивным диалогом музыки и поэзии; развивается – через сопоставление и взаимодействие образов, воплощённых и в стихах, и в музыке. Свиридовская драматургия эпична, поскольку её герои представлены в моменты размышлений, озарений, душевных порывов, торжественного свершения обрядового действия, т.е. предстают в «укрупнении», очищенные от случайного, преходящего.

Именно благодаря использованию такого метода музыкально-поэтической драматургии, музыкальные образы действительности в музыке Г.В. Свиридова принимают форму образов-символов. В основе каждого из них – реальное жизненное явление, запечатлённое во всей полноте и конкретности своих существенных признаков и, одновременно, поднятое до высшего обобщения. К примеру, у Свиридова музыкально-поэтические образы русской природы, матери и материнского очага являют собой символы Родины и родной земли. И всегда изображаемое пропущено через сердце, воспето с любовью в соответствии с внутренним опытом творческого сознания композитора: «Не я, но через меня».

Герой свиридовских произведений – поэт, гражданин, трибун, патриот, влюбленный в родную землю, любящий свой народ, свою культуру, свои традиции, истины бытия которого воплощены в музыке очень разнообразно: напряжённой лирического чувства – и тихого умиления, затаённой страстности – и строгой торжественности, возвышенной печали – и бесшабашной удали. Стремление к обобщённости выражения, к созданию образов, но в то же время поднимающихся по значению до символов, позволяет говорить о новаторстве Свиридова в музыке, где «все стороны образа, все грани содержания концентрированно выражены в цельном»²⁴.

Новизна творческого дарования композитора проявляется также в ясности и простоте выражения своих мыслей. Главными и неотъемлемыми чертами нового в музыкальном искусстве являются современность и простота, – утверждал Г.В. Свиридов – и «эту новую простоту музыкального языка можно найти только эмпирическим путём, только в живом творческом процессе»²⁵. Свиридовское понимание «новой простоты», которая рождается не из бедности, а богатства, поскольку насыщена, многообразна, изобилует тонкими оттенками и определяется как сложность, в которую внесена ясность, сродни взглядам С.С. Прокофьева, ратовавшего за это качество в стиле музыкального искусства, называя его синонимом высшего мудрого мастерства.

Простота музыкального языка Г.В. Свиридова достигалась строгим отбором выразительных средств, «бьющих в самую точку», правдивых и естественных как сама жизнь, природа, земля, хлеб, труд крестьянина, которым собственно и посвящена музыка композитора. Почвенность таланта позволяет Свиридову «забыть» о том, что он композитор, теснее слиться с жизнью, чтобы как можно непосредственно передать в музыке первозданность жизненных образов, впечатлений, чувств. Не случайно композитор цитирует близкие ему по духу, творческой и жизненной позиции слова С.А. Есенина: «Прежде всего, я люблю выявление органического. Искусство для меня не затейливость узоров, а самое необходимое слово того языка, которым я хочу себя выразить»²⁶.

²³ Свиридов Г. Высокие идеалы современности // Вечерний Ленинград. 1966. 15 октября.

²⁴ Сохор А. Георгий Свиридов. М., 1972. С. 290.

²⁵ Там же, с. 292.

²⁶ Есенин С. Избранное. Л., 1970. С. 5.

Соединение разных «языков», характерное для творчества большинства поэтов, к которым чаще всего обращался Г.В. Свиридов (Есенин, Блок, Маяковский и др.), стало естественным качеством свиридовского музыкально-поэтического языка – цельного, «простого», идущего от подлинности, всеобщности мыслей и чувств, о которых «поёт» композитор, от естественности соединения давно устоявшихся элементов музыкальной речи. В этой интенции-стремлении и направленности сознания, воли, чувства души к единству слова и музыки, сконцентрировано то уникальное «новое», что характеризует творчество Г.В. Свиридова.

Список литературы

1. Августин Бл. О количестве души // Августин Бл. Творения, ч. 2. – К., 1879.
2. Вейдле В. Эмбриология поэзии. Статьи по поэтике и теории искусства. – М., 2002.
3. Гаврилин В. Годовой круг // Музыкальный мир Георгия Свиридова: сборник. – М.: Советский композитор, 1990.
4. Есенин С. Избранное. – Л.: Лениздат, 1970.
5. Из писем Вильгельма фон Гумбольдта / Пер. О. Окropicдзе // Иностранная литература. – 1989. – № 11.
6. Камчатов А.М., Николина Н.А. Введение в языкознание. – М., 2000.
7. Курт Э. Основы линейного контрапункта. Мелодическая полифония Баха / Пер. З.В. Эвальд, ред. Б.В. Асафьев. – М., 1931.
8. Ланглебен М. Мелодия в плену у языка // Музыка и незвучащее. – М., 2000.
9. Полякова Л. Вокальные циклы Г.В. Свиридова. – М.: Советский композитор, 1970.
10. Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 61 // Прп. Симеон Новый Богослов. Слова. Вып. 2 / Пер. еп. Феофана. – М., 1890.
11. Свиридов В.Г. Музыка как судьба / Сост., авт. предисл. и коммент. А.С. Белоненко. – М: Молодая гвардия, 2002.
12. Свиридов Г. Высокие идеалы современности // Вечерний Ленинград. – 1966. – 15 октября.
13. Св. Григорий Нисский. Об устройстве человека / Пер. В.-М. Лурье; под ред. А.-Л. Верменского. – СПб., 1995.
14. Свящ. Олег Давыденков. – Понятие «силы» и «энергии» в святоотеческом богословии // Свящ. Олег Давыденков. Величия благочестия тайна: Бог явился во плоти. – М., 2002.
15. Сохор А. Георгий Свиридов. – М.: Всесоюзное издательство «Советский композитор», 1972. – С. 142.
16. Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. Книга вторая. Интонация // Асафьев Б.В. Избранные труды. Т. V. – М., 1957.
17. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии смысла. – 1989. – № 9.
18. Элик М. Свиридов и поэзия // Георгий Свиридов: Сборник / Сост. Р.С. Леденев. – М.: Музыка, 1979.

PHILOSOPHY OF MUSIC AND POETRY OF LANGUAGE G.V. SVIRIDOVA

L.A. KINASH

*Belgorod State Institute
of Arts and Culture*

e-mail: ved_2phil@bsu.edu.ru

This article discusses some of the philosophical aspects of intonation and speech circuit musical language GV Sviridov, the extraction of the hidden flow of " inner spiritual sayings " of the author of the true peace that may be contained in the synthesis of Words and Music. The author analyze the musical poetics GV Sviridov of her appeal for unity, of belonging to the ideas of " melody " and " logos ", which in the works of the composer rose to the top of this philosophy confessional speech.

Keywords: intelligent sound, voiced meaning, language, mind, word, soul, music, poetry, synthesis, dialogic Union poetic and philosophical reason, the truth of the world.



К ТИПОЛОГИИ ЯЗЫКОВ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.Ю.КОРОБОВ-ЛАТЫНЦЕВ

*Воронежский
государственный
университет*

e-mail: andrej0889@mail.ru

Данная работа посвящена одному из основных вопросов в современной русской философии – вопросу о самобытном философском языке в России. В статье делается попытка типологически классифицировать специфические языки русской философии, определить общие тенденции в их развитии на примере русского религиозно-философского Ренессанса

Ключевые слова: Русская философия, русский религиозный Ренессанс, философский язык, философствование, Достоевский, Платонов

Перспективные ретроспективы

Пушкин жаловался, что в России не существует метафизического языка, языка для философии. Язык церковно-славянский годился для дидактических высказываний, которые уже уложены в русло христианской морали и догматики, и потому он никак не годился для свободного философствования (либо такой случай идентифицировался как ересь, здесь язык играл функцию распознавания той области, в которой происходит размышление: богословие или философия). И пока наша академическая философия под контролем министерств просвещения решала, какой ей быть, германской или православной, дело до выработки философского языка никак не могло дойти, ибо самобытный философский язык появляется тогда, когда появляется на него запрос, а запрос этот может быть дан только самобытной философской мыслью и никак иначе. Не бывает особого философского языка без особой философской мысли, без философствования как такового. В.Ф.Одоевский и Д.В.Веневитинов назвали себя любомудрами и заявили, что желают выработать русскую самобытную национальную философию. Веневитинов писал стихи, Одоевский мистические повести. И в тех и в других был романтизм, Шеллинг, Спиноза и т.д., но не было пока как такового русского любомудрия. Тем временем Чаадаев заявил о невозможности любомудрия в России, потому как любомудрие, сиречь философия, тогда только в народе возможно, когда есть у народа этого история, вернее, когда сам народ есть в истории. Уже есть. А ежели его уже нет, то и попасть в историю ему никак уже нельзя. Тем самым Чаадаев обозначил проблему невозможной будущей русской философии как тему историософскую. Русская философия невозможна, говорила Чаадаеву историческая мудрость, но сердце, несмотря на эту свою мудрость, истерически просило русской философии, просило дерзания о невозможном. И Чаадаев просил русского гения Александра Пушкина писать ему письма на русском, хотя сам свои Философические письма к даме писал по-французски. В письмах этих, заявил Чаадаев, есть система. Так он написал Шеллингу. Пусть система эта не выражена в огромных трактатах специальным научным языком, но она есть. Это просто языка у нас нет, потому и пришлось писать по-французски и в личном письме. Т.е. это речь, а не текст¹. Так, как мы говорим с друзьями о сокровенном, а не как мы читаем научный доклад на конференции. С друзьями можно говорить так, как получается, как можешь. Чаадаев задал очень важную тенденцию в русской философии – говорить как с другом. Бердяев напишет после в своей философской биографии, что не умеет дискурсивно мыслить, что он не доказывает истину, доказывать любимую истину нужно врагам, но – он её показывает. Соответственно, показывает он её друзьям, С.Н.Булгакову, например, или своей супруге, её сестре, или своей

¹ И.Г.Михневич в «Опыте простого изложения системы Шеллинга» в 1850 году писал, что «для нас важна мысль, а её мы можем выразить, как нам угодно, – так или иначе. Если чужеземные формы несродны нам и тяжелы, то мы можем заменить их своими», и далее Михневич предлагает «опыт замены выпяченного языка философского простою русскою речью». – Цит. по Ванчугов В.В. Очерк философии самобытно-русской. – Москва: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1994. – С. 82.

подруге Евгении Герцык, или своему другу Льву Шестову. Русская философия стремилась говорить с друзьями, искала друзей, но по какому-то странному философскому провидению находила себе всегда более врагов.

Продуктивные тавтологии

От Пушкина до наших дней, так говорят филологи. Пушкин создает русский литературный язык, т.е. то вещество, выражаясь языком Платонова, «словесный материал», который уже может использовать философия для выработки своего собственного философского языка, особой философской грамматики, как говорил Мамардашвили. Биbihин пишет, что «поэзия несет в России службу мысли вернее, чем философия»². В каком смысле? В том, что поэт в России больше, чем поэт? Или в том, что впервые национальный философский дух начинает говорить через литературу, через поэзию? В том, что философия в России немного запаздывает? Философ и писатель Розанов писал, что плоха та философия, которая не просится в поэзию. Поэт и любомудр Дмитрий Веневитинов постулировал, что философия и есть истинная поэзия. Об одном ли они говорят? В конце концов, что такое поэзия? В итоге все равно приходится говорить об этой извечной связанности русской литературы (поэзии) и русской философии, т.е. здесь имеется в виду, что русская философия исходит из русской литературы, и потому она литературоцентрична. Отсюда и особенный язык русской философии, который стремится то к рассказу-эссе (Соловьев, Лосев), то к поэме (Поэма о смерти Л.П.Карсавина, например), то к стихам (Соловьев, Карсавин, Лосев), то... А то и к чему-то уже совершенно особенному. Соловьев или Карсавин могли писать научные трактаты на научном серьезном языке, а могли также писать стихи, поэмы, рассказы, повести. Это отдельно. А вот, скажем, Бердяев, а вот Розанов, Лев Шестов? Здесь встает вопрос об особенном гибридном типе философствования.

В русской философии в связи с этим вопросом необходимо выделить две тенденции, две линии. Первая связана с Вл.Соловьевым, вторая – с Достоевским. Первая – это философия системы, философия со своим категориальным аппаратом, с научным языком. Не обязательно академическая философия, но вполне себе профессиональная, философия школы (Вл.Соловьев – это целая философская школа). Вторая – философия случая, она философствует без системы и без четких правил, но оттого что не философствовать не может. Достоевский сам писал о себе, что он шваховат в философии, но не в любви к ней. Да и в философии он ежели и был шваховат, то только в плане философской эрудированности, что вполне возмещалось его философской интуицией. Соловьев и Достоевский задают типы философствования в России, которые затем самостоятельно развиваются по всем направлениям. Но ежели соловьевская линия в плане языка остается по сути дела без изменений: и о.С.Булгаков, и о.П.Флоренский, и Семен Франк, и остальные философы всеединства по большому счету говорят тем же самым научным философским языком, на котором говорил Соловьев, теми понятиями, которые задал Соловьев, – то линия Достоевского в языковом плане сильно видоизменяется, что само собой понятно: Достоевский, хотя и философ, тем не менее все же писатель, он пишет романы. Бердяев и Шестов романов не пишут, они пишут пусть и весьма своеобразные, но все же философские тексты, и потому преемственность Достоевскому у них особая. Булгаков, Франк, Флоренский, перенимая от Соловьева вместе с его философией и сам способ философствования, не встречают необходимости переводить его философию на свой философский язык, потому как язык у них один и тот же, для них нет нужды эксплицировать философию Соловьева из его текстов, она дана им как таковая. Философия Достоевского не дана в системе, она рассыпана по всем его творчеству. Бессмысленно искать у Достоевского текст, где была бы изложена его этика, историософия или его онтология. Бессмысленно вообще пробовать эксплицировать философскую систему из творчества

² Биbihин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. Отв. Ред и сост.: О.Е.Лебедева. – Москва, 2010. – С. 84.



Достоевского, как это делает, скажем, Р.Лаут³. Системность – это свойство самой философии, но не каждая философия обладает таким свойством, и потому приписывание ей такого свойства априори вместе с возможностью вычленивть системность из несистемных форм, в которых она, философия, изложена, неизбежно приводит к упрощению либо извращению.

Проблемы философии и философского языка Достоевского

«Литература существует именно как усилие сказать то, что на обычном языке не высказывается и высказать невозможно. По этой причине критика (лучшая её разновидность) всегда стремилась стать литературой»⁴. Раз отдельная традиция в русской философии исходит из литературы, перенимая основные вопросы и идеи, то, стало быть, не может эта традиция обойтись без прямого соприкосновения со своими исходными тестами. Русские философы рассуждают о героях-идеологах Достоевского, у которых философская проблема воплотилась в самой их жизни. Отсюда само собой понятно, что просто так отделить философию от художественного её воплощения нельзя. Грубая, внешняя экспликация здесь неуместна, да она и не может быть инструментом экзистенциальной философии. Это очень хорошо понимал Бахтин, который в нескольких местах своей книги о Достоевском писал, что обыкновенная экспликация философской компоненты, грубое изъятие идеи из того художественного воплощения, из контекста, в который Достоевский эту идею поместил, – такая процедура неизбежно приводит к потере всей полноты этой идеи. «Изъятая из событийного взаимодействия сознаний и втиснутая в системно-монологический контекст, хотя бы и в самый диалектический, идея неизбежно утрачивает это свое своеобразие и превращается в плохое философское утверждение»⁵. По большому счету здесь Бахтин имеет в виду русских философов русского Ренессанса, хотя напрямую их и не называет. Однако русские философы не изымали идеи из их событийного контекста, а наоборот – сами входили в этот контекст, жили в нем. Это и называется дискурс. Потому идеи Достоевского не переводились на язык сухих понятий, но брались в своей ситуации, в своей жизни, как они есть. Русские религиозные философы стали персонажами еще одного романа Достоевского, который потом историки назвали Русский Религиозный Ренессанс... Они, конечно, заговорили иначе, по-своему, Достоевский, конечно, не создал бы все эти особенные их языки (хотя бы ввиду отсутствия такой философской эрудиции, как, например, у Льва Шестова), но тем не менее все эти особенные философские языки вместе с их особым философствованием появляются по запросу философии, которую создавал и дальнейшее развитие которой обеспечил Достоевский. Сегодня необходимо не согласиться с Бахтиным – главное значение Достоевского было как раз-таки не в создании новой "поистине гениальной страницы в истории европейского романа", а именно в создании религиозной философии в России⁶ и запросе на особый, адекватный этой философии язык, который под напором нового содержания вырывался из ткани языка старого, наличного и экспериментировал с новыми текстовы-

³ «Всеобъемлющая работа о философском мировоззрении Достоевского отсутствует и сегодня. Все появившиеся до сих пор изложения его философии вычлениают только частичные проблемы, и к тому же почти все они написаны с позиций определенного мировоззрения, на основе которого автор пытается осмыслить Достоевского. Полагаю, что существенные черты философии Достоевского требуют и соответствующего подхода» – пишет Райнхард Лаут в своей работе, которая так и называется – «Философия Достоевского в систематическом изложении». – Лаут, Райнхард, «Философия Достоевского в систематическом изложении» – Москва: РЕСПУБЛИКА, 1996. – С. 11.

⁴ Тодоров, Цветан, Введение в фантастическую литературу. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 73.

⁵ Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. 5-е изд., доп. – Киев, «NEXТ» 1994. – С. 212.

⁶ «Достоевский создавал в России религиозную философию» – Кантор В.К. «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России) / В.К.Кантор. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – С. 105.

И в другом месте В.К. Кантор повторяет: «Достоевский не занимался философией религии, он создавал религиозную философию, укоренял её в России. И вот из этой материнской плаценты вырастает религиозная философия России. Он сотворил из своих романов для России ту основу, сквозь которую некогда прошла философия европейских стран». – Там же. С. 110-111.

ми формами, отсюда т.н. «полифонический роман». Однако отсюда изошли и особая форма текстов Бердяева, Шестова, Розанова и многих других философов, которые, вкусив однажды от романов Достоевского, не смогли уже вернуться к мерно протекающему рациональному философствованию с проторенными дорожками научного философского языка с его стандартными проблемами познания.

Проблема философии Достоевского – это русский религиозный Ренессанс, в том смысле, что именно в русском Ренессансе развернулись исходные философские интуиции и сюжеты Достоевского, от подпольной психологии (Шестов) до Ивана Карамазова («человек Достоевского, продолжатель Ивана Карамазова» Николай Бердяев), и ежели мы желаем понимать русский Ренессанс, то мы должны следовать к нему из/от Достоевского, проделывать тот же путь мысли, который проделывали от него русские философы, а значит, что необходимо усвоить и сам язык, научиться говорить на нем, философствовать им. Тогда, по этому научению, мы усвоим себе и русскую философию Ренессанса и сможем выкарабкаться, наконец, из мертвых исследований, из истории философии, придя к русской философии, которая не остановилась на русском религиозном Ренессансе, но продолжает жить дальше призывая на защиту к себе новое поколение философов, а не историков-исследователей. Ницше писал: «Если немцы уже целое столетие занимаются преимущественно изучением истории, то это показывает что в движении современного человечества она является задерживающей, тормозящей и успокаивающей силой, и это некоторые, пожалуй, готовы вменить ей в заслугу⁷. Эти слова Ницше, как и многие другие можно применить и к нашей ситуации. Изучение истории философии не должно замыкаться в дурной бесконечности, ибо история философии, пусть даже и рассказанная как философия, не сможет заменить саму философию.

Интонации русской философии

Как замечает Деррида, «Анализировать форму "философского дискурса", способы его композиции, его риторику, метафоры, язык, свойственные ему вымыслы, все, что в нем сопротивляется переводу, и т.п. не означает сводить его к литературе»⁸. Поэтому изучение этих "форм", которые «больше чем формы», является вполне философской задачей. Здесь, по сути, ставится вопрос, для самого Дерриды вполне решенный: что лучше/правильнее: научное, внешнее рассмотрение вот этого конкретного дискурса или же внедрение в этот дискурс себя самого и, соответственно, своего языка, потому что внешнее научное рассмотрение какого-либо дискурса всегда предполагает отдельный рассматривающий научный язык, описывающий рассматриваемый феномен (пример Бахтина, рассматривающего поэтику Достоевского). И при таком подходе мы сталкиваемся с той проблемой которую и сам Бахтин обозначил, но до конца не осмыслил для себя, – это проблема адекватности научного рационального языка для описания той философии которая по определению говорит о таких вещах, о которых и можно сказать только её языком. Потому язык, желающий исследовать такую философию, должен соответствовать описываемому феномену. Бахтин, рассматривая поэтику романов Достоевского, следует невольно за спецификой философии Достоевского, которая слита со своим воплощением, но стремясь научно рассмотреть эти романы, он своеобразно романной поэтики Достоевского ставит на первое место, упуская совершенно из виду само философское составляющее их, которому соответствует своеобразие поэтики. Русские философы Ренессанса действуют совершенно иначе. Они не описывают дискурс Достоевского – они проникают в него и продолжают его своей философией. Знаменательно, что вслед за языком (вернее, вслед за спецификой языка, которая трансформируется/видоизменяется под влиянием специфики философии) русским философам передаются и интонации. Так, у Достоевского поражает отсутствие юмора, смеха. То же самое можно отметить и про Бердяева, который будто бы и вовсе лишен чувства юмора. Аверинцев говорил про него: «Равномерная

⁷ Ницше Ф. Несвоевременные размышления / пер. с нем. – Спб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2009. – С. 287.

⁸ Ж.Деррида. Есть ли у философии свой язык? // [электронный ресурс]. URL: <http://antropolog.ru/doc/library/derrida/derrida>



перенапряженность и отсутствие чувства юмора – вот чем тяжел Бердяев»⁹. Так же и с Шестовым, он нигде не шутит, его едкие замечания и злорадная ирония о рационализме – это вовсе не юмор. Это нечто озлобленное. Ущербное, раненное¹⁰. Другое дело смех Соловьева! Здоровый оптимистический смех идеализма! С чем это связано? Как раз-таки с отсутствием/наличием дистанции в рассмотрении феномена. "Несоблюдение эстетической дистанции, – пишет современный философ Федор Гиренок в своей работе Патология русского ума, – делает нас глубокомысленными и серьезными. Русские философы не шутят. Для того чтобы была ирония и шутка, нужен зазор между порядком речи и порядком бытия. Чтобы ты пошутил, а тихая повседневность этой шутки не заметила. Чтобы все её содержание ушло в зазор. Как в трубу. А когда этого зазора нет, то шутки в сторону. Иначе мир перевернется. ты пошутил. И вот мир – как тигр, выпущенный из клетки. И ты с ним один на один. И кто кого. А положиться не на кого. Этим противостоянием рождается дискурс русской философии. То есть ты – в опасности. Тебе не до эстетики. И не до метафизики внешнего наблюдения"¹¹. Нет этой метафизики внешнего наблюдения ни у Н.А.Бердяева, ни у Льва Шестова, т.е нет сознания, что я вдалеке от объекта и он никаким образом не сможет на меня повлиять. Так, Шестов в книге *Potestas Clavium*, давая короткую рецензию на одну из ранних книг Бердяева, Шестов замечает, что «манера писать у Бердяева напоминает Ницше последнего периода (периода Антихриста). «Как у Ницше его Антихрист, так и у Бердяева его книга написана на одной, самой высокой ноте его голоса. Нет периодов, нет придаточных предложений, почти нет запятых. Сходство до такой степени поражает, что остается впечатление, что содержание книги Бердяева совершенно покрывается содержанием ницшевского Антихриста»¹². И далее после небольшой рецензии на книгу Шестов спрашивает, что составляет сущность книги, тон её и её идеи. Тон идеи. У идеи может быть тон, говорит Шестов, манера написания. И манера эта зависит от положения этой философии в культурном и вообще мировом пространстве, от отношения её к миру и к другим философиям. И ежели философия готовится воевать (постоянно воевал за свободу человеческого духа на нескольких фронтах Бердяев, нещадно ополчаясь на любого, кто желал эту свободу ограничить, так же всю жизнь воевал с рационализмом Лев Шестов), то ей некогда приукрашивать свою манеру письма, делать тон своему звучанию. Русский философ не смеется, он серьезен, потому что ему приходится воевать. Экзистенциальная философия занята в жизни не тем, что может вызвать смех, но тем, что вызывает горькую скорбь.

Дома философии

Когда дробится жизнь, бытие – дробится и язык, дом бытия. Когда неладно в доме – значит, неладно с его обитателями. Чтобы собрать бытие – нужно сперва собрать язык. Чем? – Очевидно, самим же языком. Ведь бывают времена, когда никаких других орудий не остается. И тогда приходится говорить. Когда Достоевский силился сказать новое слово о человеке средствами наличного языка своего времени, язык его, по словам Бродского, захлебывался, силился сказать это новое, вырывался из своих возможностей и гнался за своим содержанием, философское слово гналось и не попевало за философской мыслью. Рок философии в том, что это оно и то же. Философское слово весит столько же, сколько философская мысль, говорил Бибахин. Когда мысль начинает весить больше, в философии происходят аномальные скачки. Первым таким скачком в нашей философии был Достоевский. Его опыт проговаривания привлекался каждый раз, когда происходили исторические сдвиги и приходилось эти сдвиги осмыслять. Вторым – Платонов. Только в

⁹ Воспоминания М.Л.Гаспарова о С.С.Аверинцеве (из книги "Записи и выписки") // [электронный ресурс]. URL: <http://librarius.narod.ru/personae/ssave.htm>.

¹⁰ Ср. со словами Чаадаева Пушкину: «Вы сказали, что хотите побеседовать: поговорим же. Но предупреждаю вас: я не весел; а вы – вы раздражительны». – Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 17 т. Том 14 (Переписка 1828-1831). // [электронный ресурс]. URL: <http://pushkin.niv.ru/pushkin/pisma/pushkinu-681.htm>

¹¹ Гиренок Ф. Патология русского ума. Картография дословности. – М.: «Аграф», 1998. – С. 17

¹² Шестов Л. *Potestas Clavium* (Власть ключей) / Лев Шестов. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 283

первом случае не хватало слова для мысли, во втором случае сама действительность потребовала себе нового слова. Лотман описывал это явление термином «семиотический сдвиг», от которого зависит смыслообразование в процессе столкновения культурных текстов с современностью. «Поскольку коды культуры развиваются, динамически включены в исторический процесс, – пишет Лотман, – прежде всего, играет роль некоторое опережение текстами динамики кодового развития»¹³. Язык захлебывается, силясь выразить то, для чего в культуре еще не нашлось подходящего кода – не только языкового, но и идейного. «Когда античная скульптура или провансальская поэзия наводняют культурную память позднего итальянского средневековья, они вызывают взрывную революцию в системе «грамматики культуры». При этом новая грамматика, с одной стороны, влияет на создание соответствующих ей новых текстов, а с другой, определяет восприятие старых, отнюдь не адекватное античному или провансальскому»¹⁴. Лотман здесь вскрывает сложную диалектику в создании новой грамматики, которая, с одной стороны, влияет на создание новых текстов, а с другой стороны, сама только и может создаваться под влиянием этих новых текстов. Речь здесь идет не об изменениях в терминах, но в самой ткани языка. Наука и религия просто уточняют термины, на основе которых выстраивается научная или религиозная мысль. Уточняют и уясняют слова. Но язык – сложнее слов, язык есть ткань, и плетется она не из одних лишь слов, подобно тому как рубаха плетется не только при помощи ниток. Но есть еще задумка, есть краски, в конце концов есть игла как инструмент плетения! Вот и про иглу тоже не стоит забывать исследователю, пусть даже затем эта игла становится не нужна в процессе ношения рубахи.

Итак, новый текст определяет восприятие старого. Об этом писал и Бахтин: мы всегда находим слово уже населенным, и решаем, что с ним делать. Так, русские философы Ренессанса нашли слово Достоевского и что-то с ним сделали, пытаясь трактовать и продолжать по-своему; так же Достоевский нашел слово Пушкина, тоже уже населенное своими смыслами, но вложил в него немало и своих сокровенных смыслов, определив для многих своих современников восприятие Пушкина. И всегда это философское нахождение старого слова сопровождалось изменением тона его проговаривания, манеры изложения, громкости высказывания, манеры изложения, даже самой грамматики. В конце концов эти изменения были адекватны той реакции, которая вызывалась у философии современностью. Так определялась форма философствования – не самой действительностью, конечно же, но реакцией глубинной народной философии на эту действительность.

Русский язык, писал Карамзин «течет, как гордая река – шумит, гремит, – и вдруг, если надобно, смягчается, журчит нежным ручейком и сладостно вливается в душу, образуя все меры, какие заключаются только в падении и возвышении человеческого голоса!»¹⁵. Развивая эту метафору, можно сказать, что философия, которая неизбежно должна себя выговаривать, входит в реку-язык и застаёт её всегда в разных состояниях, то нежно журчащим, а то и гремящим. А может и вовсе в неподходящий момент застать течение реки и обрушиться вместе водопадом с высокой скалы. Только вот ведь в чем парадокс – философия входя в эту реку языка, сама в том числе начинает определять его русло, его течение. Но в любом случае никакой философии не войти дважды в один и тот же язык. Специфический философский язык русского религиозно-философского Ренессанса уже не повторить, а стилизация в философии дело не благодарное.

Арх.Гавриил, опубликовавший 6-томную Историю русской философии, пишет, что «каждый народ имеет свой особенный характер, отличающий его от прочих народов, и свою философию, более или менее наукообразную, или по крайней мере рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии»¹⁶. Философия расселяется, как по съемным квартирам, по народным преданиям, литературам, поэзии, науке.

¹³ Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 202

¹⁴ Там же. С. 202

¹⁵ Карамзин Н.И. «Письма русского путешественника». М., 1980. – С. 503-504

¹⁶ Цит. по Ванчугов В.В. Очерк философии самобытно-русской. – Москва: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1994. – С. 63



Время определяет наиболее удобную форму поселения для философии этого народа и т.д., научаясь говорить на языке хозяина дома. Язык – дом бытия. Бытие дает жизнь философии, но при этом само постоянно ускользает от взора философа, постоянно маня его к себе в дом. Сама же философия обречена оставаться бездомной, скитаясь по разным съемным квартирам и мечтая о своем собственном, последнем пристанище.

Андрей Платонов. «Язык больного бытия»

«Язык Платонова – это язык «больного бытия», пишет современный философ Вл.Варава. – У Хайдеггера язык просто – «дом бытия», без всякой аксиологической окраски. Язык Хайдеггера тоже странен и непонятен. Но в отличие от Платонова, язык Хайдеггера вне-нравственен, для философа бытие есть бытие, это несокрытость, оно не может быть «больным» или «здоровым». Платонов, как представитель русской традиции воспринимает мироздание через ценностную призму. Бытие больно, ибо смерть ненормальна. И язык его именно народен, в то время как для Хайдеггера язык – онтологичен. Фундаментальная онтология формируется фундаментальным языком¹⁷. Соответственно и фундаментальная этика формируется фундаментальным языком. Но где такой язык найти? Ежели бытие Хайдеггера есть бытие как таковое, ни больное, ни здоровое, отчего можно жить в домике в провинции, то у Платонова это самое больное бытие не может позволить остаться на одном месте, так же как не может оставаться на одном месте языка-река. «Он, Платонов, сам подчинил себя языку эпохи, увидев в нем такие бездны, заглянув в которые однажды, он уже более не мог скользить по литературной поверхности, занимаясь хитросплетениями сюжета, типографскими изысками и стилистическими кружевами» – писал Бродский в Послесловии к «Котловану» Платонова¹⁸. Платонов, иными словами, бросился с головой в реку-язык и позволил реке нести себя. Но так ли было все просто? Мы уже отметили, что отношение языка-реки и философа, который в эту реку шагает, не так просты, эти отношения есть сложная диалектика, в которой русло и течение реки меняется в зависимости от величины шагнувшего в реку. Платонов, без сомнения, был такая величина, и просто так подчиниться стихии он не смог бы. «В семнадцать лет Дванов еще не имел брони над сердцем – ни веры в бога, ни другого умственного покоя – он не давал чужого имени открывающейся перед ним безымянной жизни. Однако он не хотел, чтобы мир остался ненареченным, он только ожидал услышать его собственное из его же уст имя вместо нарочно выдуманых названий» (Чевенгур). Так поступают поэты, они дают говорить самому языку. Но поэт – не простой медиум, который транслирует интенции языка, подобно тому как картограф или геолог наносят на карту ход реки и все прочие характеристики, в противном случае мы не имели бы такого разнообразия среди поэтов. Поэт – пловец, и хоть его и несет течением языка, тем не менее техника плавания у него своя, особенная. Бродский писал про язык Платонова, что это такой язык, который, не поспевая за мыслью, «задыхается в сослагательном наклонении и начинает тяготеть к вневременным категориям и конструкциям; вследствие чего даже у простых существительных почва уходит из-под ног, и вокруг них возникает ореол условности». Язык не поспевает за мыслью, семантический сдвиг – так называл это Лотман. Метафорически: скорость течения реки меньше скорости, с которой плывет поэт! Это, пишет Броский, и значит, что язык Платонова «обнаруживает тупиковую философию в самом языке». В каком смысле? Как раз в том, что показывает отсутствие философии, имманентной самому языку. Язык как народная стихия – еще не философия. Это доказывается и тем, что не все, кто входит в эту реку (а в реку так или иначе вошли все, кто пользуется языком, кто дальше, кто нет), становятся философами, большинство людей просто – «плывут по течению», и лишь единицы изменяют ход этого течения, нарекаясь поэтами или философами. И вот, исследуя этих народных гениев, от Пушкина до Достоевского и от Достоевского до Платонова, мы в любом случае обречены – обречены повто-

¹⁷ Варава Вл. Философия отчего края // [электронный ресурс]. URL: <http://drugie.ru/page/1/2351/publ/>

¹⁸ Бродский Иосиф. Послесловие к «Котловану» А. Платонова // [электронный ресурс]. URL: http://lib.ru/BRODSKIJ/br_platonov.txt

рять их опыт вхождения в язык, зная при этом, что в тот же самый язык, в который входили они, мы не войдем никогда.

Список литературы

1. Ванчугов В.В. Очерк философии самобытно-русской. – Москва: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1994
2. Биbihин В.В. Слово и событие. Писатель и литература / Отв. ред и сост.: О.Е.Лебедева. – Москва, 2010.
3. Лаут, Райнрард, «Философия Достоевского в систематическом изложении». – Москва: РЕСПУБЛИКА, 1996.
4. Тодоров, Цветан, Введение в фантастическую литературу. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
5. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. 5-е изд., доп. – Киев, «НЕХТ» 1994
6. Кантор В.К. «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России) / В.К.Кантор. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011.
7. Ницше Ф. Несвоевременные размышления / пер. с нем. – СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2009.
8. Ж.Деррида. Есть ли у философии свой язык? // [электронный ресурс]. URL: <http://antropolog.ru/doc/library/derrida/derrida>
9. Воспоминания М.Л.Гаспарова о С.С.Аверинцеве (из книги "Записи и выписки") // [электронный ресурс]. URL: <http://librarius.narod.ru/personae/ssave.htm>.
10. Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. Картография дословности. – М.: «Аграф», 1998
11. Чаадаев – Пушкину А. С., 18 сентября 1831 // [электронный ресурс]. URL: <http://pushkin.niv.ru/pushkin/pisma/pushkinu-681.htm>
12. Шестов Л. Potestas Clavium (Власть ключей) / Лев Шестов. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007
13. Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992.
14. Карамзин Н.И. «Письма русского путешественника». М., 1980
15. Варава Вл. Философия отчего края // [электронный ресурс]. URL: <http://drugie.ru/page/1/2351/publ/>
16. Бродский Иосиф. Послесловие к «Котловану» А. Платонова // [электронный ресурс]. URL: http://lib.ru/BRODSKIJ/br_platonov.txt

TO THE TYPES OF RUSSIAN PHILOSOPHY LANGUAGES

A.Y.KOROBV-LATYNZEV

Voronezh State University

e-mail: andreyo889@mail.ru

This article focuses on one of the basic question in contemporary russian philosophy – the question of originality philosophical language in Russia. In this article attempts to typologically classify specific languages russian philosophy and identify common trends in their development on the example of Russian religious-philosophical Renaissance.

Keywords: Russian philosophy, Russian religious Renaissance, philosophical language, cogitation, Dostoevsky, Platonov.



СУБКУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ И ВИЗУАЛЬНОЕ ПОТРЕБЛЕНИЕ: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

М.В.НОВАК¹⁾
М.А. ИГНАТОВ²⁾

*Белгородский
государственный
институт искусств и
культуры*

¹⁾e-mail:
novakmargarita@yandex.ru

²⁾e-mail: ignatovmikle
@mail.ru

В статье рассматриваются некоторые молодёжные субкультуры, характерные для России 2000-х годов, особое внимание уделяется субкультуре хипстеров. Автор утверждает, что эта субкультура находится в пространстве общества потребления и испытывает его влияние. В статье представлены примеры визуального потребления субкультурной группой объектов, являющихся статусными в массовой культуре современной России, что противоречит обычным практикам существования любой другой субкультурной группы, находящейся в поиске различий с доминирующей культурой.

Ключевые слова: субкультуры, хипстеры, общество потребления, семиотический код.

В 90-е годы и по сегодняшний день в России возникают и эволюционируют субкультурные группы, образ жизни которых, чаще всего, напрямую скопирован с Запада. Такие группы, обычно, составляет молодое население, чаще всего – жители городов; они разделяют какую-либо общую идею, имеют общие эстетические взгляды, одинаковые увлечения, одинаковые музыкальные пристрастия. Если в 90-е годы исследователи лишь констатировали пестроту субкультурной карты России, пытались определить количество молодёжных субкультурных групп, состав участников, все возможные отличительные особенности каждой субкультуры и даже рассуждали о возможном вреде таких объединений, угрозах обществу, то сейчас появляется ряд публикаций, описывающих несколько другие аспекты развития явления субкультурной идентификации молодёжи; иными словами расширился круг исследований, затрагивающий качественные стороны явления. На наш взгляд, это связано с тем, что данное явление укоренилось в повседневной жизни в нашей стране, стало привычным, но вместе с тем, уже не наблюдается такого разнообразия молодёжных субкультур как в 90-е годы (именно «молодёжных», т.е. с оговоркой, что культура, собственно, и состоит из системы субкультур¹⁾). О причинах такой ситуации можно рассуждать довольно долго: пройден переходный период в социальной и политической жизни страны, который характеризовался некоторым культурным хаосом, быстрой сменой идей и способов их репрезентации на фоне общего идеологического вакуума. Молодое поколение оказалось вновь под вниманием общества: уже в начале 2000-х годов создаётся ряд молодёжных объединений, стартуют крупные акции, рассчитанные на внимание юношества, запускаются социальные программы – как в регионах, так и в общероссийском масштабе. Например, 21 ноября 2001 года начал функционировать Гражданский форум, который был поддержан молодёжным общественным сектором²⁾. Конечно, явления этого порядка напрямую не связаны с количеством субкультурных групп в отдельном государстве, однако молодёжная общественная активность, по крайней мере, имеет возможность обрести социально одобряемую форму. Кроме этого, в начале 2000-х годов сокращается количество поводов для социального молодёжного протеста, который, возможно, и выражается посредством расцвета субкультур – вероятно, это связано с воз-

* Исследование проведено в рамках гранта РГНФ №14-13-31010.

¹⁾ Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодёжной культуры) // Научные ведомости БелГУ (Философия. Социология. Право). – №8(63) 2009.-с. 30-41. – С.30

²⁾ Молодёжь России 2000-2025: развитие человеческого капитала // Доклад специалистов Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС) по заказу Федерального агентства по делам молодежи в 2013 г. (на правах рукописи). – М., 2013. – 187 с. – С.17.

растанием ощущения психологического благополучия, по сравнению с «разгульными» 90-ми, возникает чувство пресыщенности «культурной свободой», вырастает индустрия услуг и развлечений, манящая к себе молодёжь.

Наконец, отметим ещё один фактор, на наш взгляд, имеющий отношение к развитию субкультурных групп – это развитие общества, ориентированного на потребление, в связи с этим – открытие новых возможностей самоидентификации субъекта, причём множественной, игровой самоидентификации, перенос общественной активности в сферу виртуальных технологий, Интернет-пространство, снижение потребности в прямом, непосредственном общении молодых людей между собой, поскольку Интернет-общение оказывается более интересным. Возможно, именно из-за свободы самоидентификации (в Интернет-пространстве), ощутимо проще стало вступать в ролевую игру с социумом, а ведь субкультура, это тоже, в своём роде – форма ролевой игры. Раскрывая явление субкультуры, чаще всего, мы имеем дело со сложным процессом противопоставления молодой личности обществу, причины этого могут быть самые разные. Уйдя с головой в блогосферу, социальные сети, (в виртуальный мир, который можно одинаково охарактеризовать как насыщенным мифами, симулякрами, лживой реальностью, так и документально точным пространством), субъект по-иному ощущает себя в социуме. Вместо действительного протеста, такой субъект в виртуальной реальности может с лёгкостью отказаться от навязанных общественных стереотипов и неприятного общения, заменить их чем-либо другим, а в реальной жизни такой протест уже становится ненужным – в нём нет потребности. Таким образом, стратегия «измени мир», которая была присуща некоторым субкультурам прошлых десятилетий на Западе, заменяется стратегией «огради себя от мира», возможно, реализуемой некоторыми группами в современной России. Возможно поэтому, в российской действительности появляется ряд субкультурных групп, изначально непохожих на предыдущие поколения, с иной психологической направленностью – фрики, дауншифтеры и т.д. При этом, внешне отличить представителя одной субкультурной группы от другой становится всё сложнее, поскольку каждая из субкультур использует широкий семиотический визуальный код.

Общество потребления влияет на мировоззрение юношества, молодёжи и формирует их представления, что сказывается на идейном содержании некоторых субкультурных групп, в частности – хипстеров, о чём речь пойдёт ниже. Здесь мы находим противоречие: изначально любая молодёжная субкультурная группа выступает вразрез с доминирующей культурой, старается противостоять ей, отвоёвывая индивидуальность и право жить как нравится, не в потоке обычных бытовых практик. Каким образом хипстеры вписываются в массовую культуру, адаптируются к ней?

Общество потребления формирует в поведении людей, особенно молодёжи, привычку и тягу к вещам, всему, что может стать объектом потребления. Потребность в вещах становится столь велика, что её трудно удовлетворить только через покупки и пользование различными нужными или бесполезными предметами. Потребность в потреблении обретает не физическое, а ментальное, эмоциональное выражение – потреблять можно визуальные образы, эмоции, впечатления, чувства. В среде молодых людей возникает практика формирования своего имиджа и стиля жизни через высокосовременные технологии, когда образ уже проще создать какими-либо гаджетами, интеллектуальной техникой, нежели необычной одеждой, макияжем, причёской, аксессуарами (например, многие субкультурные группы 90-х репрезентировали «шокирующий» внешний вид – ирокезы, металлические цепи, необычные цвета волос и лица и т.д.). В свою очередь, гаджеты позволяют визуально потреблять широкий круг образов и информации: начиная от ежесекундной констатации происходящего в Твиттере, до потребления себя посредством совершаемого «selfie» (или «себяшка» – см. *Википедию* – фотографирования себя в зеркальных поверхностях с помощью мобильного устройства, когда зачастую, получают открыто непрофессиональные, граничащие с браком, фото) и помещения фотографии в Инстаграм. Один из Интернет-сайтов отмечает, что эта тенденция делать фотографии субъектом самого себя обнаруживает превосходство фотографии перед другими видами информации и разрушение стандартов красоты. Как утверждает автор статьи, появилось несколько разновидностей таких автопортретов – «...*helfie* (фотографии причёсок), *welfie* (фотографии, сделанные во время работы или тренировки), *drelfie* (авто-



портреты, сделанные в нетрезвом виде), *shelfie* и *bookshelfie* (фотографии интерьеров, мебели и книжных полок) и т.д...»³. Таким образом, мы видим активное визуальное потребление как себя самого субъектом, так и многих других, потребление картинки, информации в предельно упрощённом виде. В других Интернет-статьях отмечается что привычка фотографировать себя очень характерна для субкультуры хипстеров, которые считают делом чести иметь при себе дорогую интеллектуальную технику производства фирмы Apple.

Точную картину произошедших изменений в субкультурных группах в своих работах рисуют исследователи В.П. Римский и О.Н. Римская. Авторы отмечают, что современные молодёжные группировки настолько неопределенны в своих границах, что к ним трудно применять традиционное определение «субкультуры», и ссылаясь на работы Е.Л. Омельченко, соглашаются с тем, что рядом с субкультурными группами существуют «имитаторы», а сами субкультуры отличаются от подобных, существовавших ранее⁴. В обществе постмодерна присутствует плюрализм и эклектика субкультур⁵.

На наш взгляд, мода на многие ценности внутри молодёжных групп, даже за последние 10 лет, существенно изменилась. Если в 90-е годы были распространены такие молодёжные субкультуры, как эмо, готы, панки, рэперы, толкиенисты (именно этим явлениям посвящались статьи в прессе и общественное внимание, а иногда – порицание), то теперь чаще всего упоминается о фриках, хипстерах, которые вызывают самый различный спектр эмоций у общества – от улыбки и признания хорошего вкуса, позитивного видения мира у представителей субкультуры, до откровенного негативизма, подозрений в гомосексуальности, обвинения в асоциальности и прожигании жизни. На первый план выходят такие субкультуры, которые в основе своей остаются в пространстве доминирующей массовой культуры, однако вызывают полемику вокруг себя и общественный интерес, и со стороны всё же составляя какое-то единство.

Итак, субкультуры, появившиеся относительно недавно в России уже не имеют такой значительной степени позиции контркультуры по отношению к общей культуре. Доказательством этому может служить субкультура хипстеров (отчасти её «родословную» на Западе можно отсчитывать от хиппи, хипстер – «hip» – от англ. «бедро» – так называли молодых людей, модно одевающихся в узкие брюки, и означает «быть в теме», то есть, «в моде»^{6:7:8}. Хипстерам идейно близки советские стилиаги). Сами представители этой субкультурной группы затрудняются, как правило, причислить себя к этой субкультуре или к какой-либо другой и не предпочитают форму явно организованного сообщества.

Некоторые молодые исследователи (вполне закономерен их интерес к теме молодёжных субкультур), такие, как Дин Вьет Ань⁹, В. Кисленкова¹⁰ прямо указывают на то,

³ См. Пурич М. Игра в селфи – зачем пользователи интернета настойчиво фотографируют себя? [Эл. ресурс]. – Код доступа: <http://www.aif.ru/techno/gadgets/1120396>

⁴ Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодёжных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ (Социология. Философия. Право). – вып. 14. – №20(91) 2010.-с. 70-78. – С. 71-72.

⁵ Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодёжных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ (Социология. Философия. Право). – вып. 14. – №20(91) 2010.-с. 70-78. – С. 76.

⁶ Кисленкова В. Особенности проявления движения хипстеров в контексте социальных изменений // Молодежь и наука XXI века: техника и технологии в сервисе. Сборник научных статей по итогам II Всероссийской научно-практической конференции студентов, магистрантов и аспирантов (22-25 апреля 2013 г.). Том II. – СПб.: Изд-во СПбГУ-СЭ, 2013. – 317 с.-С. 31-32.

⁷ Габур В.С. Субкультура хипстеров в аспекте антропологической проблематики современной массовой культуры // В мире научных открытий.-№11.5(23).- 2011.- С.1465.

⁸ Чибисова О. В. От хиппи до хипстеров: эволюция контркультуры // Вестник вгу. Серия: лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2010.-№ 2.- С.225-228.

⁹ Дин Вьет Ань Демонстративное потребление и коммерческий потенциал субкультур на примере молодёжной субкультуры «хипстеры» / Дин Вьет Ань // Глобальні та локальні проблеми соціально-економічного розвитку: нові виклики та рішення : тези доповідей Всеукр. наук.-практ. конф. студентів, аспірантів і молодих учених, 6-7 квітня 2012 р. / М-во освіти і науки, молоді та спорту України, Харків. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Х. : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2012.

¹⁰ Кисленкова В. Особенности проявления движения хипстеров в контексте социальных изменений // Молодежь и наука XXI века: техника и технологии в сервисе. Сборник научных статей по итогам

что движение хипстеров подвергается сильному влиянию общества потребления. Ряд авторов указывает, что хипстеры ведут свою историю не от хиппи, а от битников¹¹. При этом, как указывает Л.П. Пендюрина, битники выступали против буржуазного общества¹². То есть, на ранних этапах своего развития, эта субкультура имела совершенно другие, противоположные сегодняшним, ценности. Например, битники – т.н. «разбитое поколение» послевоенных людей – не ставили во главу угла стильную одежду и вещи от известных брендов.

В России явление хипстеров получило совершенно свою окраску, и в современных российских хипстерах чрезвычайно сложно увидеть их вероятных предшественников (повторюсь, что на эту роль подходят только стилиаги, которые, однако, были не первой субкультурной группой в СССР – по мнению Л.П. Пендюриной первыми были Клубы самодельной песни – КСП¹³). Российские хипстеры, скорее, относятся к среднему классу, они из благополучных семей (иногда с достатком выше среднего) и в их поведении, внешнем виде присутствует налёт буржуазности, как правило, они имеют высшее образование или только получают его – в основном, в области культуры и искусства, образуя и занимая нишу «свободных» профессий. Рассуждая о хипстерах, А.С. Фикс утверждает, что они не выходцы из маргинальных слоёв общества, у них есть множество подражателей – позёров¹⁴ (может быть потому, что образ хипстера несёт ощущение чрезвычайноного благополучия и позитива?). Далее автор раскрывает интересную философию субкультуры хипстеров, обнаруживая уязвимые её стороны: большую роль в жизни хипстеров играют бренды, каждый предствитель этого направления является симулякром по отношению к другому, поскольку сложно создать индивидуальный образ; и если выделиться из всего общества удаётся, то сами хипстеру образуют однородную, одинаковую массу. При этом хипстеры отказываются определяться как таковыми. Процитируем: «...это идентификация посредством отказа от идентификации. То есть, хипстер – категория внешняя по отношению к самим хипстерам, которая используется окружающими для маркирования конкретного субъекта, которого, по их мнению, на основании ряда субъективных причин можно отнести к хипстерам. Из этого следует, что тот, кто называет себя хипстером – таковым не является, таким является только тот, кто был так обозначен окружающими...»¹⁵. Таким образом, мы видим, что хипстером может быть тот, кто занимается потреблением визуального семиотического кода, очевидного окружающих, сторонних людей (поэтому так сложно в этой субкультуре отличить подражателей от истинных приверженцев хипстерства). При этом мера такого потребления (использования) может быть разной – молодого человека можно ошибочно причислить к хипстеру только увидев на нём узкие цветные брюки, в сочетании с улыбкой на лице или проколотым ухом. Интересно, что эта неопределённая ситуация выливается в то, что сами хипстеры начинают угадывать, насколько они хипстеры, вместо того, чтобы опреде-

II Всероссийской научно-практической конференции студентов, магистрантов и аспирантов (22-25 апреля 2013 г.). Том II. – СПб.: Изд-во СПбГУ-СЭ, 2013. – 317 с.-С. 34

¹¹ Кузьмина В.А. Психоделическое искусство: между архаикой и современностью / В.А. Кузьмина. – М.: Государственный институт искусствознания.-20013.-204с.-С. 32

¹² Пендюрина Л.П. Молодёжные субкультуры в России // Социальная работа на постсоветском пространстве. Материалы Первой научно-практической конференции / Под. ред. Е.П. Агапова. – Ростов-на-Дону.: Центр универсальной полиграфии. – 2012.-93с.- С.43

¹³ Пендюрина Л.П. Молодёжные субкультуры в России // Социальная работа на постсоветском пространстве. Материалы Первой научно-практической конференции / Под. ред. Е.П. Агапова. – Ростов-на-Дону.: Центр универсальной полиграфии. – 2012.-93с.-С. 43

¹⁴ Фикс А.С. To be or to be hip // Человек в мире. Мир в человеке: актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии: Материалы XV Международной научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых учёных (29-30 ноября 2012г.). Раздел II. Социологические и политологические исследования / Пермский государственный национально-исследовательский университет. – Пермь.- 2012. – 202с. – С.163

¹⁵ Фикс А.С. To be or to be hip // Человек в мире. Мир в человеке: актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии: Материалы XV Международной научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых учёных (29-30 ноября 2012г.). Раздел II. Социологические и политологические исследования / Пермский государственный национально-исследовательский университет. – Пермь.- 2012. – 202с. – С.164



лять самим, кто может быть причислен в их группу, кто может называться истинным хипстером. В сети Интернет присутствует забавный «Хипстер-тест 2.0», который позволяет определить насколько каждый зашедший на страницу является хипстером (в процентном отношении)¹⁶. (Мой личный рекорд – 51% «хипстеризма» – немного больше, чем ожидалось для кандидата философских наук). В заключении теста выдаётся результат, появляется приглашение присоединиться к проекту, привлечь друзей и высвечивается фраза: «Более 400 000 человек прошло через хипстертест и ты – один из них» – масштабы впечатляют.

Таким образом, утверждается идея *«немного хипстера есть в каждом из нас»*, но тогда возможен и тезис *«в ком-то может быть больше хипстера, чем в самом хипстере»* – чрезвычайно абсурдная ситуация, всё-таки позволяющая сохранить свободу самоопределения за субъектом. Приведём здесь также мнение, что субкультура является возможностью сохранить человеком свою идентичность¹⁷.

Как отмечает О.Н. Римская, В.П. Римский, молодёжные субкультуры обладают специфическим семиотическим пространством, специфическим субкультурным кодом¹⁸. Традиционные семиотические коды подвержены регенерации и реконструкции в ситуации постмодерна и глобализации¹⁹. На наш взгляд, используемый семиотический код субкультурной группы будет тем более хорошо различим и интерпретирован, чем больше он будет использоваться, и чем больше эта группа будет осуществлять визуальное потребление (использование, присвоение, демонстрацию объектов). Если поискать описание внешнего облика хипстера, то чаще всего указываются следующие вещи, практически обязательные для представителя этой молодёжной субкультурной группы: блокнот Молескин – (в новой истории такие блокноты стали изготавливаться итальянской фирмой "Modo&Modo", затем стали выпускаться разными фирмами, однако остались дороги в цене, качественно выполнены. Главные отличительные черты – фиксация страниц и карандаша с помощью резинки, на обложке – яркие принты, скруглённые углы, желтоватые страницы хорошего качества, внутренний карман, закладка; сами блокноты насчитывают чуть ли не 200-летнюю историю, были использованы известными людьми), очки Ray-Ban Wayfarer (в просторечье «вайфаеры») фотоаппарат, возможно очень дорогой и современный, или очень старый, под фотоплёнку. Часто фотоаппарат называется "ломограф". "Интерфакс" поясняет, что это *«...Страшно модный плёночный пластмассовый фотоаппарат, который работает по принципу «сними то, не знаю что»*. *Обустроен примочками вроде девяти объективов, фишая или цветной вспышки. Хипстеры кичатся тем, что большинство ломокамер сделаны под дорожную среднеформатную плёнку 120 мм, в катушке которой обычно всего 16 кадров, что автоматически делает полученные фотографии предметом искусства. Они любят фотографировать себя, свои кеды, своих друзей в кедах и «арт-объекты» вроде стоящих на подоконнике кедов, рядом с которыми лежат очки в толстой оправе и Moleskine...»*²⁰. Они носят узкие цветные брюки, кеды, майки или клетчатые рубашки, иногда – футболки Генри Холланда, шарфы, небольшие шляпы (реже – бейсболки), украшают себя различной бижутерией. Представители субкультуры демонстрируют лёгкое презрение к этикету (отсутствие мужских носков носок под брюками и обувь на голую ногу пошатывает одно из самых строгих правил этикета). При этом, хипстеры выдают себя за интеллектуалов и ценителей высокой культуры, артхаусного кино, на деле могут не так много знать и не очень разбираться в вопросах культуры и искусства.

¹⁶ См. электронный адрес: <http://hipstertest.ru/>

¹⁷ Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодёжных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ (Социология. Философия. Право). – вып. 14. – №20(91) 2010.-с. 70-78. – С. 77

¹⁸ Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодёжных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ (Социология. Философия. Право). – вып. 14. – №20(91) 2010.-с. 70-78. – С. 76

¹⁹ Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодёжных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ (Социология. Философия. Право). – вып. 14. – №20(91) 2010.-с. 70-78. – С. 76

²⁰ См. : <http://www.interfax.by/article/58480>

"Сайт для людей", в статье "Кто такие хипстеры утверждает, что "... Они терпеть не могут бренды (из-за принципиального нонконформизма), потому, что, по сути, продукт, приобретающий статус бренда, превращается в товар широкого потребления. Дорогое – это далеко не показатель элитарности. В современном информационном обществе признак элитарности – глубина информации и ее редкость. Этот принцип переносится хипстерами отчасти на одежду (склонность к винтажным и комфортным вещам, которых ни у кого нет) и на образ жизни в целом..."²¹. Далее сайт отмечает, что хипстеры предпочитают сигареты «Gitanes» и указывает ещё на один "визуальный" признак хипстера: "...Любимый жест хипстера – фейлспалм; это когда рукой закрывают глаза. Что означает жест и зачем применяется? Означает экзистенциальную брезгливость (что-то вроде: как надоело это пошлое бескультурное бытие, глаза бы мои не видели!). Зачем применяется? Ну, наверное, чтобы заявить о своей причастности к интернет-культуре. Хипстеры аполитичны и свято блюдут нонконформизм (спаси Господь идти в ногу со всеми и интересоваться политикой: политика – это вульгарно!)..."²².

В подтверждение этой статьи вторит "Википедия": "...Time с иронией пишет: «Свитер, перешедший к вам от бабушки, очки в стиле Боба Дилана плюс бриджи из джинсовой ткани, кеды „Converse“ и банка „Pabst“ – бам, вот вам и хипстер». В активно обсуждаемой статье «Форма без содержания: кто такие хипстеры?», размещённой на портале «Интерфакс», приводятся «атрибуты обычного хипстера»: «скинни», майка с принтом, кеды «Конверс», пленочный зеркальный фотоаппарат, блокнот «Молескин», iPhone и т. д. В ней же автор обвиняет инди-кидов в «потере личности и замене её на вещи, аксессуары и модные тренды», «неспособности создавать, придумывать, изобретать»²³.

Помимо этого, хипстеры, как правило имеют свои страницы в крупных, известных и раскрученных социальных сетях и на сайтах, ведут свой блог: «Живой журнал», «ВКонтакте», Flickr, Facebook, Twitter, что также демонстрирует потребление брендов, публичность, визуальное потребление.

Мы опять сталкиваемся с противоречием: потребление брендов и при этом манифестация того, что бренды принципиально неважны, неприязнь к обыденности и невозможность что-то предложить – только отрицание. Именно для общества потребления важны бренды, статус субъекта, ими формируемый. Вероятно, эту ситуацию можно объяснить тем, что субкультура всё же охраняет свои границы от полного слияния с массовой культурой, с обществом потребления, от возможности раствориться в нём; обратные утверждения привели бы к тому, что субкультурная группа ничем бы не отличалась от других групп, использующих образ благополучных людей (мажоры, "гламурные чики", iМаньяки и т.д.). Хипстеры, как субкультура, имеет мало базовых идей, содержания, повернута больше "на форму", репрезентирует лёгкость бытия и позитивное видение мира – в контексте общества потребления – ожидаемые вещи.

Рассмотрев явление хипстеров подробнее, можно понять почему они оказались в пространстве культуры общества потребления. Изначально, это общество создано буржуазным классом в Европе и Америке, для которого была выгодна идеология потребления, позволяющая получать большие доходы. Современные хипстеры представляют собой образ буржуазии в новом формате: это довольно обеспеченная молодёжь, которая может себе позволить не думать о черновой работе и постоянном заработке и сконцентрироваться на проживании своей юности, носить модные вещи и использовать высокие технологии. Эксплуатируя образ интеллектуалов, хипстеры разделяют идею о том, что именно интеллектуальные элиты будут, впоследствии, находится всё в более выгодном положении, имея возможность управлять «судьбами мира». Их нежелание выполнять работу более сложную, чем использование информационных технологий и свободный заработок в сфере культуры и искусства, стремление вести «богемный», «светский» образ

²¹ Кто такие хипстеры? // Сайт для людей [Эл. ресурс]. – Код доступа: <http://setadra.ru/2012/09/kto-takie-xipstery/>

²² Там же

²³ См.: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D5%E8%EF%F1%F2%E5%F0%FB>



жизни выдаёт в них праздный класс. В этом они родственны стилиягам, которые так порицались в советское время не только за внешний вид, но главным образом за праздность, которую как раз и выдавала манера одеваться. Это обстоятельство интересно на фоне многочисленных исследований, (например, как указывает Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. – в работах Т. Роззака, Ч. Рейча, Д. Йингера, Г. Дэвиса, Л. Хаузера) которые свидетельствуют о противопоставлении молодёжных субкультур своих идей идеям капиталистического общества²⁴. Для молодёжи интересна игра в безграничную свободу, именно поэтому, в среде субкультурных групп, поддерживается условие нарочитой декларации благополучия и хорошего вкуса при условии свободы от пошлости буржуазной жизни.

Существует ещё ряд современных молодёжных субкультур, которые активно используют визуальное потребление при ситуации развития в русле массовой культуры общества потребления. Часть этих субкультур недостаточно описана, часть не признается, часть только формируется. Среди таких субкультур можно назвать: "ванильки" (гламурный стиль, чувствительность, которая роднит их с субкультурой эмо, детскость в облике, беззащитность, женственность на грани инфантилизма, романтичность и т.д.), «анимешники» (среди них существует потребительская практика использования образа реально живущего человека – перенесение его в аниме – так называемый «косплей»), мажоры, группы молодёжи, про которых можно сказать "сделаны в СССР" – те юноши и девушки которые активно используют семиотические коды из советского прошлого нашей страны, декларируя всё тот же позитив, интеллигентность, некоторую старомодность, ностальгию и т.д. Вышеназванные субкультуры точно также потребляют визуальные символы, вкладывая в них свой, отличный от первоначального смысл, в значительной степени устроенные на базе визуальных семиотических кодов и зависимы от них. Эта зависимость может даже препятствовать развитию субкультуры. Например, эстетика аниме значительно не может измениться, и взрослеющее поколение будет вынуждено искать что-то другое, а советские семиотические коды ограничены памятью – значительная часть представителей этой субкультурной группы родились в Перестройку и плохо помнят советские времена, следовательно им неоткуда черпать вдохновение. Набор визуальных образов ограничен: красный цвет, серп и молот (сейчас – символы студенческого лозунга «Коси и забивай»), Советский герб, какие – либо крылатые фразы из плакатов и кино (так лозунг «Back in USSR» – «Назад в СССР» – возник из одноимённого названия песни группы Beatles, которая в свою очередь явилась породией на песню Чака Берри «Back in the USA»²⁵), Олимпийский медведь-талисман (Олимпиада-80), персонажи советских мультфильмов, портреты Гагарина, а возможно – и революционера Че Гевары – то есть то, что известно почти каждому человеку, и является смешанным образом эпохи (ведь образ Ю. Гагарина и герои мультфильма «Ну, погоди» относятся к разным десятилетиям). Молодёжная группа чувствуя в советских образах множество позитива (который легко переходит в стеб), эксплуатирует ряд образов советского времени, но если это обретает несерьёзную форму, вскоре всё становится неинтересным. Эту субкультурную группу следует отличать от любителей истории, которые интересуются не только Советским Союзом, но и другими странами.

Данная субкультура поддерживает своё существование, в основном в пространстве Интернета, обсуждая советскую действительность (в основном, касающуюся бытовых условий жизни), выкладывая фотографии, обмениваясь вещами или просто покупая раритетные вещи, коллекционируя. Эти практики выражают общие ностальгические настроения в российском обществе, поиск истории, чего-то настоящего, глубинного. Словно руководствуясь этими настроениями общество потребления, коммерция, бизнес подлаживаются под ситуацию, как бы выполняя социальный заказ. Продаются вещи советского времени, «раскручиваются» различные истории, снимаются байопики, впрочем,

²⁴ Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодёжной культуры) // Научные ведомости БелГУ (Философия. Социология. Право). – №8(63) 2009.-с. 30-41. – С.31

²⁵ Источник: http://www.amalgam-lab.com/songs/b/beatles/back_in_the_ussr.html#ixzz364AbBAaV,

http://www.amalgam-lab.com/songs/b/beatles/back_in_the_ussr.html#ixzz364AbBAaV

обладающие хорошим патриотическим зарядом и качеством в целом («Гагарин», «Высоцкий. Спасибо что живой», «Легенда №17» и т.д.), открываются кафе в советском стиле (они могут называться столовыми, как например, «Столовая №1» в ГУМе, г. Москва, или «Столовая №1» – Санкт-Петербург, где, правда, советский компонент не выражен), был открыт Музей для любителей советского времени (г. Москва). Поражает исключительное правдоподобие «советской столовой» в интерьере ГУМа: даже блюда приготовлены очень точно, но на стенах, в интерьере, видна всё та же ирония постмодерна: специально подобраны забавные плакаты, часть из которых, возможно, нарисована недавно («*Во благо всего мира пей стакан кефира*», «*Лучшая диета – сочная котлета*», «*Дамочка, внимание! Соблюдай режим питания!*»), на полках видны «бабушкины запасы» – трёхлитровые банки огурцов и ягод. Эта ирония появляется по закону неожиданного, абсурдного: субъект в пространстве современности не готов к таким прямым обращением, руководствам, почти инструкциям, к тому же сделанных сразу для всех равнозначно, через искусство плаката. Напротив, он привык ощущать незыблемые границы индивидуальности, и может быть поэтому искусство плаката так веселит молодёжь, что появляется масса сайтов, содержащих предложение купить отпечатанный плакат, поместить его на футболку или просто скачать. Для современной молодёжи не созданы чёткие механизмы взросления, период детства феноменально растягивается, и обращение плаката к субъекту как к взрослому, мыслящему человеку наталкивается на защитную иронию, переименование смысла, пародирование и стёб. Сама же субкультура способна затянуть период детскости, способствовать инфантилизму и отодвиганию реальности.

Визуальное потребление присутствует в субкультуре готов, в некоторых ответвлениях этой субкультуры, которые увлекаются романтичностью смерти и смешивают готику с гламуром. Здесь основным объектом потребления являются негативные эмоции и смерть; при этом явление смерти возможно потребить, зачастую, только визуально. В потребляемых образах угадывается либо болезненность (бледный цвет лица, худая фигура), либо принадлежность магическому, таинственному (непонятные знаки, символы, чёрный цвет), демонстрация эмоций и черт характера (замкнутости, мрачности).

Если говорить о региональном аспекте молодёжных субкультур в пространстве общества потребления, то здесь, как отмечают некоторые блогеры, присутствует интересная ситуация²⁶. Представители субкультурных групп растворяются в пространстве города, ничем не выделяясь из толпы, как будто не желая это делать. Речь идёт о г. Белгороде, причём 29 ноября 2012г. прошёл городской фестиваль молодёжных субкультур «Наше поколение» на базе Белгородского Дворца детского творчества²⁷. При этом, любая молодёжная субкультура, потенциально, способна объединить жителя провинции и жителя столицы, хотя бы одинаковым визуальным кодом, ведь именно здесь находится точка болезненного ощущения отставания провинциала от более «счастливого» столичного жителя.

В заключении мы вынуждены отметить, что позитивное видение мира объединяет многие молодёжные субкультуры и указывает на идеологическую связь их с обществом потребления. Известно, что субкультурные группы часто противопоставляют себя общественной культуре, а иногда существуют как альтернативная культурная реальность. Однако, в современном обществе, которое часто называют обществом потребления, существует ряд субкультур, которые в полной мере остаются включёнными в общественную культуру, в весь масштаб культурных практик, которые разделяет большинство людей, живущих в обществе потребления. Молодёжные субкультуры перестают быть контркультурами по отношению к общественной культуре, перестают противостоять ей (как минимум) или включаются в пространство массовой культуры (как максимум). Наиболее это характерно для субкультуры хипстеров, которая является субкультурой для среднего класса в России. Если в 90-е годы субкультурные группы только формировались и пробовали самовыражаться, в «ранние» 2000 – конкурировали между собой, то сейчас остаётся немного таких субкультур, которые способны привлечь и заинтересовать значительную

²⁶ См. например livejournal Никиты Егорова по адресу: <http://jivaturik.livejournal.com/6913.html>

²⁷ См. сайт Управления образования администрации г. Белгорода: <http://www.beluo.ru/home/857-festival-subkultur>



часть молодёжи через протест и борьбу. Субкультура хипстеров является чрезвычайно привлекательной из-за строгого внимания к эстетике, форме, внешнему виду, некоторой старомодности и интеллектуализации явлений реальности, броскости, но в то же время некоторой гибкости во внешней оценке, позитиву, привязанности к гаджетам (технические новинки противоречиво сочетаются со старомодностью), а также внешней буржуазной благополучности, аккуратности.

Список литературы

1. Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодёжной культуры) // Научные ведомости БелГУ (Философия. Социология. Право). – №8(63) 2009.-с. 30-41. – С.30
2. Молодёжь России 2000-2025: развитие человеческого капитала // Доклад специалистов Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС) по заказу Федерального агентства по делам молодёжи в 2013 г. (на правах рукописи). – М.-2013.- 187 с. – С.17
3. Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Статья 4. Конфигурации молодёжных субкультур в пространстве российского региона // Научные ведомости БелГУ (Социология. Философия. Право). – вып. 14. – №20(91) 2010.-с. 70-78. – С. 71-72
4. Кисленкова В. Особенности проявления движения хипстеров в контексте социальных изменений // Молодёжь и наука XXI века: техника и технологии в сервисе. Сборник научных статей по итогам II Всероссийской научно-практической конференции студентов, магистрантов и аспирантов (22-25 апреля 2013 г.). Том II. – СПб.: Изд-во СПбГУ-СЭ, 2013. – 317 с.-С. 31-32
5. Габур В.С. Субкультура хипстеров в аспекте антропологической проблематики современной массовой культуры // В мире научных открытий.-№11.5(23).- 2011.– С.1465
6. Чибисова О. В. От хиппи до хипстеров: эволюция контркультуры // Вестник вгу. Серия: лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2010.-№ 2.- С.225-228
7. День Вьет Ань Демонстративное потребление и коммерческий потенциал субкультур на примере молодёжной субкультуры «хипстеры» / День Вьет Ань // Глобальні та локальні проблеми соціально-економічного розвитку: нові виклики та рішення : тези доповідей Всеукр. наук.-практ. конф. студентів, аспірантів і молодих учених, 6-7 квітня 2012 р. / М-во освіти і науки, молоді та спорту України, Харків. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. – Х. : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2012.
8. Кузьмина В.А. Психоделическое искусство: между архаикой и современностью / В.А. Кузьмина. – М.: Государственный институт искусствознания.-20013.-204с.-С. 32
9. Пендюрина Л.П. Молодёжные субкультуры в России // Социальная работа на постсоветском пространстве. Материалы Первой научно-практической конференции / Под. ред. Е.П. Агапова. – Ростов-на-Дону.: Центр универсальной полиграфии. – 2012.-93с.- С.43
10. Фикс А.С. To be or to be hip // Человек в мире. Мир в человеке: актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии: Материалы XV Международной научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых учёных (29-30 ноября 2012г.). Раздел II. Социологические и политологические исследования / Пермский государственный национально-исследовательский университет. – Пермь.- 2012. – 202с. – С.163

SUBCULTURES IN THE CONTEMPORARY RUSSIA AND VISUAL CONSUMPTION: A REGIONAL ASPECT

M.V. NOVAK¹⁾
M.A. IGNATOV

*Belgorod state institute
of arts and culture*

¹⁾*e-mail: novakmargari-
ta@yandex.ru*

²⁾*e-mail: ignatovmikle
@mail.ru*

The article discusses youth subcultures typical for Russia's 2000s. The authors focus on hipsters subculture. It claims that this subculture is under the consumerist impact. The paper observes the examples of visual consumption of objects which are treated as status ones in mass culture. It contradicts to casual practices of any other subcultural group which tends to distinguish itself from the domination culture.

Key words: subculture, hipsters, consumer society, semiotic code.

УДК 130.2

МУЗЫКАЛЬНАЯ МИФОЛОГЕМА «ВОЛШЕБНАЯ ФЛЕЙТА» В.А.МОЦАРТА КАК ПРЕДТЕЧА СИНТЕЗА СЕМИОТИЧЕСКИХ СИСТЕМ МИФА И МУЗЫКИ В РОМАНТИЗМЕ

А.В. КУЗНЕЦОВА*Белгородский
государственный
национальный
исследовательский
университет**e-mail: ludvig_14@mail.ru*

В статье рассматривается диалог «ценностного центра» личности с ценностным миром музыки на основе общечеловеческих ценностей. Таким образом, аксиологическое ядро музыки означает эссенцию общечеловеческих ценностей, присутствующих в музыкальном искусстве. Программность музыкального произведения, позволяющая реализовывать конструкцию сюжетов, обнаруживает полиморфный алгоритм, опосредованный индивидуальностью автора, вызывая личные ассоциации слушателя в осознанной выборке реминисценций индивидуальной жизни. Вместе с тем, музыка и миф, рассматриваемые автором как семиотические системы, являясь категориями эстетического и религиозно-мистического сознания, посредством мифологем обуславливают специфику формирования воспитательных и созидательных характерных черт.

Ключевые слова: музыкальная мифологема, музыка, миф, волшебная флейта, синтез, семиотическая система.

Одним из универсальных обобщений разнопланового человеческого знания с помощью идей чрезвычайно общего значения относят по праву немецкий романтизм¹, с необходимостью обуславливающий субъективные смыслообразующие составляющие бытия-существования человека. Вместе с тем, для выявления особенностей текстовой гиперструктуры из музыкального гипертекста, требуется оперирование детальной информацией по творчеству композитора. А оно включает практически все аспекты его деятельности. Употребление автором в данной статье термина «мифологема» обусловлено выражением основных идей космогонического мифа, представленного в либретто «Волшебной флейты» В.А. Моцарта и мифа «Кольцо нибелунга» Р. Вагнера для обозначения устойчивого и повторяющегося конструкта, обобщенно отражающего действительность в виде чувственно конкретной персонификации, и его сознательного использования В.А. Моцартом и Р. Вагнером в данных произведениях. При этом как «Кольцо нибелунга», так и «Волшебная флейта» выступают и как личностный конструкт, используемый в качестве когнитивного шаблона. В этом смысле, мифологема как единица мифологического мышления есть образ как субъективная представленность предметов окружающего мира. Такой образ обусловлен гипотетическими конструктами и обладает для культурного человека целостностью, содержащей устойчивый комплекс определенных черт. Это позволяет говорить с культурологических позиций и о мифологемном мышлении в принципе.

Смыслообразующими компонентами содержательного ядра «Волшебной флейты» В.А.Моцарта являются ценности человеческого духа. Символические структуры, посредством которых объясняется сходство строения и воздействие мифа и музыки на человека анализируются в объективном, независимом от психики, аспекте их существования. Подобное соответствие впервые осмысливается романтиками.

Таким образом, романтические тенденции в музыкальном языке В. А. Моцарта очевидны. Специфика интенциональной формы философско-романтического концепта как основной идеи нового самосознания В. А. Моцарта выявляется путем «декодировки» либретто «Волшебной флейты» через призму трактовок египетских мифов как масонских аллюзий. Рассматривается диалог «ценностного центра» личности с ценностным миром музыки на основе общечеловеческих ценностей. Таким образом, аксиологическое ядро

¹ См.: Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецких романтиков / Сост., пер., вступ. Статья и коммент. А.В. Михайлова. – М.: Искусство, 1986. – С. 7–43.



музыки означает эссенцию общечеловеческих ценностей, присутствующих в музыкальном искусстве. Программность музыкального произведения, позволяющая реализовывать конструкцию сюжетов, обнаруживает полиморфный алгоритм, опосредованный индивидуальностью автора, вызывая личные ассоциации слушателя в осознанной выборке реминисценций индивидуального опыта. Очевидно, что базовая интенциональная форма постижения мифа и музыки способна оказывать влияние на другие возможные интенции постижения в отдельных культурных феноменах.

В XVIII веке существовало явление, которое для многих людей той эпохи, деятелей науки, искусства стало источником, резервуаром, эссенцией новой мифологии. Это масонство XVIII века, которое многие зарубежные исследователи тесно связывают с Просвещением, видя в нем отражение одной из форм просветительского мировоззрения. Как известно, древний миф синкретичен, он отражает целостный образ мира в представлении человека. В дальнейшем из мифологии вычлениются религия, искусство, литература, наука, политическая идеология, в которых удерживаются переосмысленные и трансформированные мифологические модели. Обратный процесс мы наблюдаем в масонстве, в котором объединились и определенная идеология (прежде всего, просветительская), и наука, и искусство, и культурная деятельность (также просветительского типа), и новая религия – религия жизни, имеющая свою сакральную сердцевину, свои ритуалы, свои тайны. Направленность на жизнь, на повседневное существование была особенно притягательной, и может быть, это послужило одной из причин столь широкого распространения масонства в европейских странах. Но у лучших людей эпохи, которые были затронуты масонским движением, существовало представление об «идеальном» масонстве.

«Волшебная флейта» В.А. Моцарта четко следует конструкции космогонического мифа о строении мироздания и месте человека в нем как культурного героя, который должен восстановить нарушенное равновесие и вернуть как гармонию мира, так и гармонию в мире. В соответствии с этой основной посылкой в ней повествуется о наставниках (Царица Ночи и Зарастро), героях («священная пара» – Тамино и Памина), трикстерах – комических «двойниках» героев (Папагено, Папагена, Моностагос), о Силах ночи (Тьма – три Раба, Рассвет – три Мальчика, Сумерки – три дамы), далее – о Стражах Врат (Жрецы, Воины), о Преисподнем мире (Хаос – Дракон, Огонь – вода), о Лоне мира (Пещера). В сюжете оперы присутствуют типичные мифологические мотивы – змеборчество, испытание героя молчанием, прохождение через огонь и воду и т. д. Все персонажи двойственны. Каждый герой имеет своего «трикстера»: Зарастро – Моностагоса, Тамино – Папагено, Памина – Папагену, Царица Ночи – Старуху, три Жреца/Воина – трое Рабов; три Дамы – трое Мальчиков. Параллельно развиваются два пласта: экзотерический и эзотерический. Четыре героя, четыре утроенные свиты. Мифологической структурой сюжета объясняются пресловутые противоречия и «несуразности» либретто «Волшебной флейты», которое подвергалось многочисленным нападкам и критике. Вместе с тем, мифологические мотивы в опере обнаруживают некоторую соподчиненность, поскольку они привнесены в либретто из современных (для XVIII века) трактовок египетских мифов. В частности, это связано с одним из источников либретто, – это роман французского писателя Ж. Террасона «Сетос, рассказ или действительность, извлеченная из занимательной истории Древнего Египта, переведенная по греческой рукописи» (1731). Этот роман был одной из самых популярных книг в разных странах в то время. Симптоматично содержание романа. Рукопись его якобы была создана на рубеже I и II столетий после Рождества Христова, в Золотой век античности. Герой романа Сетос жил за столетие до Троянской войны в эпоху расцвета Египта, он встречался с Орфеем, который незадолго до него также проходил обряд посвящения в Мемфисе – вполне мифологический сюжет! Как видно, подобные египетские реалии, которые присутствуют и в опере, представляют собой масонские аллюзии, так как известно, что во многих ложах использовались египетские ритуалы. Кроме того, утверждается, что Моцарт не только был убежденным масоном, но и воспринял масонство как новый способ существования, возможность цельного бытия на основе этических постулатов. Таким образом, в музыке он не просто отражал масонские идеи, но они стали сутью его нового самосознания. В «Волшебной флейте» и почти одновременно – в ином оперном жанре – в «Милосердии Тита» он создал утопический идеал справедливого мироустройства, своего рода мифологическую модель «Золотого века». Эта «тема высшего порядка» – сфера Зарастро и жрецов – то, что зарубежные



исследователи называют «Humanitätsstil». В музыкальном языке это, прежде всего, сакральная тональность Ми-бемоль мажор и находящиеся в тесной связи с ней до минор и До мажор, в гармонии и в мелодии – сочетание хоральности и песенности. Эти знаки («тон Зарастро») появляются в первую очередь в масонских сочинениях, далее – в операх, причем созданных как до «Волшебной флейты», так и после («Идоменей», «Тит»). В последнее десятилетие жизни В.А.Моцарт создал около тридцати произведений в Ми-бемоль мажоре. А ведь есть еще медленные части, в которых могут встретиться эти тональности! Три тональности – Ми-бемоль мажор, до минор и До мажор (к ним нередко примыкает Ля-бемоль мажор как тональность, близко родственная Ми-бемоль мажору, подчас его заменяющая) – обладают определенной семантикой. Об этом свидетельствуют, например, стабильные тональные планы медленных частей некоторых сочинений Моцарта. В следующей схеме приведены тональные планы некоторых (медленных и иногда финальных) частей, причем сопряжение трех звеньев варьируется в зависимости от главной тональности.

Клавирный концерт К. 482, ч. II	c – As – C – c
Клавирный концерт К. 491, ч. II	Es – c – As – Es
ч. III	c – As – C – c
Трио для фортепиано, скрипки (кларнета) и альты К.498,ч.III	Es – c – As – Es
Клавирная соната К. 570, ч. II	Es – c – As – Es

Во всех случаях это форма рондо (в финале до-минорного концерта рондообразная планировка вариаций). Наиболее насыщены комплексом «Волшебной флейты» сочинения для духовых или те, в которых духовые играют важную роль. Это тоже не случайно, учитывая символическое значение духовых инструментов в масонских ритуалах (что отразилось и в «Волшебной флейте»). Например, начало Финала «Волшебной флейты» (№21, вступительное *Andante*)- тональность Ми-бемоль мажор, в мелодии и гармонии – все признаки *Humanitätsstil*, в инструментовке – парный состав кларнетов фаготов, валторн in Es. Сравним этот пример с центральным эпизодом финала Клавирного концерта Es-dur К.482 (форма рондо-сонаты), выделенным темпом (*Andante cantabile*) – почти как жанровая цитата: менуэт и одновременно воплощение комплекса «Волшебной флейты». Хотя здесь не Es-dur, а заменяющий его As-dur, и нет «буквальной» интонационной близости, но общий «дух музыки» и, что очень важно, та же инструментовка объединяют эти фрагменты. И не случайно этот эпизод отражается в коде Концерта (тянущиеся, как у органа, аккорды деревянных духовых). Как «Волшебная флейта» для Моцарта и его современников была утопической мифологемой, так позднее такой мифологемой стало само имя Моцарта, его воображаемый образ, его музыка как воплощение этого идеального образа.

Романтические представления о человеке вытекают из учения немецких классиков о «моральном» и «эстетическом» человеке – «человеке культуры», т.е. воспитанном человеке, соединившим в своей деятельности в гармоничных пропорциях природное и духовное начала, необходимость и свободу, волю (разум) и рассуждение (познание), прозревающий в самой природе воплощенность божественного начала в форме красоты и возвышенного, единство эстетического и морального начал.

По внешней канве «Кольцо нибелунга» – это попытка свести воедино всю северогерманскую мифологию, выявить ее художественно-образный смысл. Помимо общедоступного содержания традиционной оперы, в «Кольце нибелунга», безусловно, осуществлен еще и принцип предельно обобщенной формы, обуславливающий сюжет не о мелочах бытовой жизни, а всей человеческой жизни, взятой целиком. По Вагнеру, это значило, что подлинное художественное произведение всегда есть произведение мифологическое². Таким образом, в произведении Вагнера происходит слияние поэзии с музыкой посредством использования лейтмотивов, когда каждая идея, и каждый поэтический образ тут же специфически организованы при помощи музыкального мотива (мотив копья Вотана, мотив меча и другие мотивы общим числом более девяноста). Несмотря на то, что лейтмотивы встречаются у многих композиторов и помимо Вагнера, в этом процессе

² См.: Кузнецова А.В. Миф и музыка в позднем немецком Романтизме (на примере тетралогии Р. Вагнера «Кольцо Нибелунга»). – Белгород: ИПЦ «ПОЛИТЕРРА». – 2013. – 171 с.



мы по праву отводим ему исключительное место как подлинному создателю и теоретическому обоснователю системы лейтмотивов, которые в «Кольце нибелунга» и «Парсифале» достигают предельного развития, насыщая своими элементами всю музыкальную ткань произведений. Метаморфозность лейтмотивов Вагнера позволяет взаимозаменять персонажей вагнеровского мифа, а предельная качественная определенность, воплощенная в имени, оборачивается предельной качественной изменчивостью, вплоть до перехода в противоположность. Вместе с тем, выявленные повторы на всех уровнях произведения не являются буквальными, они оборачиваются либо усилением, либо изменением и переосмыслением ситуаций, то есть, по существу, являются мнимыми, – приемом, с помощью которого выполняется функция выявления слоистой структуры мифа. Нарращивание ассоциаций, сближение образов, обремененность многими смыслами оборачивается у Вагнера и повторами, возобновляющейся цепью перекличек, драматургических отражений, и непрерывным музыкальным развитием, обновлением, но развитие это идет в пределах единых, обладающих замкнутым смыслом систем. Повторы ситуаций, мотивов, сближение образов придают тетралогии не только затемненно-романтический привкус, но и прояснено-архетипический, апеллирующий к глубинным механизмам мифа, смысл.

«Кольцо нибелунга», несмотря на то, что является наследником более чем полувекковой традиции драматической обработки национального мифа в германоязычной (скандинавской и германской) литературе, объединяет обе традиции, осуществляет их синтез. Таким образом, «вагнеровский миф, в отличие от романтического, становится вне- и наднациональным: проступает то всеобщее, изначально мифическое, что в XX веке было названо архетипическим»³. Миф для Вагнера является способом интеллектуального освоения мира. Вместе с тем, поскольку миф явно или скрыто повлиял на установки и произведения написания музыки, то и сама «структура мифа раскрывается средствами музыки»⁴, ведь и миф, и музыкальное произведение являются языковой деятельностью, возвышающейся над обыденной речью, но также требующей для своего выражения временной протяженности. Поэтому в работах Р. Вагнера неизменно подчеркивается универсальное значение мифов, противопоставляется общечеловеческое их содержание случайностям, из которых складывается, по его мнению, история. Такое абстрактное, внеисторическое понимание человека и «чисто человеческого», во многом идущее от Л. Фейербаха, дополняется в дальнейшем историческим негативизмом А. Шопенгауэра.

Список литературы

1. Кузнецова А.В. Миф и музыка в позднем немецком Романтизме (на примере тетралогии Р. Вагнера «Кольцо нибелунга»). – Белгород: ИПЦ «ПОЛИТЕРРА». – 2013. – 171 с.
2. Леви-Стросс К. Фрагменты из книги «Мифологические»/Пер. с франц. //Семиотика и искусствоведение. – М., 1972. – С.27.
3. Лобанова Н.М. Рихард Вагнер //История эстетической мысли. – М., 1987. – С.292-293.
4. Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецких романтиков / Сост., пер., вступ. Статья и коммент. А.В. Михайлова. – М.: Искусство, 1986. – С. 7–43.

MUSICAL MYTHOLOGEME “MYSTERY FLUTE” OF W. A. MOZART AS A CONDITION OF SYNTHESIS OF SEMIOTIC SYSTEMS OF MYTH AND MUSIC IN ROMANTISM

A.V. KUZNETSOVA

*Belgorod National
Research University*

e-mail: ludvig_14@mail.ru

The paper discusses the dialogue between the “value centre” of the individual with the value world of music on the basis of universal values. Thus, the axiological core of the music means the essence of global values in music. The projectivity of the musical work enacts polymorphous algorithm. Meanwhile, the music and the myth are semiotic systems and are categories of aesthetic and religious mystical consciousness.

Key words: musical mythologeme, music, myth, mystery flute, synthesis, semiotic system.

³ Лобанова Н.М. Рихард Вагнер //История эстетической мысли. – М., 1987. – С.292-293.

⁴ Леви-Стросс К. Фрагменты из книги «Мифологические»/Пер. с франц. //Семиотика и искусствоведение. – М., 1972. – С.27.

ФЕНОМЕН СТАРОСТИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Т.И. ЛИПИЧ¹⁾
С.Н. БЕЛОЗЕРСКИХ²⁾

*Белгородский государственный
национальный исследовательский
университет*

e-mail: ¹⁾ lipich@bsu.edu.ru

²⁾ e-mail: belozerskiho9@yandex.ru

Статья посвящена анализу феномена старости и специфике его осмысления с точки зрения православного учения, раскрытию содержания и значения данного возрастного периода в жизни православного человека.

Ключевые слова: старость, старение, православие, христианство.

Образ старости, складывающийся в каждой новой системе социокультурных ценностей, становится важным жизнерегулирующим фактором нескольких поколений. Исследование древнеславянского, а затем христианского (представленного православием) образов старости показывает, что они остаются существенными смыслообразующими факторами формирования парадигм старости в России последних веков, вплоть до современности. И если древнеславянский образ старости представлял собой сложную и амбивалентную ценностную категорию, связанную с мудростью и изменением системы ценностей, которой человек был привержен в юности, то с приходом христианства произошло закрепление однозначно высокого ценностного статуса старости в обществе, образ которой перестал быть безличностным и обрел личностное измерение. Христианское мировидение открыло в ней символику противоречия вечного в преходящем и преходящего в вечном, сосредоточив в ней все величие приуготовления к свершению плана неизреченной мудрости¹. Христианство поместило старость в духовное пространство веры, облачив ее в символику формулы Священного Писания: «Венец стариков — сыновья сыновей, и слава детей — родители их²».

Таким образом, специфика отношения к человеческой старости, привнесенного православием в нашу культуру, заключается в поддержании ее высокого ценностного статуса в обществе. Более того, по мнению Н.А. Рыбаковой, православная ветвь христианства, исповедующая путь синергии, сотрудничества человека и Бога, в целом, представляет собой ориентацию на старое и на старость как Божественную полноту бытия, у которой нет недостатков, что в полной мере относится и к немощам старческого возраста и к одиночеству, сопровождающему его. Немощи посылаются человеку для того, чтобы в нем ослабла склонность к расслабляющим душу удовольствиям, чтобы он сосредоточил внимание на своей душе и искал удовольствия в ее общении с Богом. Даже трагичнейшая утрата оборачивается ценнейшим приобретением, поскольку без всяких логических убеждений может привести атеиста к Богу, а верующего к величайшей из добродетелей — смирению. Одиночество же рассматривается как присущее человеческой природе состояние, которое является естественным и обязательным для развития, чрезвычайно «питательным» для души, поскольку только наедине с собой человек способен сосредоточиться, задуматься над вечными вопросами. Утверждается, что в такие минуты любой человек способен осознать свою уникальность и силу, свою свободу и свое право беседовать с Богом, ощутить Его присутствие и понять, что Он всегда рядом.

С православной точки зрения, старость включена в проект Создателя, и, следовательно, она не может быть просто тягостным придатком предыдущей жизни, а имеет свою цель, свое значение и уж тем более не должна оборачиваться пыткой, злом, мукой

¹ См.: Рыбакова Н.А. Феномен старости. — Москва-Псков: Изд-во ПОИПКРО, 2000.

² Притч. 17, 6



для человека³. При этом заметим, что старость рассматривается как благословение или милость Божия не только для благочестивых и добродетельных, но и для равнодушных к своему спасению⁴. Если первым эта милость дается в награду за благочестие и добродетели, то вторым в поощрение к покаянию и исправлению.

В православии старость – это состояние человека, полное метафизического значения. Ее обыденное восприятие как слабости и упадка здесь оказывается перевернутым. Как предел, венец жизни она приобретает значение духовного ориентира, властно свидетельствующего о реальности вечности: «Старец представляет связь между происшествиями настоящими и будущими, он есть соединительная точка между вещами тленными и вечностью, и можно уверенно сказать, что одно время образует ум человеческий, равно как оно же произраждает его плоды, которые вкусны бывают только в совершенной зрелости», – пишет Платон, митрополит Московский⁵. Здесь преодолевается языческая однозначность социального приоритета молодых людей, совершающих деяния, которые не под силу старикам. Напротив, последние наделяются своими особыми функциями и ролями, прерогатива выполнять которые принадлежит только им: «Бог дает заветы человеку, а старшие, передавая младшим, наполняют их опытом сердца, испытанием собственного духа»⁶. Таким образом, мудрость стариков оказывается не менее значимой чем сила молодости: «Слава юношей – сила их, а украшение стариков – седина⁷» (слово «седина» здесь является синонимом разума и мудрости).

С точки зрения православной этики, человек сотворен Богом, чтобы прожить все фазы жизни, которую условно можно разделить на две половины:

– первую, которая отдается главным образом функциям, связанным с природой и телесностью, и протекает преимущественно в гуще внешнего, дома, на работе, с друзьями;

– вторую, которая должна развиваться и зреть в душе, в сердце, в глубине, без чьей-либо активной помощи и одобрения; ее целью является созидание внутреннего человека, неповторимой личности, что гораздо труднее.

Старость наступает именно во второй половине жизни, когда плотские задачи реализованы и наступает другой этап: созревание личности, поиск истины, формирование убеждений и утверждение собственной идентичности. Поэтому, старость, согласно библейским текстам, определяется не иначе как зрелость, как исчерпанность меры человеческой жизни, данной человеку Богом, а состоявшаяся жизнь обозначается словами «престарелый и насыщенный жизнью»⁸.

Однако, поскольку в жизни человека сочетаются телесное и духовное, постольку мы можем говорить о «плотской» и «духовной» старости. Отличие этих двух типов заключается в том, что плотская старость, если преждевременно не прервется жизнь, «наступит как бы сама собой», это лишь дело времени. Старость духовная предполагает усилие человека, к ней нет жестко детерминированного поступательного движения. Она не зависит от хронологического времени и реального, то есть явно физиологически выраженного возраста старости, хотя и требует определенной возрастной меры, как нельзя, например, быть старцем в детском возрасте⁹. То есть в телесной жизни человек достигает старости «по уставу естества». Дело же духовного возрастания Бог предоставил свободному произволению человека через труд и подвиг.

Очевидно, между этими типами старости существует определенное противоречие, опирающееся на утверждение: «Плоть желает противного духу, а дух – противного пло-

³ Игуменья Феофила (Лепешинская). Рифмуется с радостью: размышления о старости. М.: Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ г. Москвы, 2012. С. 5

⁴ См., например: Старость – дар Божий: слова утешения и наставления учителей церкви пожилым прихожанам православного храма / сост. монах Лазарь. М.: Русский хронограф, 2000.

⁵ Цит. по: Силюянова И. Нет ничего сильнее старости // Интернет-журнал Сретенского монастыря. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/society/starost.htm>

⁶ Рыбакова Н.А. Проблема стрости в европейской философии: от античности до современности. СПб.: Алетейя, 2006. С. 117.

⁷ Притч. 20, 29.

⁸ Например: Быт 25.8; Быт 35.29; 1Пар 23.1.

⁹ Рыбакова Н.А. Проблема стрости в европейской философии: от античности до современности. СПб.: Алетейя, 2006. С. 131.

ти: они друг другу противятся...¹⁰». Но его нельзя абсолютизировать, так как онтологическое выпадение или изъятие одного из элементов означает разрушение и отрицание целостности человеческой природы. Кроме того, по апостолу, «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется¹¹», поскольку с утратой телесной свободы даруется свобода иная – независимость, самостоятельность мышления, позволяющая человеку оставаться непоколебимым в своих нравственных убеждениях несмотря на окружение, в котором он находится. Также немощь учит понимать чужую боль и ценить всякое добро, снисхождение, благодеяние.

Старость как завершающий этап человеческой жизни отождествляется в библейских текстах с понятием «преклонных лет». В отличие от современного понимания преклонного возраста как пожилого Священное Писание делает акцент на преклонении перед законом смерти: «Войдешь во гроб в зрелости, как укладываются снопы пшеницы в свое время»¹². То есть в старости смерть перестает быть абстрактным понятием (в этом качестве она свойственна молодости) и становится внутренним переживанием, внутренним знанием, которое приходит постепенно не извне, а изнутри. При этом в православии как бы исподволь виднеется антиномичность старости и смерти. Мы обнаруживаем, что на поверхности жизни старость представляется полнотой воплощенного в делах и чувствах времени, она есть нечто состоявшееся, определившее себя в этой жизни многими определениями, нечто, имеющее «социальный вес». Смерть же, во взгляде с той же поверхности жизни, есть уничтожение всякой полноты, всякого «веса», всякого значения¹³. Ее предтечами являются немощи старческого возраста, с помощью которых Господь громко напоминает человеку о близости смерти и о приготовлении к исходу в вечность.

Итак, именно в старости в полной мере достигается то самое смирение, к которому призывает православное учение. «Свое время и свое состояние планирую уже не сам... Возраст властно вошел в мою жизнь и учит меня полному послушанию его повелениям¹⁴», – пишет архимандрит Иоанн (Крестьянкин). «Нет ничего сильнее старости», – убеждает свт. Григорий Богослов¹⁵. Старость смиряет. И это, как считают православные богословы, ее главный подвиг, который требует храбрости, отваги, может быть, величайшей в жизни; одно мгновение этого состояния возносит на высоту истины.

В связи с этим старость православного христианина представляет собой период времени, предназначенный для того, чтобы умиротвориться, успокоиться и без сожаления, осознанно уйти к Господу, очищая и облагораживая свою душу. Это время особой тишины, время излечения недугов человеческой души, подготовки к переходу в новую жизнь, начинающуюся после смерти, что в очередной раз подтверждает мысль о том, что старость – отнюдь не злая и неотвратимая участь. Она предназначена человеку промыслительно, у нее есть весомые преимущества перед другими возрастными периодами жизни человека: принятие естественного течения жизни, обретение покоя и безмятежности, преуспевание в добродетельной жизни, опытность, благоразумие. Если правильно отнестись к своему старению, то этот период жизни становится завершающим периодом для воспитания характера и обогащения личности перед отходом души в Вечность.

Другая важная задача старости состоит в том, чтобы познать великую цель жизни, научиться любить: «Отошли в прошлое суетные заботы, иссякла энергия плоти, сведено до минимума общение с людьми, пора обратиться к смыслу бытия и уразуметь Истину... этот крест нести с достоинством, борясь с безнадежием, каждую новую боль принимая как повод для благодушного терпения, то есть терпения без стенаний и ропота, и радоваться избавлению от мира, от потопления в повседневности, когда, наконец, можешь, не отвлекаемый пустяками, лучше понять себя и сосредоточиться на главном»¹⁶. Иначе го-

¹⁰ Гал. 5, 17.

¹¹ 2 Кор. 4, 16.

¹² Иов 5, 26.

¹³ Рыбакова Н.А. Проблема старости в европейской философии: от античности до современности. СПб.: Алетейя, 2006. С. 145.

¹⁴ Цит по: Игуменья Феофила (Лепешинская). Рифмуется с радостью: размышления о старости. М.: Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ г. Москвы, 2012. С. 189.

¹⁵ Цит по: Коскелло А. На пороге вечности // Вода живая. 2010. № 8. С. 31.

¹⁶ Игуменья Феофила (Лепешинская). Рифмуется с радостью: размышления о старости. М.: Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ г. Москвы, 2012. С. 188.



вора, старость специально предназначена для покоя и созерцания, а самое большое ее преимущество состоит в духовной свободе, которой сопутствует безразличие ко многим вещам, казавшимся важными в расцвете лет. Кроме того с возрастом обостряется восприятие и усиливается впечатлительность. Широту впечатлений сменяет глубина; в тишине, день ото дня успокаиваясь, все больше погружаясь внутрь себя, человек утверждает на позициях вечности.

Отсюда естественным образом вытекает библейское: «В старцах – мудрость, и в долголетних – разум»¹⁷. Следовательно, плод старости – мудрость. Почему? Потому что к старости человек обогащается не только знаниями, но и жизненным опытом. Мудрость, присущая старости, – благоразумие, то есть умение или искусство пользоваться жизнью ко благу собственному и своих близких и во славу Божию. Укрепленное годами оно имеет преимущество перед скороспелым благоразумием юноши, поскольку жить благоразумно учит сама жизнь. Но наряду с этим в Библии есть и предостережения от переоценки жизненного опыта. Бог может и стариков лишить разума, и тогда их притязания на превосходство в мудрости оказываются лишены оснований. Таким образом, хотя в библейских текстах понятие «разум» и употребляется наряду с понятием «мудрость», тем не менее, они не тождественны: мудрость предполагает разум, но не исчерпывается им. Разум развивается через обучение и приобретается в опыте жизни. Мудрость же человек еще должен снискать, она нисходит на него из своего Первоисточника. Об этом не следует забывать и еще смолodu исполнять Его повеления, ведь именно праведнику Господь даёт вместе с преклонными годами великую духовную силу и великую мудрость.

Следовательно, старость – это мера духовного совершенства человека, «ибо не в долговечности честная старость, и не числом лет измеряется: мудрость есть седина для людей, и беспорочная жизнь – возраст старости»¹⁸. Поэтому душевный покой в старости или, наоборот, отчаяние – всего лишь плоды исчерпанной молодости и зрелости. Кто жил чисто и честно, того ожидает тихая и легкая старость. Благое долголетие выводится не из режима питания и спортивных упражнений, а из нравственного поведения человека. Так, согласно Библии, Адам и его ближайшие потомки жили не менее 900 лет. С накоплением в человечестве греха продолжительность жизни постепенно приблизилась к современной. Поэтому скорость старения, согласно православному учению, зависит от того, как люди мыслят и, соответственно, поступают.

Помимо всего прочего для православного христианина старость – это не просто очередной или последний этап земной жизни человека. Для него это, прежде всего некий результат, итог прожитых лет, исполнение цели земной жизни, ее венец¹⁹. Это время осмыслить пройденный путь, каким бы он ни был, принять его со всем содержимым: женой / мужем, детьми, родственниками, друзьями, успехами и неудачами, взлетами и падениями, притом без ропота на обстоятельства, а с осознанием своей личной ответственности; перетряхнув память, оценить свое я, осмыслить связь между отдельными поступками и этапами прожитой жизни, положить руку на сердце, без приукрашиваний и оправданий. Другими словами, старость дается как последний шанс «войти в клеть свою», определить себе цену, исключив былую социальную полезность, посмотреть на себя критически и обрести внутреннюю устойчивость. Богатство внутреннего мира в сочетании с жизненным опытом позволяет выносить взвешенные суждения по сложным и важным вопросам смысла собственного бытия, состояния других людей, а иногда и судеб человечества. Однако на этом духовная работа для пожилого человека не заканчивается, поскольку «в старости Господь даёт время приостановиться, оглянуться, задуматься, принести плоды покаяния, передать духовный опыт молодым, наставить их на путь истины, дать им хороший пример своей жизни...»²⁰.

Следовательно, с точки зрения православной этики, в старости вместе с возможностью анализировать прожитые годы яснее открываются милость и любовь Божия, исповедуются былые ошибки, видение которых острее, чем в молодости. В связи с этим про-

¹⁷ Иов. 12:12.

¹⁸ Прем. 4, 8, 9.

¹⁹ Боцман Р. Духовные проблемы пожилых людей // Проблемы старости: духовные, медицинские и социальные аспекты. М.: Свято-Дмитриевское училище сестер милосердия, 2003. С. 53-92.

²⁰ Оплетин Н. Старость – милость Божия // Алтайская Миссия. 2010. № 10. С. 22.

исходит лучшее познание и себя и Господа и как следствие приходит ясное осознание, что получаемые физические и духовные силы, – от Господа, желание трудиться для Бога, передавать другим накопленное духовное богатство. Как результат в человеке развивается благодарность за каждый новый прожитый день и час.

Кроме того в православной литературе неоднократно указывается еще одно преимущество старости перед другими возрастными периодами жизни: человек не только видит, кто он есть на самом деле, но и, наконец, может быть самим собой. Это становится возможным в результате того, что вольно или невольно сбрасываются цепи приличий, благопристойности и общепринятых правил. Перспектив уже нет, поэтому отпадает необходимость с кем-то соревноваться, куда-то тянуться, кем-то казаться, играть роль, добиваться успеха. Человек, наконец, может действительно в полной мере воспользоваться предоставленным ему временем, чтобы употребить его на исполнение задуманного, самовыражение, занятие любимым делом.

Таким образом, в старости для человека после многих дней труда, наступает «суббота покоя» – покоя от многих житейских забот, от страстей, которые зачастую к этому времени смиряются. Но здесь не может быть места праздности, порождающей пересуды и сплетни, любовь к ненужным новостям, злоязычие, желание роскоши, зависть или уныние и жалость к себе. Поскольку праздность может стать отправной точкой любого греха, постольку уделом пожилого человека должна быть молитва и милостыня. Отсюда вытекает и соответствующая рекомендация пожилым людям посвятить остаток дней молитвенному ходатайству не только за себя, но и за своих близких, за весь мир²¹. Поэтому старость работает не только на личность, которая уже приблизилась к итогу своей жизни, она работает и на всех окружающих.

Высокая социально-этическая оценка старости в христианстве выражается и в таком феномене Православия как старчество, которое связано с духовным руководством со стороны опытного в аскетической практике старца новоначальным монахом или другими, менее опытными в делах веры людьми. В Православии старчество негласно и независимо от иерархического чина в структуре церкви занимает самое высокое место и подразумевает духовное совершенство, увенчавшее жизненный подвиг. Вершиной духовного служения было старчество Оптиной Пустыни (XIX в. – первая половина XX в.). Конечно, сущность православного старчества не связана однозначно с возрастом подвижника и выходит далеко за пределы простого представления о старости. Но почитание старцев Церковью, без сомнения, свидетельствует о значимой социальной роли и нравственной ценности старости и пожилых людей в социальной культуре.

Нравственные нормы христианской антропологии сдерживают и тенденцию отчуждения детей от престарелых родителей. Основанием нравственных норм, регулирующих отношения детей и родителей, является пятая заповедь библейского Декалога: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы тебе было хорошо и чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе²²». Почитание родителей включает в себя долготерпеливую заботу о них в их болезнях и немощах, возможность послужить самому близкому человеку, которая высвечивает и испытывает социальность человека, его потенциал отношения к людям. Эти тяготы забот о людях понимаются как дар: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне²³». При этом в христианстве, которое опирается на ветхозаветные традиции, нет ничего позорнее, чем пренебрежительное отношение к старикам. Неуважение к старцу Библия называет наглостью, признаком строптивости и развращенности: «Народ наглый, который не уважит старца²⁴». Есть и прямые указания о почитании пожилых: «Пред лицом седого вставай и почитай лице старца²⁵». Для библейского сознания оче-

²¹ Например: Размышления о старости // Пятницкое подворье. 2001. № 17, январь. URL: http://www.pp-stsl.ru/pages/pp-listok/17_05_99/o3.html.

²² Исх. 20, 12.

²³ Мф. 25, 40.

²⁴ Втор. 25, 50

²⁵ Лев. 19, 32



видна важная роль пожилых людей, необходимость проявления уважения к их сединам: без мудрости, которая хранится и передается стариками, обществу не выжить.

Таким образом, с точки зрения православия старость значима как в личностном, так и социальном плане. Для православного христианина это, прежде всего, особая милость, величайший дар Божий, к которому следует относиться с благоговением. Поддержание такого высокого ценностного статуса старости может быть объяснено сразу несколькими причинами. Во-первых, согласно православному учению, старость дается человеку как время для умиротворения и подготовки к осознанному переходу в новую жизнь, начинающуюся после смерти. Но это отнюдь не время страха и ожидания смерти, а время приготовления к встрече с Господом, возможность тесного соприкосновения с вечностью. Во-вторых, в силу накопленного опыта в этот период к человеку приходит более глубокое видение мира, а вместе с ним и лучшее понимание и себя и Господа, яснее открываются милость и любовь Божия. Пожилой человек делится полученным знанием с близкими и тем самым способствует развитию и благополучию всего общества, обеспечивает его нравственную ориентацию. В-третьих, в старости человеку предоставляется не только исключительная возможность проанализировать прожитую жизнь, подвести ее итоги, исповедать былые ошибки, но и последний шанс на исполнение задуманного, самовыражение. Человек, наконец, может быть самим собой. Кроме того, выражаясь словами С.А. Лишаева, если есть возраст, благоприятствующий богоборчеству, – отрочество, юность, то есть и возраст, располагающий к вере, – старость.

Список литературы

1. Рыбакова Н.А. Феномен старости / Н.А. Рыбакова. – Москва-Псков: Изд-во ПОИПКРО, 2000. – 169 с.
2. Игуменья Феофила (Лепешинская). Рифмуется с радостью: размышления о старости / Игуменья Феофила (Лепешинская). – М.: Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ г. Москвы, 2012. – 256 с.
3. Старость – дар Божий: слова утешения и наставления учителей церкви пожилым прихожанам православного храма / сост. монах Лазарь. – М.: Русский хронограф, 2000. – 95 с.
4. Силуянова И. Нет ничего сильнее старости / И. Силуянова // Интернет-журнал Сретенского монастыря. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/society/starost.htm>.
5. Рыбакова Н.А. Проблема старости в европейской философии: от античности до современности / Н.А. Рыбакова. – СПб.: Алетейя, 2006. – 288 с.
6. Коскелло, А. На пороге вечности / А. Коскелло // Вода живая. – 2010. – № 8. – С. 28-32.
7. Боцман Р. Духовные проблемы пожилых людей / Р. Боцман // Проблемы старости: духовные, медицинские и социальные аспекты. – М.: Свято-Дмитриевское училище сестер милосердия, 2003. – С. 53-92.
8. Оплетин Н. Старость – милость Божия / Н. Оплетин // Алтайская Миссия. – 2010. – № 10. – С. 22-23.
9. Размышления о старости // Пятницкое подворье. – 2001. – № 17, январь. – Режим доступа: http://www.pp-stsl.ru/pages/pp-listok/17_05_99/03.html.
10. Ринекер Ф. Библейская Энциклопедия Брокгауза / Ф. Ринекер, Г. Майер; Пер. с нем.: В.М. Иванова, А.А. Карельский, Д.В. Щедровицкий; Под общ. ред. В.А. Цорна. – [Б.М.]: Христианское книжное издательство, 1999. – 1088 с.

PHENOMENON OF OLD AGE IN THE ORTHODOX TRADITION

T.I. LIPICH¹⁾
S.N. BELOZERSKIY²⁾

The article analyzes the phenomenon of aging and specificity of its Orthodox comprehension, discloses the contents and implications of this age period in the Orthodox Christian life.

Belgorod National Research University

Key words: old age, aging, Orthodox, Christianity.

e-mail: ¹⁾ lipich@bsu.edu.ru

²⁾ e-mail: belozerskiy09@yandex.ru

СПОРТ МЕЖДУ «ПРАЗДНОСТЬЮ» И «СЕРЬЕЗНОСТЬЮ»: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В.О. МЕЗИНОВ

Белгородский государственный институт искусств и культуры

e-mail: box_23@mail.ru

В статье анализируется спорт как антропологический феномен. Отмечается его «праздничный» характер, исследованный в работах Т. Веблена и «серьезная» природа, выводимая из понятия траты Ж. Батая.

Ключевые слова: спорт, человек, общество потребления, трата.

Спорт не так часто как другие феномены человеческой жизни становился предметом философского осмысления. И если это происходило, то уже традиционным стало соотнесение его с более фундаментальным, по мысли авторов, феноменом игры. Не исключение и американский автор Торстейн Веблен, который в своей работе «Теория праздного класса» обращается к спорту. Праздничный класс Веблен определяет исходя из основного критерия, которым является производство и потребление. Праздничный класс исключен из первой части и имеет отношение только ко второй, потреблению. В той части своей работы, которая затрагивает спорт, Веблен отмечает, что потребление есть «отношения денежного рода», а потому они динамичны, происходит постоянное отсеивание людей, которые в состоянии только потреблять, ничего не производя. Вместе с тем, постоянное обновление этого класса не мешает воспроизводству представлений сугубо архаических, унаследованных из эпохи варварства, по Веблену характеризующей чертами доблести и хищничества.

Хищничество проявляется в жажде войны, которая в современности трансформировалась в патриотизм. И если патриотизм есть во многом идеологический феномен, сознательно культивируемый властью, то воинственность – хищничество праздного класса врожденная черта, передающееся качество личности и мироощущение этой части общества: «В самом деле, праздничный класс претендует на доблесть как предмет своей гордости, и, конечно, не без оснований. Война – занятие почетное, а воинская доблесть в глазах большей части людей заслуживает выдающегося почета; и само это восхищение военной доблестью является ручательством того, что поклонник войны обладает хищническим темпераментом. Боевой энтузиазм и хищнический склад характера, показателем которого он является, находит самое широкое распространение среди высших слоев общества, особенно среди наследственного праздного класса»¹. Причем аспект врожденности является преобладающим, наряду с факторами возрастными и социальными.

Тот же хищнический характер лежит и в основе спорта, который генетически восходит не к чистой игре, а к войне. Отсюда утверждение Веблена о связи доблести и спорта: «Все эти проявления хищнического темперамента нужно отнести к доблести. Частично они являются простыми и необдуманными выражениями свирепой сопернической позиции, частично – действиями, на которые идут умышленно, с видом на обретение славы за доблестные подвиги. Тем же общим свойством обладает спорт всех видов, включая состязания на приз, бои быков, атлетические игры, стрельбу, рыбную ловлю, парусный спорт и настольные игры, включая даже те виды спорта, где элемент физической подготовленности к уничтожению не является чертой, бросающейся в глаза»². Веблен не останавливается на этом важном переходе от войны к игре, от «серьезного дела» к «несерьезному». Несерьезность игры для него исходит из стремления к доблести и мальчише-

¹ Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984. – С.244-245.

² Там же. С.251.



ского характера спорта. Условности, театральный характер спорта, а по сути, его игровая составляющая для Веблена опосредуются к серьезностям войны через мальчишество.

Другой аспект этого труднообъяснимого дуализма спорта заключается в мотивах, которые отличны от доблести и жестокости, присущей войне. Иначе говоря, спорт это не только стремление к достижению результатов, соперничество и борьба, но также проведение досуга. Он, в свою очередь, как сугубо обыденная деятельность, кардинально противоположен экстраординарности войны. И здесь снова возникает идея праздности, как преобладающей черте исследуемого класса: «Здесь, безусловно, также налицо обычай, предписывающий то, какие формы деятельности, физической тренировки и отдыха являются позволительными по кодексу правил достойного уважения существования. Те, кто имеет пристрастие к занятиям атлетикой или восторгается ею, выдвигают заявления, что такие занятия предоставляют наибольшее доступное средство отдыха и «физической культуры». А моральную поддержку этому заявлению дает предписывающий обычай. Дело в том, что каноны приличного существования исключают из уклада жизни праздного класса всякую деятельность, которую нельзя отнести к разряду демонстративной праздности»³. То есть заниматься можно только тем, что не относится к производящей деятельности, но заниматься делом не имеющем цели, бессмысленным, также невозможно. Спорт в этом случае является решением проблемы, поскольку налицо расточительность, наиболее очевидно проявляющаяся в расходовании сил и времени, а также непроизводящий характер спортивной деятельности. Веблен пишет об этом даже более радикально, говоря о противоречии человеческой природы и праздного расточительства, преодолеваемого в спорте: «Привычки индивида образуют органическую совокупность, общим направлением функционирования которой неизбежно является надежное служение процессу жизнедеятельности. Когда предпринимается попытка ввести в эту органическую совокупность систематическое расточение или бесполезность в качестве одной из жизненных целей, то вскоре вслед за этим наступает чувство отвращения. Однако можно избежать такой реакции организма, если удастся сосредоточить внимание на достижении ближайшей, не требующей размышления цели, заключающейся в проявлении ловкости или соперничества. Спорт – охота, рыбная ловля, атлетические соревнования и тому подобное – дают тренировку ловкости и сопернической свирепости и хитрости, являющихся характерными особенностями хищнического образа жизни»⁴. Таким образом, спорт идеально подходит для реализации хищнического характера, в котором проявляется склонность к агрессии, завуалированная идеей соперничества. По сути же спорт есть расточительство, которое не имеет цели, но выдумывает ее.

Веблен ставит под сомнение также тезис о том, что спорт воспитывает положительные черты характера. На примере футбола он отстаивает свой тезис о хищничестве, которое возвращает людей к архаическому состоянию, в том числе и через спорт: «Плодами культуры, реализуемыми в футболе, являются экзотическая дикость и коварство. В футболе восстанавливается в своих правах темперамент раннего варварства и вместе с тем происходит подавление как раз тех нравственных качеств, которые полезны для общества и экономики»⁵. Так если развиваемая спортом сила признается им еще полезным качеством, то духовные качества если и полезны для индивида, то вредны для общества. Свирепость и хитрость, которые по Веблену развивает спорт, могут пригодиться только для выживания в экстремальных условиях, для жизни в нормальном обществе они мало пригодны, а то и вредны. То, что касается других качеств, они описываются следующим образом: «Уверенность в своих силах и чувство товарищества замечательны, но такое обозначение соответствующих качеств является несколько вольным, разговорным. С иной точки зрения их можно было бы назвать свирепостью и приверженностью своему клану»⁶. Праздный класс культивирует эти черты, тогда как у других представителей общества они также есть, но часто вытеснены в бессознательное, поскольку их жизнь далека от праздности.

³ Там же. С.253.

⁴ Там же. С.254.

⁵ Там же. С.256.

⁶ Там же. С.257.

Одним словом, спорт и праздность комплиментарны друг другу. Спорт является для Веблена практически идеальной непродуцирующей деятельностью, которая, к тому же, расточительна по своей сути и реализует хищнический характер представителей праздного класса. Стоит также отметить, что жесткое противопоставление производства и потребления влечет за собой такое противопоставление и деятельности. Это жесткое противопоставление имеет также выраженную оценочную сторону. Поскольку отнесение спорта к праздной деятельности закрепляет за ней негативные значения. Позволим себе заметить, что концептуально теория спорта Веблена так и не объясняет соотношения войны и игры в феномене спорта. А также игнорирует феномен массового спорта⁷. Спорт выходит за пределы «праздного класса» и перестает быть аристократическим увлечением. Хотя бесспорно то, что занятие спортом требует свободного времени. Еще одно немаловажное замечание касающееся понимания спорта у Веблена состоит в том, что спорт противопоставляется непосредственно продуцирующей деятельности, которая составляет суть человека. Поскольку человеку необходимо производить чтобы жить, спорт выступает своеобразным антиподом человеческой жизни как таковой, что снова возвращает нас к определяющему понятию праздности.

Выстраиваемая Вебленом параллель между спортом и праздностью, а также не вполне проясненным отношением в этом феномене игры и войны может быть продолжена. В работах французского исследователя Р. Кайуа находится на первый взгляд парадоксальная связь между войной и праздником. Праздник как праздное время есть событие связанное с расточением. Расточению или бессмысленному потреблению, трате в пустую подлечит время, силы, различные ценности и продукты, необходимые для жизни. Все это поглощается в границах праздника, чтобы затем вернуться к обыденности и «нормальному» течению времени и самой жизни. Сам праздник нередко сопровождается спортивными состязаниями, которые являются его частью. И эта связь праздника и спорта остается актуальной сегодня, о чем свидетельствует не только праздник как таковой, но также язык, в котором мы находим выражение «праздник спорта» и «спортивный праздник». Причем приведенные выражения по смыслу различны и, что важно для нас, отражают в первом случае праздничную (праздную) суть самого спорта, а во втором спортивную составляющую любого праздника. И теперь мы можем несколько отойти от понятий Т. Веблена, который предпочитал говорить о непродуцирующем характере спортивной деятельности, праздном классе, имеющем хищнический характер, и обратиться к родственному праздности понятию траты.

Но вовлеченность такого большого количества людей в занятия спортом можно объяснять не только стремлением к подражанию высшим слоям общества. Трата характеризует и праздник и спорт. В работе «Теория религии» Ж. Батай также противопоставляет производство и потребление, более фундаментальным для него является противопоставление субъекта и вещи. Вырванность человека из мира животного, противопоставление человека миру животным создает изначальную и определяющую человека трагичность. Этот разлад с бытием также имеет отношение к производству: «Орудие труда преобразует как природу, так и человека: с его помощью человек, создающий и использующий орудие труда, покоряет природу, но оно же и выступает связующим звеном между человеком и покоренной природой. Природа превращается в вотчину человека, но более не является ему имманентной»⁸. Стремление человека преодолеть разрыв с природой проявляется в освоении природы, ее присвоении в труде, но также отдалении от нее через процесс ее овеществления. Природа так и не раскрывается перед человеком, наоборот, отдаляясь от него. Искомая имманентность оборачивается отчуждением.

Преодоление такого парадокса приближения – отдаления или поиска имманентности по Батаю достигается через разрушение вещи в акте жертвоприношения: «Предварительное размежевание жертвоприносящего с миром вещей представляется необходимым для возврата интимной близости, имманентности взаимоотношений между человеком и мирозданием, между субъектом и объектом. Жертвоприносящему жертва необходима чтобы, чтобы отделить его самого от мира вещей, в свою очередь, и жертва не сможет от-

⁷ Айзенберг К. Спортсмен // Логос 3(54) 2006. – С.3-22.

⁸ Батай Ж. Теория религии. Мн., 2000. – С.40-41.



делиться от того же мира до тех пор, пока этого не сделает первым жертвоприносящий»⁹. Жертвоприношение здесь выступает противоположностью производства, поскольку направлено на разрушение вещи. Жертвоприношение есть не просто разрушение вещи, как это происходит в акте ее потребления, но является актом изъятия вещи из цикла обмена. Жертвенное потребление не ведет к продолжению в виде производства, нон замкнуто на себе.

Жертвоприношение и есть трата, противоположная производству насколько можно ему противостоять. Однако, можно ли считать такую трату праздной. Трата через разрушение вещи дает человеку чувство имманентности миру, которого он не может достичь никаким другим способом. И теперь мы можем провести параллель, поскольку спорт как трата также является достижением имманентности миру. Безусловно, что в спорте мы сталкиваемся не только с вещами, но также людьми и самим собой. Следует отметить также то, что архаический праздник, на трапезку которого во многом опирается Ж. Батай, следует отличать от более позднего праздника. Праздник эволюционирует точно также как спортивные состязания. Пароксизм праздничного расточительства заменяется более упорядоченными формами: «На стадионных играх было изобретено и предложено (как пример для подражания) соперничество ограниченное, специализированное и упорядоченное правилами. Очищенное от всяких чувств ненависти и обиды, это состязание нового типа становится школой честности и благородства. Одновременно оно распространяет привычку к арбитражу и уважение к нему. Его цивилизующая роль подчеркивалась уже не раз. Действительно, торжественные игры возникают почти во всех цивилизациях. У ацтеков игры в мяч были ритуальными празднествами, на которых присутствовал царь со всеми придворными. В Китае конкурсы по стрельбе из лука давали и подтверждали аристократическое достоинство...»¹⁰.

Говоря кратко важен учет перехода от экстатической траты архаического праздника к более цивилизованным его формам, соответствовавшим тем формам спортивных состязаний, которые ориентированы на ценности состязательности и уважения к противнику.

Однако с экзистенциальной точки зрения трата всегда затрагивает субъекта жертвователя и жертвенный объект. И если в архаике они разведены, то сегодня они могут совпадать. Человек преодолевает собственную вещьность, чтобы стать человеком. В этом случае он преодолевает себя как вещь. Такое положение «вещей» вполне логично для общества потребления, в котором человек рассматривается как потребитель обладающий платежеспособностью, рабочая сила, имеющая свою стоимость, в конце концов, как владелец определенного капитала, экономического или символического. Большинство доминирующих концептов, относящихся к человеку, фиксируют его именно как вещь. Так Ж. Бодрийяр относит современный атлетизм к одному из феноменов общества потребления, когда тело включается в отношения производства уже не с позиции своей мускульной силы, а как объект потребления и производства. Эквивалентность человека и объекта достигает своего максимума в современной культуре через опосредование знаков: «Нужно, чтобы индивид воспринимал самого себя как объект, как самый прекрасный из объектов, как самый драгоценный материал для обмена, для того, чтобы на уровне деконструированного тела, деконструированной сексуальности мог развернуться экономический процесс рентабельности»¹¹.

Спорт с такой точки зрения также включен в практики общества потребления, но наряду с консюмеристскими смыслами симуляции жизни он несет и другие. Столкновение с самим собой как вещью, объектом, телом здесь предстает наиболее очевидно. И даже если цели «работы над собой» в спорте диктуются обществом потребления, сама работа вполне реальна и далека от симуляции. Праздность целей и непроизводительная трата себя в спорте диалектически оборачивается реальным производством субъективности. Спорт, взятый как жертвоприношение, трата себя, своего времени и сил, жизни, при всех возможных консюмеристских уловках сохраняет свою возможность дать человеку исковую имманентность миру. Только отметим, что этот момент находит себя в спорте как

⁹ Там же. С.44.

¹⁰ Кайуа Р. Игры и люди. М., 2007. – С.127.

¹¹ Бодрийяр Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. – С.175.

реальной «работе» (в противовес симулякру спорта как индустрии), событию спортивного поединка и достижения, темпоральность которого близка жертвоприношению, как описывает ее Ж. Батай: «Главное – перешагнуть от уклада, основанного на длительности, при котором всякое потребление материальных ресурсов обусловлено заложенным в них запасом долговременности, к буйству расточительности, не обставленной никакими условиями, только бы вырваться из мира реальных вещей, вся реальность которых заключается в их пригодности к использованию на длительный срок, но никак не в сию минуту, из такого мира, в котором все подчинено производству и откладыванию про запас...»¹². Сиюминутность жертвоприношения, поглощения вещи в нем сродни мгновению спортивных достижений. Точно также как вещи архаического сообщества откладываются, копятся до момента праздничного расточения, спортсмен тренируется и наращивает силы изо дня в день, чтобы достигнуть максимума, растратить их в финальной схватке с соперником или самим собой. Мометальность растраты реабилитирует праздность спорта в аспекте имманентности человека миру, достигаемого в этот момент.

Список литературы

- Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984.
Айзенберг К. Спортсмен // Логос 3(54) 2006. – С.3-22.
Батай Ж. Теория религии. Мн., 2000.
Кайуа Р. Игры и люди. М., 2007.
Бодрийяр Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006.

SPORT BETWEEN EASE AND EARNEST: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS

V.O. MEZINOV

*Belgorod state institute
of arts and culture*

e-mail: box_23@mail.ru

The paper discusses the sport as an anthropological phenomenon. The author observes its both ease character as it was discussed in Weblen's works, and earnest nature as it was elaborated in Bataille's workings.

Key words: sport, human being, consumerist society, expense.

¹² Батай Ж. Теория религии. Мн., 2000. – С.50.



УДК 130.2

МОДЕЛИ «НОВОГО ЧЕЛОВЕКА» В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ПОДСТУПЫ К ТРАНСГУМАНИЗМУ¹

Е.С. МОЛОСТОВА*Белгородский государственный национальный исследовательский университет*

e-mail: molostova@bsu.edu.ru

В статье рассматривается процесс создания идеального типа «нового человека» и его модели в советский период с точки зрения идеологии партии, коммунистического нравственного идеала и марксистской доктрины. Показана разница между современными трансгуманистическими подходами и образом Homo Sovieticus.

Ключевые слова: человек, «новый человек», советский период, атеизм.

В течение последнего десятилетия российское общество претерпело значительные структурные и культурные изменения, связанные с введением новых политических институтов, новых форм собственности и экономических отношений, появлением новых культурных образцов и ценностных ориентаций. Тем не менее, наследие советского общества все еще явно присутствует или контекстуально ощущается не только в жизни, но и в теоретических рефлексиях. Советский человек как особый рефлексивный тип, никогда ранее в истории не существовавший, по особому осмысливающий окружающий мир, исторический процесс, до сих пор до конца не исследован, представляет определенную научную загадку под названием «Homo Sovieticus».

На протяжении различных эпох у многих народов существовал замысел построения идеального общества, своего рода идеального социального порядка, а проект совершенного человека всегда являлся главной составной частью разных социальных утопий. В конце XIX начале XX в. идеи о создании идеального общества и идеального человека были особенно популярны, благодаря теории Чарльза Дарвина («Происхождение видов путем естественного отбора» (1859)), развитию медицины, успехам генетики, популярности идей материализма и атеизма. В итоге, генетика даже вторгалась в пределы религиозно-философских построений и идеологических доктрин в виде евгенистических теорий создания новой породы совершенных людей².

Напомним, что в первой половине XX в. две позиции – примат природного над социальным и противоположная теория, – лежали в основе глобальных проектов создания нового мира и нового человека. Так, в нацистской Германии реализовывалась программа радикального совершенствования наиболее ценной части человечества за счёт манипуляций, способствующих контролируемому и направленному улучшению видового генофонда. В Советском Союзе предполагалось, что контролируемое, плановое, направленное изменение социального порядка, хозяйство позволит создать не только новое, бесконфликтное общество, но и нового человека – всесторонне и гармонически развитую личность. Подобного рода проекты – исходящие как из преимущественно биологической, так и преимущественно социальной природы человека, – выдвигаются и реализуются и в начале XXI века. Споры о ведущей роли либо природы (наследственности или генов), либо общества (среды или воспитания) в формировании человеческих качеств носят маятниковый характер смены представлений о том, чем именно определяются эти качества. Так, несколько десятилетий назад во главу угла ставились социальные факторы, а сегодня значительно более популярны воззрения тех, кто считает решающим влияние наследственности. Основанием для изменения взглядов обычно называют колоссальные

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ. Проект №14-33-01012

²Бабич, Е.С. Трансформация представлений российских политиков об идеальном человеке в 1917–1938 гг. [Текст] / Е. С. Бабич // Вопросы исторической науки: материалы II междунар. науч. конф. (г. Челябинск, май 2013 г.). – Челябинск: Два комсомольца, 2013. – С. 34-37.

достижения биологических наук, прежде всего исследования по генетике человека, проводимые на молекулярном уровне³.

Одним из возможных вариантов понимания этой загадки является обращение к внутреннему миру русского/советского человека, его противоречивой природе, неоднократно описываемой в литературе.

Противоречивость русской души определялась сложностью русской исторической судьбы, столкновением и противоборством в ней восточного и западного элемента. Душа русского народа была сформирована под влиянием православной церкви и народной культурной традиции, в которой тысячу лет жил человек. Религиозные основания русской души выработали некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность безропотно нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она ни была, устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечности – иному миру, то к будущему – этому миру. Искание царства истины и справедливости, характерно для русского народа на протяжении всей его истории. Эти же мотивы во многом определяли тип советского человека в советской России, его принадлежность к русскому коммунистическому царству исповедание ортодоксально-коммунистической веры⁴.

Еще в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», Маркс, критикуя «грубый, уравнилительный коммунизм», «отрицающий повсюду личность человека», противопоставляет ему то социалистическое общество, которое производит «... богатого и всестороннего, глубокого во всех его чувствах и восприятиях человека» и определяет «коммунизм», как социализм, совпадающий с гуманизмом⁵.

В образах нового человека – в тех или иных соотношениях – настоящее сливается с будущим, действительность с идеалом. Как писал А.И. Герцен: «Идеал для всякой эпохи – она сама, очищенная от случайности, преображенное созерцание настоящего»⁶.

Победа социалистической революции создала необходимые предпосылки для духовного раскрепощения людей. Она подтвердила научное предвидение К.Маркса и Ф.Энгельса, записавших, в «Манифесте Коммунистической партии»: «Коммунистическая революция есть самый решительный разрыв с унаследованными от прошлого отношениями собственности; неудивительно, что входе своего развития она самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого»⁷.

Понятие «новый человек» начинает входить в обиход уже впервые годы после Великой октябрьской социалистической революции. А.С. Макаренко воспроизвел в «Педагогической поэме» свой относящийся к 1920 г. разговор с заведующим губнаробразом (губернский отдел народного образования.), который, начиная беседу, сказал: «... важно нового человека воспитать». Соглашаясь с ним Макаренко заявил: «нужного нового человека по-новому делать»⁸.

Во второй половине 20-х годов XX века понятие «новый человек» все более прочно закрепляется в публицистике и литературе, хотя смысл, вкладываемый в него, в ряде случаев оказывался спорным и неточным. В конце 20-х годов XX века некоторые публицисты объявляли «новым человеком» каждого крестьянина или рабочего, который завоевывал культуру, квалификацию. Такую точку зрения критиковали М. Горький и А.В. Луначарский, который писал в 1928 г. в журнале «Искусство в школе»: «... обучить – не значит создать нового человека! Нужно изменить чувствования и волю, преобразовать характер, натуру человека»⁹.

В статье «О старом и новом человеке» (1932 г.) М. Горький писал: «В Союзе Советов растет новый человек и уже безошибочно можно определить его качество. Он обладает доверием к организующей силе разума, – доверием, которое утрачено интеллигентами Европы, истощенными бесплодной работой примирения классовых противоречий. Он чувствует себя творцом нового мира и хотя живет все еще в условиях тяжелых, но знает,

³ Юдин, Б.Г. Сотворение трансчеловека (Опубликовано в журнале «Вестник Российской академии наук», 2007, том 77, № 6, С.520-527).

⁴ Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. – С. 7.

⁵ Маркс К. Энгельс Ф. Из ранних произведений. Госполитиздат, 1956. – С. 585,586,594.

⁶ Герцен, А.И. Соч. в тридцати томах, Т.3 Изд-во АН СССР. – С.87.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 4 – С. 446.

⁸ Макаренко, А.С. Педагогическая поэма. М., Госполитиздат, 1944. – С. 27-28.

⁹ Литература и новый человек / [отв. ред. В.В. Ермилов]. – Москва: Акад.наук СССР. – 1963 – С.19.



что создать иные условия – его цель и дело его разумной воли, поэтому у него нет оснований быть пессимистом»¹⁰.

Таким образом, М. Горький ясно видит перспективу строительства коммунистического общества, в котором произойдет коренное массовое изменение облика человека, и вместе с тем уже называет новыми людьми тех, кто сейчас возглавляет и ведет огромную творческую работу по переделке действительности и человека, происходящую на советской земле. М. Горький, как никто другой, видел те процессы творческого труда и общественной работы, в которых «масса все более героизируется»¹¹.

Важнейшим здесь является активизация населения. Партия прекрасно понимала, что без объективного знания ситуации (знание человеку, которого надо переделать) ни пропаганды, ни новой научной теории, ни нового человека-атеиста не создашь, а опыта других стран не было, так как создание атеистического государства, – дело невиданное в истории человечества. Еще в период первой русской революции В.И. Ленин писал: «Современный сознательный рабочий ... отбрасывает от себя с презрением религиозные предрассудки, предоставляет небо в распоряжение попов и буржуазных ханжей, завоевывающая себе лучшую жизнь здесь, на земле»¹².

Рассматривая 1917 – 1920-е гг. важно отметить, что перед советскими методологами стояла сложная задача сочетания явно декларативной марксистской теории с конкретной практикой изучения конкретного общества. Любая теория, сталкиваясь с практикой, вынуждена корректировать свои исходные позиции. В советской науке сложности в этом плане были преогромные. Во-первых, общества, созданного в головах теоретиков марксизма никогда не существовала на практике, тем более, вульгарно-примитивного жесткого классового расслоения буржуазного общества и его преодоления в социалистическом. Поэтому перед теоретиками-большевиками стояла грандиозная задача объяснить, в каком же обществе оказалась Россия после революции. Воспитывая рабочую партию, марксизм воспитывает авангард пролетариата, способный взять власть и вести весь народ к социализму, направлять и организовывать новый строй, быть учителем, руководителем, вождем всех трудящихся и эксплуатируемых в деле устройства своей общественной жизни без буржуазии и против буржуазии»¹³.

Этими принципами и стали руководствоваться большевики при создании нового общества: его структура стала предельно понятной и по-прежнему классовой: есть класс пролетариата (вкуче с беднейшим крестьянством), которому все разрешено и который стал господствовать в обществе и остальные – мелкие буржуа, обыватели и иные – враги-эксплуататоры, к которым отнесли известные группы населения, в том числе туда попал и класс священнослужителей всех конфессий (исполнителей культа), все религиозные организации и объединения, которые не просто обманывают народ в вопросах веры (это были лишь частности свободы совести), но их главная недопустимая в обществе победившего социализма отвратительная сущность – в том, что они есть мироеды, то есть эксплуататоры, наживающиеся на народе. Они являются капиталистами по своей природе, поэтому их уничтожение и закономерно и оправдано исторической борьбой.

В.И. Ленин в апреле 1918 г. намечает основные линии программы по переделке человека и общества: «Мы, партия большевиков, Россию убедили. Мы Россию отвоевали – у богатых для бедных, у эксплуататоров для трудящихся. Мы должны теперь Россией управлять». Программа проста: партия должна управлять Россией, управлять народом, управлять каждым человеком. Партия – их вождь – берет на себя роль всезнающего руководителя, Отца, который должен привести народ, Россию – в коммунистический «рай». Ленин четко разделяет: мы – они, мы – партия, должны управлять ими – массой. Мы – отцы, они – дети. Программа переделки человеческого материала требовала инфантилизации человека. В стране, шедшей к Высшей Цели, прыгавшей из «царства необходимости» в «царство свободы», возникает сложная иерархическая система, новая пирамида привилегий. Однако главная разделительная черта проходит между руководи-

¹⁰ Горький М. Собр. соч. в тридцати томах, Т.26. – С.289-290.

¹¹ Горький М. Письма о литературе. М., 1957. – С. 497.

¹² Ленин, В.И. Полн. Собр.соч. М., Т. 12. – С. 143.

¹³ Государство и революция // Библиотека Альдебаран: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.aldebaran.ru>

телями, знающими направление движения, отцами, и руководимыми, невежественными людьми, теми, кому нужно открывать глаза, кого надо воспитать. Человек превращается в ребенка, которому Государство заменяет родителей, близких. Во всяком случае – должно заменять. Идеальными образцами становятся литературные персонажи, либо мифологизированные энтузиасты новой веры – типа Любви Яровой и Павлика Морозова – жертвующие кровными связями ради духовного Отца и идеи¹⁴.

Тоталитарно-патерналистское государство для реализации поставленной задачи охватило тотальным контролем все сферы жизни советского человека. В задачу идеологического контроля входило сохранение идеологического учения в том виде, в каком оно было «канонизировано», ограждение его от ересей, расколов, чуждых влияний, постоянная актуализация марксистского учения с целью контроля за всей «духовной» сферой жизни общества, осуществление идеолого-мифологической обработки населения. Идеологическая обработка людей была основой, сущностью стержнем процесса формирования «нового человека» коммунистического общества и сохранения его в этом качестве. Этот процесс начинался с рождения человека, продолжался всю его жизнь и заканчивался лишь с его смертью. Советская идеология стремилась воспитать идеального, высоко-нравственного человека в мировых масштабах.

По справедливому замечанию современных ученых, идеал «нового человека» неизменно «актуализировался во все критические времена»¹⁵. Однако большевистская попытка 1920-1930-х годов отличается от многих иных практик именно своей системностью, тем, что социально-педагогическая проектная деятельность оказалась подсистемой более широкого социального проекта. Как раз благодаря этой своей особенности большевистский воспитательный эксперимент интересен современным ученым и общественным деятелям. Разработка воспитательного проекта начиналась с определения воспитательного идеала. В этом процессе участвовали многие лидеры партии и государства: Н.И. Бухарин, Н.К. Крупская, Е.А. Преображенский, Л.Д. Троцкий и др. В когорте «старых большевиков» особо выделялся А.В. Луначарский, занимавший с 1917 по 1929 годы пост народного комиссара просвещения страны. Подобно своим коллегам, он полагал, что следует не ждать появления нового «человеческого материала», а формировать его практической созидательной деятельностью. При этом Луначарский подчеркивал, что указанный процесс должен иметь масштабный характер, охватывать все слои общества¹⁶.

Представления о модели «нового человека» в России после Октябрьского переворота 1917 г. были неоднородны, и менялись со временем. В 1920-е годы в ходу была модель «революционера-разрушителя старого мира». Лев Давидович Троцкий широко пропагандировал этот идеал в своих речах. В середине 1920-х г., в связи с провозглашением «строительства социализма», на смену модели революционера пришла модель «созидателя нового мира». Постулируется необходимость в «индустриальном человеке», «научно-организованном человеке» (НОЧ), «усовершенствованном коммунистическом человеке» (УСКОМЧЕЛ). Тогда от человека требовалась идейность, энергия и инициатива. Эти модели разрабатывались Николаем Ивановичем Бухариным и Анатолием Васильевичем Луначарским.

Остановимся подробнее на первой модели нового человека – революционера-разрушителя. Л. Троцкий предлагал сформировать «конкретного человека нашей эпохи, который должен еще только бороться за создание условий, из которых вырастет гармоничский гражданин коммуны». На данном этапе предполагалось создавать борцов, революционеров, которые были бы конкретно историческим, следовательно, временным типом. Среди качеств, которые следовало формировать революционеру Л.Д. Троцкий выделял одновременное развитие телесных и духовных способностей, начитанность, ведение революционной деятельности, а также необходимость наличия друзей-

¹⁴ Геллер М. Машина и винтики: история формирования советского человека [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова. М., 2010. URL: http://www.krotov.info/hi_story/11/geller/gel_l_21.htm.

¹⁵ Безрогов, В.Г. Угол отражения: кризис образовательной политики и идеал воспитания «новых людей» в истории педагогики / В. Г. Безрогов, О. Е. Кошелева, Л. В. Мошкова // Теоретические исследования 2006 г.: материалы научной конференции / под ред. В. А. Мясникова. – М.: ИТИП, 2007. – С. 73.

¹⁶ Новиков, С.Г., Забелинская, О. С. Разработка А. В. Луначарским идеала «Нового человека»: ретроспективный взгляд [Текст]: статья / С. Г. Новиков, О. С. Забелинская // Учебный эксперимент в образовании. – Саранск, Изд-во МГПИ, 2011. – № 4 – С. 10–14.



революционеров за рубежом. По его мнению, революционер, был связан только с рабочим классом, имел свои особые психологические черты, качества ума и воли. Во-первых, он не должен бояться применять беспощадное насилие; во-вторых, быть свободным от внутренних предрассудков религиозного, национального характера, то есть быть атеистом и интернационалистом; в-третьих, обладать мужеством в физическом смысле (не имел права быть трусом) и мужеством в идейном смысле (дерзание в действии, решимость на дела, опыт которых еще не проверен); в-четвертых, он должен быть готовым ко всему. Внешний физический облик модели революционера Л.Д. Троцкий представлял как немного улыбающегося, худощавого, небольшого и подвижного, одновременно нервного и в то же время твёрдо уверенного и спокойного человека. Безусловно, такая модель была создана для достижения определенной цели. Действительным идеальным человеком будущего должен был стать высокий *общественно-биологический тип*. Это должен был быть гармонично развитый человек в физическом, психологическом и моральном аспектах. Среди главных качеств выделялась: красота, сила, ум, гармонично сложенное тело, ритмичные движения, музыкальный голос, равномерность развития, талантливость и одарённость. Обязательным было умение овладевать собственными чувствами и инстинктами, то есть подчинение разуму и воле процессов дыхания, кровообращения, пищеварения и даже оплодотворения в собственном организме человека¹⁷.

Не менее любопытна разработка А.В. Луначарским идеала «нового человека»¹⁸. Он видел его такой личностью, которая «должна быть готова принести себя в жертву общим задачам; мало быть готовым умереть за эти задачи – мы требуем большего: мы требуем жить этими задачами, жить каждый час своей жизни»¹⁹. Отличительными чертами «нового человека» должны были стать: «настойчивость, трудолюбие, дух солидарности». Этот тип представлялся наркому универсальной личностью: «он должен иметь свою специальность, он должен знать свое дело, но вместе с тем интересоваться и уметь войти в любой круг познаний»²⁰. Следуя греческому идеалу калокагатии, А. Луначарский продолжал: «Не может быть противопоставления телесного и духовного, точно так же, как не может быть разрыва между индивидуальностью и социальностью». На фоне такого идеала ярче виделись недостатки «старого человека»: «страшная дробность, страшная узость. Почти никто не думает о том, что же такое мир, что же такое жизнь, что же такое наше время, куда мы идем»²¹. Подобно типу Л.Троцкого, этот человека также обладал незаурядной волей: «нужно, чтобы человек держал себя в рамках, умел заставить себя подчиниться неприятному ради цели, которую он считает для себя благотворной». Кроме того, «новый человек» – это человек чести. «Чувство чести надо развивать с малых лет <...> если мальчик или девочка скверно солгали, помешали коллективной работе, учинили насилие сильного над слабым, проявили антисемитизм, они должны почувствовать стыд перед всеми товарищами за свои поступки, недостойные членов этого коллектива»²².

Проектирование Луначарским идеала «нового человека» происходило под влиянием, как минимум, трех факторов: марксистской доктрины, традиционной нравственности и процесса индустриальной модернизации России. Именно идеал свободной личности вдохновлял наркму просвещения в его желании «освободить индивидуальность, дать простор человеческому творчеству, привести к величайшему разнообразию жизни». Но данная антропоцентрическая идея дополнялась им традиционным народным представ-

¹⁷ Бабич, Е.С. Трансформация представлений российских политиков об идеальном человеке в 1917–1938 гг. [Текст] / Е. С. Бабич // Вопросы исторической науки: материалы II междунар. науч. конф. (г. Челябинск, май 2013 г.). – Челябинск: Два комсомольца, 2013. – С. 34–37.

¹⁸ Новиков, С.Г., Забелинская, О.С. Разработка А.В. Луначарским идеала «Нового человека»: ретроспективный взгляд [Текст]: статья / С.Г. Новиков, О.С. Забелинская // Учебный эксперимент в образовании. – Саранск, Изд-во МГПИ, 2011. – № 4 – С. 10–14.

¹⁹ Луначарский, А.В. О воспитании и образовании / А. В. Луначарский – М.: Педагогика, 1976. – С. 292.

²⁰ Луначарский, А.В. Основные принципы единой трудовой школы. От Государственной комиссии по просвещению 16 октября 1918 г. / А. В. Луначарский // Народное образование. – 1999. – № 10. – С. 54–57.

²¹ Луначарский, А.В. / А.В. Луначарский – М.: Педагогика, 1976. – С. 285, 276.

²² Луначарский, А.В. / А.В. Луначарский – М.: Педагогика, 1976. – С. 291, 292.

лением о первенстве интересов социальной общности, коллектива. Этот социоцентристский сегмент идеала усиливался благодаря тому, что российское общество вступило в 1920-е годы в период форсированной модернизации, требовавшей подчинить интересы индивида потребностям социальной трансформации, соображениям победы в «гонке за лидером» – индустриальным Западом. Таким образом, идеал «нового человека», проектировавшийся А.В. Луначарским, приобретал, выражаясь словами А.С. Ахиезера, гибридный характер. Он сочетал в себе антропоцентризм, дополненный социоцентризмом и подкрепленный утилитарными соображениями²³.

Как мы уже отмечали ранее на смену модели революционера пришла модель «созидателя нового мира». Постулируется необходимость в «индустриальном человеке». И здесь на «сцену» выходит Н.И. Бухарин, который приступил к корректировке «нового человека» с началом «новой экономической политики». Уточненный антропологический идеал «общественного работника» – «квалифицированный кадр» – остался в своей основе нетронутым, но была сформулирована новая методология его реализации. Признав необходимость социальной гармонии и гражданского мира, Н.И. Бухарин настаивал на переводе классовой борьбы из военно-политических форм в интеллектуально-культурологические формы. Условием трудового перевоспитания общества назывался учет интересов человека, удовлетворение различных его потребностей, признание личностной индивидуальности. К партийным «вождям» Н.И. Бухарин предъявил ряд требований на соответствие, положению руководителей пролетариата, говоря о недопустимости их превращения в «новый класс». Предложения Н.И. Бухарина отражали новое понимание социального идеала социализма как общества, в котором под руководством пролетариата создаются максимальные условия развития для каждого его члена. Н.И. Бухарин реконструировал идеал К. Маркса, провозгласив целью социалистического строительства «целостного», гармонически развитого творческого человека. Всесторонность жизни «целостного человека» в понимании теоретика включает духовные, физические, материальные наслаждения, которые венчает примат творческой самореализации в свободно избранной сфере деятельности. Проблему личности и общества Н.И. Бухарин, как и К. Маркс, решал посредством гармонизации их интересов, обеспечении максимальной свободы развития для каждого человека на основе роста производительных сил. Коммунизм есть общество человеческой эмансипации, основанное на «подлинной коллективности» – целостном развитии личности в целостном коллективе. Н.И. Бухарин разделял веру К. Маркса в позитивную природу человека и указывал, что ликвидация классовых противоречий будет основой для массового антропологического феномена – «второго рождения человечества»²⁴.

С установлением в партии единоличной власти И.В. Сталина модель формируемого человека меняется. И.В. Сталин исповедовал совершенно другие представления о людских ресурсах и нуждах партии. Его идеал «Homo Sovieticus», заключался в деятельности на благо государства; этот человек должен был быть частью рабочей массы, чувствовать себя «винтиком» гигантской машины государства. В противоположность антропологической ориентации на развитие личности был принят новый идеал – *человека-исполнителя*. Идеалом стал человек подчиненный дисциплине, которую государство поддерживает наказаниями и поощрениями. Формировался человек, чувствующий себя лишь незаметной деталью чего-то большего и более важного. Важнейшими качествами «советского человека» стала коммунистическая идейность, партийность, преданность идеалам партии, труд как цель и смысл жизни, коллективизм, беспредельная преданность социалистической многонациональной Родине. В пропаганде на первый план выдвигается необходимость формирования ответственности за страну, грамотность и начитанность, неприхотливость, готовность к трудностям и жертвам. Такой человек обладает идеологизированным сознанием, испытывает страх от бесчисленных запретов и дефици-

²³ Новиков, С.Г., Забелинская, О. С. Разработка А. В. Луначарским идеала «Нового человека»: ретроспективный взгляд [Текст]: статья / С. Г. Новиков, О. С. Забелинская // Учебный эксперимент в образовании. – Саранск, Изд-во МГПИ, 2011. – № 4 – С. 10–14.

²⁴ Устинов, О.А. Проблема человека в творчестве Н.И. Бухарина (историко-философский анализ): автореф. дисс. ... канд. фил. наук: 09.00.03 – М., 2007. – С. 17–18.



та²⁵ и в тоже время чувство гордости за свою приобщенность к великому будущему и великому настоящему – строительству коммунизма.

Таким образом, каждая из представленных моделей «Советского человека», включает в себя по нарастающей: чувство принадлежности к государству, ощущение себя частицей государственной машины, членом коллектива. Модель «Советского человека» была неоднородной и содержала внутреннюю дифференциацию, зависела в первую очередь от проводимого политического курса партии, который менялся со временем, а так же от различий в трактовках понятий «социализм» и «коммунизм». Именно поэтому провозглашались различные типы «социалистического человека»²⁶.

Книга «Советские люди», выпущенная Политиздатом в 1974 г., объявила, что Советский Союз – первое на земле царство свободы трудового человека, стал родиной «нового, высшего типа человека разумного – Хомо Советикус». Авторы книги с предельной ясностью подвели итоги блестяще завершённому эксперименту: миллионы лет эволюционировала клетка к Хомо Сапиенс – человеку разумному, на протяжении 60 лет шло его «очищение от скверны» и в Советском Союзе родился высший тип Homo Sapiens – Homo Sovieticus, новая биологическая особь. В 1976 г. Брежнев рапортовал XXV съезду: советский человек – важнейший итог прошедшего шестидесятилетия²⁷.

Таким образом, мы видим, что, впервые в истории развития общества на практике был осуществлен уникальный социальный эксперимент по созданию «нового общества», «нового человека», который длился почти столетие, в котором были задействованы миллионы людей. Идеологически выстроенные образы были способны влиять на самые глубокие уровни общественного сознания, конструируя необходимый способ мышления, чувствования и соответствующую модель поведения, именно они стали религиозно-мифологической основой коммунистической идеологии по созданию «новой веры», «нового человека».

Важно отметить, что в советском обществе XX века при отсутствии привычных ориентиров, социальных идеалов, способных обеспечить мировоззренческую целостность сознания, были созданы особенно благоприятные условия для манипулирования массовым сознанием со стороны политических сил, стремящихся мобилизовать в своих интересах широкие слои населения. Необходимой задачей советского государства стало стремление к самосохранению и целостности. Вариантом обеспечения целостности и стабильности социума явилось возрождение архаичных универсалий, обращение к традиции, воссоздание такой важнейшей конструкты сознания, как системы мифологических воззрений. В стране интенсивно происходил процесс ремифологизации. Мифологичность, архаические традиции составляли одну из структурных единиц в общей картине «виденья мира» советскими людьми.

Что касается своевременности разговора о типологии человека, то казалось бы, что уходит в прошлое время социальных утопий и типологий. Он представляется ныне не только недостижимым, но и не особенно привлекательным. Ключевую роль в его развенчании сыграли антиутопии XX в. – как художественные вымыслы (или прозрения) Евг. Замятина, А. Платонова, Дж. Оруэлла, О. Хаксли и других авторов, так и те, не менее жуткие, которыми обернулась практическая реализация некоторых утопических проектов. Поэтому наши искушённые современники не очень-то склонны уповать на социальный порядок – к нему, как правило, предъявляются минимальные требования: только бы не мешал жить. Однако импульс, питающий утопическое мышление, отнюдь не иссяк. Теперь оно прорастает на иной почве: место социальных утопий занимают утопии индивидуальные и технологические. Объектом индивидуальных утопий является будущее не общества, а самого «утопающего», его детей, близких, а то и копий, получать которые можно будет путём клонирования. В пространственном отношении такая утопия ограни-

²⁵ Бабич, Е.С. Трансформация представлений российских политиков об идеальном человеке в 1917–1938 гг. [Текст] / Е. С. Бабич // Вопросы исторической науки: материалы II междунар. науч. конф. (г. Челябинск, май 2013 г.). – Челябинск: Два комсомольца, 2013. – С. 34-37.

²⁶ Бабич, Е.С. Трансформация представлений российских политиков об идеальном человеке в 1917–1938 гг. [Текст] / Е. С. Бабич // Вопросы исторической науки: материалы II междунар. науч. конф. (г. Челябинск, май 2013 г.). – Челябинск: Два комсомольца, 2013. – С. 34-37.

²⁷ Геллер М. Машина и винтики: история формирования советского человека [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова. М., 2010. URL: http://www.krotov.info/hi_story/11/geller/gel1_21.htm.

чивается близким окружением, оказывается локальной. Вожделения же направляются на такие объекты, как крепкое здоровье, способность добиваться высших достижений в тех или иных областях деятельности, комфортная, счастливая, активная, долгая (в пределе, и сегодня уже отнюдь не только абстрактно мыслимом – бесконечная) жизнь. Проекты, ориентирующиеся на достижения (чаще чаемые, чем реальные) генетики, именуют «приватной», «семейной», «домашней» евгеникой. Ориентиром и мерой прогресса при этом выступает непрестанное, в идеале даже безграничное, расширение индивидуальных возможностей человека. Что касается средств, которые предполагается использовать для реализации подобных упований, то основные надежды теперь возлагаются отнюдь не на социальные преобразования, а на достижения науки и технологии. Неисчерпаемым источником, питающим утопическое мышление наших дней, являются биологические науки, прежде всего – генетика. Нынешнюю ситуацию, скорее, можно охарактеризовать как очередной этап противостояния, конкуренции двух программ – биологической и социальной. Да, сегодня биологическая программа, безусловно, превалирует, однако и социальная программа, претерпевающая во многом те же трансформации, что и биологическая, обретает новые возможности для своего развития и практического воплощения²⁸.

Список литературы

1. Бабич, Е.С. Трансформация представлений российских политиков об идеальном человеке в 1917–1938 гг. [Текст] / Е. С. Бабич // Вопросы исторической науки: материалы II междунар. науч. конф. (г. Челябинск, май 2013 г.). – Челябинск: Два комсомольца, 2013. – С. 34–37.
2. Безрогов, В. Г. Угол отражения: кризис образовательной политики и идеал воспитания «новых людей» в истории педагогики / В. Г. Безрогов, О. Е. Кошелева, Л. В. Мошкова // Теоретические исследования 2006 г.: материалы научной конференции / под ред. В. А. Мясникова. – М.: ИТИП, 2007. – С. 73.
3. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. – С. 7
4. Геллер М. Машина и винтики: история формирования советского человека [Электронный ресурс] // Библиотека Якова Кротова. М., 2010. URL: http://www.krotov.info/history/11/geller/gel_l_21.htm.
5. Государство и революция // Библиотека Альдебаран: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.aldebaran.ru>
6. Герцен, А.И. Соч. в тридцати томах, Т.3 Изд-во АН СССР. – С. 87.
7. Горький М. Собр.соч. в тридцати томах, Т.26. – С. 289–290.
8. Горький М. Письма о литературе. М., 1957, – С. 497.
9. Луначарский, А.В. О воспитании и образовании / А.В. Луначарский – М.: Педагогика, 1976. – С. 292.
10. Луначарский, А.В. Основные принципы единой трудовой школы. От Государственной комиссии по просвещению 16 октября 1918 г. / А. В. Луначарский // Народное образование. – 1999. – № 10. – С. 54–57.
11. Луначарский, А. В. / А. В. Луначарский – М.: Педагогика, 1976. – С. 285, 276.
12. Новиков, С.Г., Забелинская, О.С. Разработка А. В. Луначарским идеала «Нового человека»: ретроспективный взгляд [Текст]: статья / С.Г. Новиков, О. С. Забелинская // Учебный эксперимент в образовании. – Саранск, Изд-во МГПИ, 2011. – № 4 – С. 10–14.
13. Устинов, О.А. Проблема человека в творчестве Н.И. Бухарина (историко-философский анализ): автореф. дисс. ... канд. фил. наук: 09.00.03 – М., 2007. – 21 с.
14. Юдин, Б.Г. Сотворение трансчеловека (Опубликовано в журнале «Вестник Российской академии наук», 2007, том 77, № 6, С.520–527).

MODELS OF THE “NEW HUMAN” IN SOVIET TIME: TRAITS OF TRANS-HUMANISM

E.S. MOLOSTOVA

*Belgorod National
Research University*

e-mail: molostova@bsu.edu.ru

This article discusses the process of creating the ideal type of a «new human» and its model in the Soviet period from the point of view of ideology party, communist moral ideal and the Marxist doctrine. Shows the difference between modern transhumanist approaches and way of Homo Socraticus.

Key words: man, «new human», soviet period, atheism.

²⁸ Юдин, Б.Г. Сотворение трансчеловека // «Вестник Российской академии наук», 2007, том 77, № 6, С.520–527.



УДК 316.334

НАСИЛИЕ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ЭФФЕКТИВНОСТЬ В АРХАИЧНЫХ И СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВАХ

Е.М. ПОЛЯКОВ*Воронежский
государственный
университет**e-mail:
evgenij.polyakov.1984@mail.ru*

В данной статье речь идет о важнейшем социальном феномене – насилии, его роли в социуме и процессе институционализации в обществах разных типов. Анализируются разные виды насилия и их взаимосвязь с типом общественного устройства. Опираясь на антропологические данные, автор показывает, что назначение насилия в обществе определяется рядом факторов, основным из которых является контроль над доступом к важным ресурсам. Особое внимание уделяется молодежному фактору эскалации насилия в обществах, находящихся в состоянии “youth bulge”. Предпринята попытка проанализировать способы контроля над насилием и выявить его возможные источники. Отдельно рассмотрена проблема возникновения терроризма и основные причины эффективности насилия в современном мире.

Ключевые слова: социальный институт, насилие, терроризм, общество.

В данной статье речь пойдет об институте насилия и его конструирующей роли в обществе, столь незаслуженно игнорируемой многими исследователями. Прежде, чем перейти к анализу феномена насилия, способов его манифестации и функционального назначения в обществах разных типов, определимся с основными категориями.

Одним из самых часто используемых и трудно операционализируемых понятий в социологии выступает социальный институт. Существует множество определений этой категории, зависящих от того, какого научного подхода придерживается автор. Например, Н.Смелзер считает, что «институтом является совокупность ролей и статусов, предназначенная для удовлетворения определенной социальной потребности»¹. Как «устойчивый комплекс формальных и неформальных правил, принципов, норм, установок, регулирующих различные сферы человеческой деятельности (здесь и далее все выделения сделаны мною, кроме оговоренных случаев – авт.) и организующих их в систему ролей и статусов, образующих социальную систему» определяет его Л.Седов². В рамках информационного подхода институт рассматривают как «специфическое знание, которое выработано многими поколениями людей, усвоено ныне живущим поколением и содержит рекомендуемые нормы поведения»³. Рассмотрение институтов в функциональном ключе предполагает, что всякий социальный институт складывается как устойчивая структура, выполняющая определенные функции – социальные действия. По этому подходу социальный институт есть «объединение людей, выполняющих специфические функции по удовлетворению общих потребностей»⁴.

Рассмотренные определения демонстрируют, что в социологии в явной или скрытой форме институт понимается как нечто, связанное с действием, деятельностью, поведением, ролью, т.е. с теми аспектами социальной реальности, которые предполагают, с одной стороны, наличие цели и контроля, а с другой – длительность и воспроизводство во времени. Функциональное назначение институтов заключается в «использовании ресурсов общества в формах интеракции ради удовлетворения той или иной социальной потребности и стабилизации деятельности людей, путем сведения ее к более или менее

¹ Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994. – С.79.

² Седов Л.А. Институт социальный // Современная западная социология. М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С.117.

³ Корнейчук Б.В. Институциональная экономика: учеб. пос. для вузов. М.: Гардарики, 2007. – С.11.

⁴ Давыдов А.А. Системная социология. М.: КомКнига, 2006. – С.68.

предсказуемым образцам социальных ролей»⁵. Это характерно для всех традиционных институтов: семьи, образования, церкви и т.д. Но в социальном устройстве общества есть еще один важный институт, который как раз обеспечивает разные формы интеракции и стабилизацию деятельности. Имя ему – насилие. Это особенный институт, незаслуженно игнорируемый большинством социологов.

Незаслуженно потому, что разные институты на протяжении истории человечества возникали и отмирали (например, разные формы брака) или меняли свое содержание (например, собственность). И только насилие как институт, возникнув еще в архаических обществах, сохранилось в практически неизменном виде до наших дней. Игнорируемый потому, что в собственно социологических исследованиях насилие либо не рассматривается вообще, так как трактуется как патология, либо рассматривается как частный случай девиантного поведения (преступления, связанные с физическим насилием), либо рассматривается через призму конфликтологической парадигмы.

Хотя мы привыкли связывать насилие с преступлениями, терактами и войнами, в структуре насилия мы можем выделить три уровня – это «символическое» насилие, воплощенное в языке и привычных речевых формах; «субъективное» насилие, воспринимаемое нами на основе личного опыта и особенностей мышления (попутно отметим, что вообще все институты не существуют сами по себе, но сами являются во многом следствием мышления человека, особых ментальных моделей); и «системное насилие», возникающее вследствие определенной организации самого социума. Разумеется, наиболее опасным уровнем проявления насилия в наши дни является системным. Речь здесь идет не только о прямом физическом насилии, но и более тонких формах принуждения, которые поддерживают отношения господства и эксплуатации, включая угрозу насилия⁶.

Интересный взгляд на институционализацию насилия предлагает нобелевский лауреат Дуглас Норт. По его мнению, «институты – это «правила игры», структура взаимодействия, которая управляет и ограничивает отношения индивидов»⁷. Институты включают в себя формальные правила, формальные социальные соглашения, неформальные нормы поведения, писанные законы, а также *убеждения о мире* и средства принуждения к исполнению этих правил и норм. Институты также структурируют способ формирования у индивидов убеждений и мнений о поведении других людей. Одни и те же институты приводят к разным результатам, в зависимости от контекста. Насилие как социальный институт проявляется в разных измерениях и может быть выражено в физических действиях или угрозах совершения физических действий.

Основной проблемой является организованное насилие, использование насилия или угроза насилия группами. Насилие также влияет на человека, которому угрожает физическое нападение, как и на человека, который действительно ему подвергся.

Управление насилием при помощи повторяющихся личных контактов может поддерживать формирование только небольших групп людей, возможно, состоящих из 25–50 индивидов. В более крупных группах ни один индивид не обладает личным знанием обо всех членах группы или общества, и потому сами по себе личные отношения не могут быть использованы для контроля над насилием. Во всяком случае, есть исследования, свидетельствующие в пользу этого предположения⁸. Конечно, подобные социальные организмы корректнее называть малыми группами, а не обществами, но в древности большинство коллективов людей состояло именно из нескольких десятков человек⁹.

Для архаического общества большой размер был труднодостижим: личные контакты не могли быть скрепляющим обществом элементом и для преодоления ограничения необходим был особый институт. Судя по всему, им и стало насилие. Уже в 1980-е гг. был опубликован ряд научных работ, показавший, что до сих пор у многих племен спе-

⁵ Смелзер Н., указ. соч., С.81.

⁶ Жижек С. О насилии. – М.: Издательство «Европа», 2010. – С.5-12.

⁷ North D.C. Institutions, institutional change, and economic performance. New York: Cambridge University Press, 1990. – pp.3-4.

⁸ Kelly R.L. The foraging spectrum: Diversity in hunter-gatherer lifeways. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1995. – pp.205-232.

⁹ Ibid. – P.232.



циальным образом регулируемое насилие позволяет расширять численность сообщества за счет приема в него новых членов извне и усиливать внутрigrупповые связи. Богатые этнографические и антропологические данные позволяют предположить, что частота применения насилия (по крайней мере, в качестве наказания) в примитивных обществах и небольших группах довольно высока. Было отмечено, что прямое насилие часто является неприемлемым и вместо него используется изоляция, как физическая, так и социальная¹⁰.

Кит Оттребейн в ходе своего кросс-культурного исследования показал, что физическое насилие в качестве высшей меры наказания применяется, если индивид обвиняется в тяжком преступлении: убийство, воровство, колдовство, изнасилование¹¹. Важным является и то обстоятельство, что примитивные племена и вождества, прежде чем превратятся в государства, должны обзавестись идеологией. Она способствует социальной эволюции и развитию сложных социальных систем, которое невозможно без *контроля над доступом* к властным ресурсам¹².

Этот контроль достигается следующим образом. Во-первых, в простых обществах характер насилия часто отличается от насилия в обществах, организованных по племенному принципу. Во-вторых, в эгалитарных сообществах насилие может быть ограничено, но только в отношении *своих членов*, что означает частое применение его к иноплеменникам (например, в случае нарушения ими религиозных запретов и табу). В-третьих, насилие представлено, в основном, убийствами (в том числе, ритуальными). Случаи избиений, отъема собственности или грабежей практически нет, равно как низка доля самоубийств¹³.

Конечно, в столь простых обществах властные ресурсы связаны не с персональными характеристиками индивида, а с его принадлежностью к той или иной группе. Соответственно, определяющую роль играют половозрастные характеристики, место жительства, род занятий и кровные связи. Постепенно, в истории человечества, эти черты замещались профессионализмом, лидерскими качествами, компетентностью и т.д.

Показательно, что эти данные укладываются в теорию Д.Норта и соавторов. Для рассуждений последних характерно использование концепта *доступа*, базируясь на котором они выделяют два типа обществ (или в авторской терминологии – *социальных порядков*): ограниченного и свободного доступа. Социальные порядки характеризуются тем, как общества создают институты, поддерживающие существование специфических форм человеческой организации, *способ*, которым общество ограничивает или открывает доступ к этим организациям при помощи стимулов, формируемых моделью организации. Эти характеристики социальных порядков также тесно связаны с тем, как общества ограничивают и контролируют насилие¹⁴.

Для того чтобы формальное правило – институт – сдерживало насилие, особенно насилие среди индивидов, не знающих друг друга лично (то есть в крупных сообществах), должна существовать определенная организация, в рамках которой ряд официальных лиц обеспечивает соблюдение правил безличным образом. Иными словами, формальные институты контролируют насилие только при существовании организации, способной обеспечить безличное соблюдение правил. Если в обществе развиваются большие группы, то возникновение некоторой формы социальных институтов для контроля над наси-

¹⁰ Betzig L, Dentan R.K., Knauff V.M., Otterbein K.F. On Reconsidering Violence in Simple Human Societies // Current Anthropology, 1988, Vol. 29, No. 4, pp. 624-636.

¹¹ См: Otterbein K.F. The ultimate coercive sanction: A cross-cultural study of capital punishment. New Haven, HRAF Press. – 1986.

¹² Albert V. Yanomami "Violence": Inclusive Fitness or Ethnographer's Representation? // Current Anthropology, 1989, Vol. 30, No. 5, pp. 637-640.

¹³ Knauff V.M., Daly M., Wilson M., Donald L. at all. Reconsidering Violence in Simple Human Societies: Homicide among the Gebusi of New Guinea // Current Anthropology, 1987, Vol. 28, No. 4, pp. 461-476.

¹⁴ Норт Д. В тени насилия: уроки для обществ с ограниченным доступом к политической и экономической деятельности [Текст]: докл. к XIII Апр. междунар. науч. конф. по проблемам развития экономики и общества, Москва, 3–5 апр. 2012 г. / Д. Норт, Дж. Уоллис, С. Уэбб, Б. Вайнгайт; пер. с англ. М. Дондуковского и Е. Леонтьевой; под науч. ред. А. Яковлева и Л. Полищука; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – С. 8-17.

лием неизбежно. Поскольку индивиды всегда имеют возможность конкурировать друг с другом за ресурсы или статус при помощи насилия, необходимым следствием ограничения использования насилия внутри социальной группы является установление ограничений конкуренции. Организацией, устанавливающей такое ограничение и контроль над манифестацией насилия, выступает государство.

Модель свободного доступа характеризуется политическим и экономическим развитием; экономикой, которая меньше страдает от отрицательного роста; сильным и динамичным гражданским обществом с большим числом организаций; более крупными и более децентрализованными правительствами; *распространением безличных социальных взаимоотношений*, включая верховенство права, защиту права собственности, справедливость и равенство. Модель ограниченного доступа характеризуется медленно растущими экономиками, чувствительными к потрясениям; политическим устройством, которое не основывается на общем согласии граждан; относительно небольшим числом организаций; менее крупными и более централизованными правительствами; господством личных связей и незащищенными правами собственности¹⁵.

В порядке ограниченного доступа или естественном государстве, личные отношения, в особенности личные отношения между властными индивидами, – то, кто кем является, и кто кого знает, – составляют основу социальной организации и служат ареной для взаимодействия людей. Естественные государства ограничивают способность индивидов формировать организации. Идентичность, которая в естественном государстве имеет глубоко личный характер, в порядках открытого доступа начинает определяться как *набор безличных характеристик*. В порядках второго типа доступ к организациям начинает определяться как безличное право, которым обладают все граждане. Естественные государства, напротив, ограничивают доступ к организациям и принуждение к исполнению соглашений со стороны третьих лиц. Большинство организаций, даже самых простых, опираются на принуждение к исполнению соглашений между членами организации или соглашений между организациями и другими акторами третьей стороной. Государство чаще всего обеспечивает такое принуждение, выступая в качестве третьей стороны. Открытый доступ к организациям – это важное и недооцененное различие между естественным государством и порядками открытого доступа.

Современные порядки открытого доступа часто ограничивают насилие при помощи институтов. Институты задают правила, которые напрямую сдерживают насилие, меняя издержки насильственного поведения, прежде всего путем установления наказаний за использование насилия. Люди более склонны подчиняться правилам, даже при значительных издержках для себя, если они считают, что другие люди будут так же соблюдать правила¹⁶.

К сожалению, рассмотренные выше работы экономистов, антропологов и социальных философов представляют собой скорее анализ того, *что такое* насилие, но не *откуда* оно берется. Между тем феномен социального насилия по-разному проявляется не только в разные исторические эпохи, но и в обществах, стоящих на разных ступенях развития и *сосуществующих* в одно время. Следовательно, социальная структура общества (в первую очередь, иные институты, «обрамляющие» насилие) может быть лишь достаточным фактором для манифестации насилия. Что же, в таком случае, является необходимым?

Нам представляется, что ответ на данный вопрос может дать т.н. теория “youth bulge” или «молодежного пузыря». Согласно ей, в сообществах, в структуре которых доля молодежи до 24 лет составляет не менее 20%, будут наблюдаться общая политическая нестабильность, склонность политических режимов к авторитаризму и государственные перевороты, сопровождаемые всплеском нелегитимного насилия по отношению к наиболее социально незащищенным слоям населения¹⁷.

¹⁵ North D.C., Wallis J.J, Waingast B.R. Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History. Cambridge, Cambridge University Press, 2009. – pp. 11-15.

¹⁶ Levi M. Consent, dissent, and patriotism. New York: Cambridge University Press, 1997, p.213.

¹⁷ Fuller G. The Demographic Backdrop to Ethnic Conflict: A Geographic Overview. In: The Challenge of Ethnic Conflict to National and International Order in 1990's, Washington: CIA Hg., 1995, pp.151-154.



«Пузырь» возникает не столько там, где много молодежи (как, например, в Китае) сколько там, где молодые люди вынуждены *конкурировать* между собой за получение доступа к престижным позициям и социальным статусам. Масштаб социальной системы также не имеет значения – “youth bulge” может происходить как на уровне общества в целом, так и, например, в диаспорах или общинах. При этом правда, необходимо учитывать тот факт, что в небольших сообществах люди будут чаще контактировать друг с другом непосредственно, что может иметь вполне определенный психологический эффект. Даниэль Харт и соавторы провели исследование в 28 странах мира, которое показало, что подростки и несовершеннолетние в таких сообществах будут больше контактировать со своими сверстниками и находиться под преимущественным социализирующим воздействием с их стороны, нежели со стороны взрослых¹⁸.

Для более «мирного» участия молодежи в общественно-политической жизни стран-«пузырей» на африканском материале были выработаны несколько рекомендаций: установить контакт между молодежью и политическими лидерами общин, проводить совместные мероприятия с политическими и этническими конкурентами (в том числе, на племенном уровне), расширить участие женщин, запустить программы, обеспечивающие молодежное участие и т.п. Характерно, что некоторые страны Африки сохранили пережитки родоплеменной стадии развития общества, и эти выводы подкреплены богатым антропологическим материалом¹⁹.

Молодежные исследования, проведенные в последние годы, выявили определенную корреляцию между уровнем экономического развития и проявлением социальной напряженности в неприемлемых формах (в виде нелегитимного насилия). Эти данные перекликаются с теоретическими построениями Д.Норта о природе и назначении ренты в порядках ограниченного доступа. Систематическое создание ренты при помощи ограниченного доступа в естественном государстве — не просто средство набить карманы членов господствующей коалиции; это также важнейшее средство контроля насилия. Контроль над насилием зависит от структуры и поддержания взаимоотношений между влиятельными индивидами.

Естественное государство снижает проблему повсеместного распространения насилия путем создания господствующей коалиции, члены которой обладают особыми привилегиями. Ограничивая доступ к этим привилегиям только членами господствующей коалиции, элиты создают надежные стимулы сотрудничать, а не бороться друг с другом. Поскольку элиты знают, что насилие приведет к снижению их собственных рент, они имеют стимулы к тому, чтобы прекратить борьбу²⁰.

Но в случае, если насилие нельзя сдерживать, договоренности внутри господствующей коалиции (властвующей элиты) о прекращении борьбы будут нарушены, что, в свою очередь, приведет к учащению применения насилия в обществе. Поэтому требования молодежи о доступе к организациям, которые в порядках ограниченного доступа нельзя выполнить, ведут к его насильственной смене. Увеличение численности молодежи здесь является спусковым крючком в механизме социальных преобразований. Шон Фокс и Кристиан Хельшер в своем недавнем исследовании 120 стран обнаружили, что в «гибридных» режимах (то есть сочетающих авторитарные и демократические черты) риск открытого проявления насилия наиболее велик. При наличии других факторов (бедность, этническая пестрота, социальное неравенство), насилие становится почти неизбежным²¹.

В такой ситуации его манифестация – дело рук многочисленной молодежи. При этом насилие проявляется в самых деструктивных формах – уличных беспорядках, поли-

¹⁸ Hart D., Atkins R., Markey P., Youniss J. Youth Bulges in Communities: The Effects of Age Structure on Adolescent Civic Knowledge and Civic Participation // Psychological Science, 2004, Vol. 15, No.9., pp.591-597.

¹⁹ Shari B. The Youth Bulge in Africa: Opportunities for Constructive Engagement in the Political Process. National Democratic Institute, 2010, October, pp.1-6.

²⁰ North D.C., Wallis J.J., Waingast B.R. Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History. Cambridge, Cambridge University Press, 2009. – pp.17-18.

²¹ Fox S., Hoelscher K. Political Order, Development and Social Violence. A cross-country study. London: Crisis States Research Centre, London School of Economics & Political Science, 2011. – P.13.

тически мотивированном терроре и гражданских войнах. Характерно, что наличие большого числа детей и подростков не останавливает, а стимулирует национально-освободительные движения по всему миру к ведению более активных боевых действий. В ряде случаев это приводит к формированию так называемых детских армий, как это было, например, у Тамильских тигров. К концу 1990-х гг. в более чем 50 государствах мира в детских армиях служило порядка 300.000 солдат²².

Однако основная угроза заключается в опасности гражданской войны и городской герильи. На данный момент, 60 из 67 крупнейших по численности наций, столкнувшихся с *youth bulge*, пережили гражданские конфликты разной степени интенсивности: от массовых беспорядков до геноцида. Причем, вопреки распространенному мифу об исламской угрозе, взаимосвязи с религиозным фактором не прослеживается: лишь около половины этих стран имели мусульманское большинство или значительное меньшинство, остальные – христианские и даже буддистские страны²³.

Важно учесть то, что избыток молодежи и осуществляемого ею насилия является важным конституирующим обществом фактором. Как показали работы Тимоти Эрла, демографическое давление в целом ряде обществ (античной Греции, средневековой Италии и во Французской Полинезии) было причиной социальных изменений и перехода от вождества к государству²⁴.

Он выделил три типа стратегий, которые могли приводить к подобному переходу. Первый тип связан с властью лидера, базирующейся на контроле над средствами производства и/или распределения. Второй связан с ведением завоеваний и заключением альянсов. Третий базируется на идеологии, легитимирующей власть лидера как необходимого условия для сохранения «естественного» порядка вещей в мире²⁵. Эрл считает, что «развитие сложных политических систем основано не просто на доступе к источнику власти, но на возможности *контролировать* (выделено в оригинале) его»²⁶.

Говоря о причинах насилия, Генрик Урдал (сотрудник Института изучения мира, Осло, Норвегия) подчеркивает, что при возникновении больших когорт молодежи происходит «растягивание» социальных институтов (например, рынка труда), что влечет за собой усиление социальной неудовлетворенности. Вот эта неудовлетворенность, в сочетании с социальной свободой (то есть отсутствием семей и ответственности за кого-либо), и вызывает к жизни насилие в молодежной среде²⁷. В другой своей работе он описывает (в виде гипотез) условия, при которых возникает политически мотивированное насилие. Они включают в себя наличие «*youth bulge*», политическую зависимость, низкие темпы экономического роста, быстрое распространение высшего образования, авторитарный характер режима и уровень урбанизации. Чем выше каждый из этих показателей, тем больше будет насилия²⁸. Отметим также, что каждое последующее условие усиливает предыдущее и на нем базируется, а ключевым здесь является наличие большого числа неустроенной молодежи.

Нетрудно заметить, что эти условия были характерны для стран, переживших «Арабскую весну». Эти же страны (как и Россия) придерживались политики догоняющей модернизации. Означает ли это, что догоняющая модернизация с неизбежностью влечет за собой выход насилия за институциональные рамки и порождает системный кризис?

Очевидно, что это не так. Махатхир Мохаммад, бывший премьер-министр Малайзии, в своих воспоминаниях пишет, что был вынужден применять авторитарную власть

²² Heinson G. Soehne und Weltmacht: Terror im Aufstieg und Fall der Nationen, Zuerich, Orell Fuessli Verlag AG, 2006. – S.33.

²³ Ibid., S.36.

²⁴ Earle T. Chiefdoms in archaeological and ethno-historical perspective // Annual Reviews in Anthropology, 1987, Vol.16, pp. 279-308.

²⁵ Earle T. The Evolution of Chiefdoms // Current Anthropology, 1989, Vol. 30, No. 1, pp. 84-85.

²⁶ Ibid., P.86.

²⁷ Urdal H. The Devil in the Demographics: The Effect of Youth Bulges on Domestic Armed Conflict, 1950-2000 // Social Development Papers. Conflict prevention and reconstruction, Washington: World Bank, 2004. – No.14. – P.5.

²⁸ Urdal H. A Clash of Generations? Youth Bulges and Political Violence // International Studies Quarterly. – 2006. – No.50. – pp. 611-615.



для проведения модернизации полуфеодальной (на тот момент) постколониальной страны²⁹. Интересен тот факт, что случаи проявления насилия в обществе сократились, а безопасность на улицах Куала-Лумпура и других крупных городов быстро достигла европейского уровня. Более того, в уже упомянутой работе К.Оттербеина говорится, что в племенах Семай в Малайзии и Джебузи в Новой Гвинее количество убийств снизилось до 5 на 100.000 человек³⁰.

Данные показатели характерны для современных индустриальных государств, сумевших не только обуздать уличную преступность, но и дать своим гражданам возможность общественного участия – то, что Д.Норт и называет порядком свободного доступа. Стоит обратить внимание на следующее: порядок – не есть отсутствие насилия или какой-либо из его форм (скажем, физического, в виде грабежей и убийств), но наоборот, *наличие насилия* в виде институализирующего фактора. То есть ожидание «эры милосердия» институционально неоправданно.

Еще одно важное обстоятельство, с которым сталкиваются все страны, осуществляющие переход от закрытого к открытому обществу, – миграция. В первую очередь, это миграция трудовых ресурсов внутри страны из небольших населенных пунктов в города – центры индустриализации и модернизации. Города обезличивают контакты людей в силу массовости и деперсонализации самих контактов, то есть создают необходимое условие для перехода к порядку свободного доступа. Но что еще важнее, они являются механизмом, адсорбирующим избыток сельского населения, особенно при высоком естественном приросте. Исследования Хэлен Вэр на материале ряда государств Океании показали, что в странах с низкой урбанизацией (Соломоновы острова, Папуа – Новая Гвинея) и сильной эмиграцией нестабильность и насилие наблюдаются чаще, чем в странах с долей городского населения более 40% и сильной внутренней миграцией из сел в города³¹.

Павда, нельзя забывать, что хотя город предоставляет больше *возможностей* и обеспечивает более высокий уровень жизни, этот уровень не растет постепенно, а резко и однократно меняется при переезде. В сочетании с отсутствием *самореализации* (то есть перехода возможностей в реальность в виде качественного образования, карьеры и т.д.), города могут превращаться в своеобразные накопители социальной агрессии и выплескивать ее в самый непредсказуемый момент в виде неконтролируемого насилия.

Интересно отметить, что в переходных обществах нелегитимное насилие часто принимает форму терроризма и в определенном смысле, похоже на насилие в примитивных племенах. Как показали выше рассмотренные работы антропологов, в архаичных обществах насилие часто носит *ритуальный* или *символический* характер. Истинным объектом насильственных действий является не тот, на кого они направлены. Чаще всего, им выступает общество. Например, в случае необходимости изолировать одного из членов племени от сородичей, его убивают или изгоняют. Здесь объектом (т.е. тем на кого направлено действие и от кого ожидают определенной эффективной реакции) является скорее общество, нежели тот самый изолируемый индивид.

Схожая ситуация наблюдается при осуществлении терактов. Современные террористические организации сближает ряд аспектов: структура организации, характер мобилизации и взаимодействия с населением, характер осуществляемого насилия, реакция общества и государства, а также идеология. Незначительные отличия, наблюдаемые в лозунгах, целях и руководстве, объясняются, скорее всего, местными условиями борьбы экстремистов против государства. Наблюдается разительное сходство в способах инициации новых адептов³².

Главной причиной «успешности насилия» террористов может быть социальный коллапс, точнее, его последствия, – неслучайно же всплеск террористической активности

²⁹ Mahathir bin Mohamad. The Way Forward. London: Wiedenfeld & Nicolson, 1998. – P. 42.

³⁰ Otterbein K.F. The ultimate coercive sanction: A cross-cultural study of capital punishment. New Haven, HRAF Press, 1986. – pp.37-39.

³¹ Ware H. Pacific instability and youth bulges: the devil in the demography and the economy // 12th Biennial Conference of the Australian Population Association, Canberra, 2004, pp. 3-7.

³² См. подробнее: Поляков Е.М. От национализма к терроризму: путь радикальных движений в разных регионах мира // Научные ведомости БелГУ. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. – 2012. – Вып. 22. – С.266-271.

мы наблюдаем в так называемых “failed states”, несостоявшихся государствах, которые находятся в стадии распада и дезинтеграции. Карл Батцер в своей работе показывает, что коллапс сложных обществ осуществляется под воздействием ряда факторов, лимитирующими из которых являются экономический спад, недостаток важных ресурсов, временные рамки, а также политическая и культурная гибкость³³.

В таких условиях нелегитимное насилие работает по принципу положительной обратной связи – чем его больше, тем активнее сопротивление, что ведет к эскалации напряженности и окончательной дезинтеграции общества. При этом реализуется игра с нулевой суммой: большинство заинтересовано в сохранении общественных связей и дееспособности хотя бы базовых социальных институтов. Но активное меньшинство, сделавшее насилие своим *modus operandi*, заинтересовано во власти (сохранении или приобретении ее), а значит – в ломке всех механизмов, могущих ей противостоять.

Список литературы

1. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994.
2. Седов Л.А. Институт социальный // Современная западная социология. М.: Изд-во политической литературы, 1990.
3. Корнейчук Б.В. Институциональная экономика: учеб. пос. для вузов. М.: Гардарики, 2007.
4. Давыдов А.А. Системная социология. М.: КомКнига, 2006.
5. Жижек С. О насилии. – М.: Издательство «Европа», 2010.
6. North D.C. Institutions, institutional change, and economic performance. New York: Cambridge University Press, 1990.
7. Kelly R.L. The foraging spectrum: Diversity in hunter-gatherer lifeways. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1995.
8. Betzig L, Dentan R.K., Knauff B.M., Otterbein K.F. On Reconsidering Violence in Simple Human Societies // Current Anthropology, 1988, Vol. 29, No.4.
9. Otterbein K.F. The ultimate coercive sanction: A cross-cultural study of capital punishment. New Haven, HRAF Press. – 1986.
10. Albert B. Yanomami "Violence": Inclusive Fitness or Ethnographer's Representation? // Current Anthropology, 1989, Vol.30, No.5.
11. Knauff B.M., Daly M., Wilson M., Donald L. at all. Reconsidering Violence in Simple Human Societies: Homicide among the Gebusi of New Guinea // Current Anthropology, 1987, Vol. 28, No. 4.
12. Норт Д. В тени насилия: уроки для обществ с ограниченным доступом к политической и экономической деятельности [Текст]: докл. к XIII Апр. междунар. науч. конф. по проблемам развития экономики и общества, Москва, 3–5 апр. 2012 г. / Д. Норт, Дж. Уоллис, С. Уэбб, Б. Вайнгаст; пер. с англ. М. Дондуковского и Е. Леонтьевой; под науч. ред. А. Яковлева и Л. Полищука; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
13. North D.C., Wallis J.J, Waingast B.R. Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
14. Levi M. Consent, dissent, and patriotism. New York: Cambridge University Press, 1997.
15. Fuller G. The Demographic Backdrop to Ethnic Conflict: A Geographic Overview. In: The Challenge of Ethnic Conflict to National and International Order in 1990's, Washington: CIA Hg., 1995.
16. Hart D., Atkins R., Markey P., Youniss J. Youth Bulges in Communities: The Effects of Age Structure on Adolescent Civic Knowledge and Civic Participation // Psychological Science, 2004, Vol. 15, No.9.
17. Shari B. The Youth Bulge in Africa: Opportunities for Constructive Engagement in the Political Process. National Democratic Institute, 2010.
18. Fox S., Hoelscher K. Political Order, Development and Social Violence. A cross-country study. London: Crisis States Research Centre, London School of Economics & Political Science, 2011.
19. Heinson G. Soehne und Weltmacht: Terror im Aufstieg und Fall der Nationen, Zuerich, Orell Fuessli Verlag AG, 2006.
20. Earle T. Chiefdoms in archaeological and ethno-historical perspective // Annual Reviews in Anthropology, 1987, Vol.16.

³³ Butzer K.W. Collapse, environment, and society // Proc. Nat. Acad. Science, 2012, Vol.109, No.10, pp. 3632–3639.



21. Earle T. The Evolution of Chiefdoms // *Current Anthropology*, 1989, Vol. 30, No. 1.
22. Urdal H. The Devil in the Demographics: The Effect of Youth Bulges on Domestic Armed Conflict, 1950-2000 // *Social Development Papers. Conflict prevention and reconstruction*, Washington: World Bank, 2004, No.14.
23. Urdal H. A Clash of Generations? Youth Bulges and Political Violence // *International Studies Quarterly*, 2006, No.50.
24. Mahathir bin Mohamad. *The Way Forward*. London: Wiedenfeld & Nicolson, 1998.
25. Ware H. Pacific instability and youth bulges: the devil in the demography and the economy // 12th Biennial Conference of the Australian Population Association, Canberra, 15-17 September 2004.
26. Поляков Е.М. От национализма к терроризму: путь радикальных движений в разных регионах мира // *Научные ведомости БелГУ. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика*. – 2012. – Вып. 22.
27. Butzer K.W. Collapse, environment, and society // *PNAS*, 2012, Vol.109, No.10.

VIOLENCE AS A SOCIAL INSTITUTION: RISE AND EFFICIENCY IN ARCHAIC AND MODERN SOCIETIES

E.M. POLYAKOV

Voronezh State University

*e-mail:
evgenij.polyakov.1984.@mail.ru*

This article is about the most important social phenomenon – violence, its role in society and the process of institutionalization in societies of different types. The different types of violence and their relationship to the type of social structure are analyzed. Based on anthropological evidence, the author shows that the appointment of violence in society is determined by several factors, chief among which is the control over access to important resources. Particular attention is given to the youth factor in the escalation of violence in societies that are under "youth bulge". An attempt was made to analyze ways to control violence and to identify its possible sources. Separately consider the problem of terrorism and the main causes of efficiency of the violence in the modern world.

Key words: social institution, violence, terrorism, society.

ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ П.Е. АСТАФЬЕВА И А.А. КОЗЛОВА**Д.А. РЕПИН¹**
С.Е. ЮРКОВ²*Тульский
государственный
университет*¹*e-mail:*
*repin.dmitrij@mail.ru*²*e-mail:* *serg45@inbox.ru*

В статье рассматривается проблема времени как формы субъективного мышления. Прослеживается степень влияния идейного наследия немецкого метафизического персонализма Густава Тейхмюллера на философию персонализма П.Е. Астафьева и А.А.Козлова в этом вопросе. Доказывается, что идея времени, не только связана с нашим сознанием, но она выступает определенного вида координацией в онто-гносеологическом опыте между субъектом и объектом.

Ключевые слова: субстанция, время, пространство, делимость, детерминация, деятельность, самосознание, психическая координация, духовная субстанция, Высочайшая Субстанция.

В религиозной философии Петра Евгеньевича Астафьева обнаруживается множество самостоятельных идей, к которым он пришел при изучении и исследовании наследия немецких мыслителей, психологов и философов. Сопоставлению точек зрения двух профессоров Дерптского юридического университета в контексте проблемы времени, как формы субъективного мышления была посвящена полемика П.Е. Астафьева и А.А. Козлова.

Вопрос о времени, связан с понятием и определением субстанции, данным одним из выдающихся исследователей русской философской мысли А.А. Козловым (1831-1901) – основоположником русского персонализма.

Спор о субстанции, поднимался в философской полемике П.Е. Астафьева с А.А. Козловым, однако нам он важен в контексте рассмотрения определения и выяснения того положения, – как в данной полемике русский панпсихист приходит к утверждению вечной неизменной духовной субстанции в мироздании. Основанием для нее послужило философское недоумение, – что считать непосредственно данным сознанию – субстанцию или акт? Вместе с тем, необходимо отметить, что выяснение этого вопроса базировалось на прояснении фундаментальных метафизических категорий персоналистической мысли двух мыслителей, – духовной сущности и ее проявления в мире.

При этом линия противостояния проходила на основе разграничения знания и сознания. Впервые об этом разграничении говорит немецкий персоналист и психолог Герман Рудольф Лотце, который используя психологический метод, утверждает бытие сознательного «Я» как знающего о себе непосредственно. В философском трактате «Микрокосмос» он из этого утверждения делает вывод: следовательно «Я» знающее о себе выступает персонализированной категорией, которая является фундаментальной в построении видимого мира. Отсюда, «Я» знает о себе должно сознавать себя в бытии.

Следуя монадологическому учению Г. Лейбница, русский панпсихист акцентирует внимание оппонента на факте непосредственного сознания субстанции о самой себе. То есть полагает, что личности присуще (имманентно) сознание метафизического характера, – сознание своей сущности. Знание же она приобретает, исходя из внутренних психически-обусловленных деятельностей и их содержаний, удостоверяя тем самым себя в бытии. Оппонент А.А. Козлова – П.Е. Астафьев, полагал, что знание свойственно сознающей себя деятельности, волевой активности в контексте метафизики. П.Е. Астафьев отвергал существование субстанции как онто-гносеологической единицы в познании окружающего мира. Нам дается субстанция неизменная, не подверженная внутреннему «движению». Примечательно, что позднее как бы трансформируя схожее положение о субстанции – внутренне неизменной онто-гносеологической единицы, А.А. Козлов вводит понятия интенсивности сознания, предполагая, что какие-то изменения ее все же должны существовать.



На наш взгляд в начальном фазисе данной полемики сконцентрирован центральный принцип построения философских систем персонализма двух мыслителей. Он раскрывается в использовании следующей аргументации: личность знает о себе, непосредственно, она ведает себя в своей сущности, – данный вид знания свойственен личности внутренне и проявляется внутренним образом.

В тоже время, она полагает себя в мире как сущее, а положение в мире как сущего означает выводимость категории бытийственности – онтологичность личности. Значит, единственная мысль, заключается в том, что субстанция вечно имеет свою неизменную, индивидуальную природу, независящую от пространства, времени и причинности и что она сообразно этой природе действует.

А.А. Козлов, выводит законченной фразой уже мысли оппонента, которые тот приписывает ему: «однако это должно «означать, что 1) субстанция должна быть бытием вне условий пространства, времени и причинности» 2) что пространство, время и причинность суть условия опыта. 3) что субстанция «должна быть трансцендентною» и что «она своей деятельностью, производит весь мир явлений в пространстве и времени и притом явлений не только материальных, но и явлений сознания»¹. Неизменность субстанции подразумевает под собой такие категории философии, как ее статичность, несмотря на количественные и качественные изменения, происходящие в природе и окружающем мире.

Естественно, что деятельность и функции субстанции согласно мысли неолейбнищанского русского мыслителя, – должны говорить об активности и самой ее. Однако если фактически Высочайшая Субстанция порождает все многообразие представляющегося нашему сознанию мира, то она не может быть пассивной. По аналогии с Ней и сущие (то есть духовные субстанции) действуют в этом мире. Аналогичность вводится нами (метод аналогии) не как метод в онто-гносеологической характеристике связи субъекта с объектом, человека с объектом, либо субстанции с предметом, а как метод попытки понимания устройства мироздания и его принципов, применение которого охватывает многообразие сущего и конкретизирует в нем человеческий мир. Согласно с этим, и не принимается П.Е. Астафьевым утверждение его оппонента о неизменности субстанции.

С данной точки зрения, прослеживается нами значительное расхождение двух философов, где для одного деятельность всегда активна – субстанция проявляет себя в ней, а для другого субстанция и деятельность разграничены, но деятельность есть результат развития одной и той же субстанции. Субстанция и деятельность соотносятся, как производящее начало и производимая функция.

В представленной связи, субстанция «переходит» из пассивного состояния в активное, тем самым она выражается деятельностью, то тогда рождается отношение динамического самовыражения субстанции, – силы, приводящей функции субстанции в движение. Движение как психически-обусловленная сменяемость одних состояний другими в сознании личности опосредуется внутренними актами психики. Проекция данных актов сознания внутреннего опыта на внешнюю данность, формирует понятие действительности, – движущихся материальных субстанций.

Отсюда, очень существенную мысль высказывает Е.А. Бобров, полагая, что изменчивость состояний сознания, их активность и интенсивность способствует пониманию координации состояний внутри нашей личности, так вслед за Г. Тейхмюллером он вводит понятие психической координации, где бы эти состояния в их изменениях и сменяемости зависели от единого центра.

Несмотря на это, движущиеся материальные субстанции в окружающем мире объектов формально дают понимание временных процессов, поскольку для их восприятия необходима пространственно-временная характеристика. «Материальность же д в и ж у щ и х с я субстанций предполагает их пребывание во времени и пространстве (причем понятие атома, как неделимой части пространства, стоит в противоречии с бесконечной делимостью пространства)- от чего свободны «идеи» универсалистов; это заставляет ви-

¹ Козлов А.А. Объяснение с П.Е. Астафьевым/А.А. Козлов// Свое Слово. 1889. № 2.С. 141.

дет в двух главнейших космологических категориях пространства и времени нечто сущее транссубъективно, т. е. вне или к р о м е мыслящего субъекта»².

Следовательно, разграничение временных процессов и мыслящего субъекта полагает время транссубъективно, но в таком случае либо время должно обладать трансцендентным «существованием», то есть быть вполне независимо от мыслящего субъекта, либо быть одним из важнейших оснований материальности. Для нас здесь существенно то, что Е.А. Бобров предположил существование времени транссубъективно – мы доказываем – выступает с одной стороны данного вопроса. В развитии учения о времени А.А. Козлов опирается на понимание времени Блаженным Августином, приведенное им в Книге 11 «Исповеди». Необходимо, кратко рассмотреть это учение.

При рассмотрении вопроса о времени, на первый взгляд становится важным то, что, во-первых, время присутствует в сознании сменяемостью своих состояний, отсюда согласно мыслителю, никогда нельзя говорить о точном понятии сущности времени. Вторых, сменяемость времени граничит с постоянной изменяемостью его, то есть трансформацией состояний психически-обусловленных, подверженных «воспоминаниям», тому, что будет и то, что есть. Отсюда, изменимость затрудняет конкретизацию того или иного видоизменения времени – настоящее, опосредуется прошлым, которое стремится к небытию, потому прошлое с философской точки зрения иллюзорно, будущего – еще нет, и оно неизвестно. Время также не может быть измерено: в чем заключается продолжительность того или иного времени? Говоря о прошлом, мы не можем сказать, сколько оно длилось, какой продолжительностью оно было обусловлено. Так как, нельзя ничего сказать о предмете, которого нет, предмет прошлого стремится к исчезновению.

Настоящее как бы сознательно его не делили на столетие, век, год, месяцы, дни, часы, минуты, секунды и т.д., все эти деления условны и мало уловимые, поскольку также и прошлое стремится к минимуму продолжительностей. А фиксируемые события настоящего времени могут быть только «неуловимыми мгновениями», но они уже не имеют никакой продолжительности. И действительно, если предмет прошлого – в небытии, а настоящее время стремится к минимуму продолжительности, и будущее еще не наступило и неизвестно; то, стало быть, можно было бы сделать вывод о том, что и время само полностью стремится к небытию и может исчезнуть навсегда.

Однако и прошлое, и настоящее существуют. Но каковы принципы их существования? Они выступают образами нашей души, следовательно, и прошлое не воспоминалось бы, и настоящее не было бы настоящим, и будущее не настало бы, если душа не воплощала прошлое и прошлые события в настоящем. Именно в настоящем существует и прошлое и будущее. Такая позиция взгляда на время, вызывает самое серьезное противоречие: если прошедшее в своих прошлых событиях стремится к небытию, ускользает от «зрителя», который созерцал его как настоящее, вероятно оно вовсе должно забыться.

Исходя из вышесказанного, Августин Блаженный в критике учения которого А.А. Козлов развивает уникальную «философию времени», констатирует – душа запоминает и воспоминает прошлые события.

Но как быть с будущим? Ведь оно не может быть настоящим, если его еще нет. «В нашей душе есть три формы восприятия, соответствующие трем несуществующим временам: а) *память* или *воспоминание* (*memoria*) для настоящего прошедших предметов б) *созерцание* или *воззрение* (*intuitus*) для настоящего настоящих предметов и с) *чаяние* или *надежда* (*expectatio*) для настоящего будущих предметов»³.

Блаженный Августин делает удивительную вещь, опровергая самого себя, что в нашем сознании время является непосредственным условием движения тел, измерением этого движения, само же нисколько не измеряется и не может быть подвержено измере-

² Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев. Печатано в типографии Германа. 1900. С. 13.

³ Блаженный Августин. Исповедь/ Августин Блаженный. – М.: Сретенский монастырь, 2006. – С. 242.



нию уже в метафизическом контексте проблемы времени. Время «есть само по себе некоторое действительное протяжение (*certa quaedam distentio*)»⁴.

Говоря о протяженности «пространства», мы невольно связываем понятие протяженности пространства с понятием протяженности во времени той или иной вещи, того или иного тела. Протяжение пространства еще можно измерить: например, пространство слов, измеряется пространством определенных входящих в эти слова слогов, - длинных и коротких, а как измерить пространство времени? Времена проходят и исчезают, становясь лишь мгновениями, «(моментами)», также нельзя говорить о времени в рамках одного понимания движения, - время фиксирует и состояния покоя вещи, тела и.т.п., время возможно существует как «протяжение души»⁵.

Учение о времени Блаженного Августина критикует А.А. Козлов, считая, что в нем существует определенная неясность относительно того понятия которое образует собой настоящее. Настоящее принимает у учителя Церкви форму универсальную. Он его сравнивает со своеобразным сосудом, который наполняют события и явления. Мы здесь будем опираться дальше на взаимосвязь, которую сам русский персоналист прослеживает между его мыслью и более сложной мыслью Густава Тейхмюллера о времени, чтобы выявить особенности их философских систем, базировавшихся на метафизическом учении о всеобъемлющей, духовной субстанции – панпсихизме.

Критикуя идею настоящего, А.А. Козлов, тем самым дает понять, что само настоящее может быть мыслимо безотносительно к прошлому и будущему, - к прошлым и будущим событиям. То, что от этого зависит не только правильное понимание времени, но и достоверное понимание того, как и каким образом и Тейхмюллер и Козлов приходят к идее метафизической безвременности мироздания, - выступает для нас одним из центральных положений их философских систем. Время прошедшее и будущее столь же независимы от настоящего, сколько зависимы от условий мышления, как объективного процесса. Г. Тейхмюллер и А.А. Козлов по-разному понимают результаты, к которым они приходят.

Персонализм Тейхмюллера важен для него в первую очередь с позиции времени, проявляющей вопрос об индивидуальном существовании личности. Он идет от критики бесконечности пространства, тогда как русский персоналист видит прямую связь времени и пространства с ограничениями мыслящей субстанции, то есть исследует вопрос времени в онто-гносеологическом аспекте.

Если следование Г. Лейбницу и у того и другого философов является основополагающим принципом их системы, то и в вопросе историко-философской преемственности идеи времени они не могут исключить понимания к которому приходит этот австрийский мыслитель. Первым принципом, от которого исходят два философа, явилась критика бесконечности пространства, из которой впоследствии Лейбниц выводит понятие монады. «Бесконечная делимость пространства не допускает мыслить эти гипотетические последние элементы (атомы) протяженных тел пространственными, он отбросил от атомов свойство пространственности и пришел к необходимости мыслить *безпространственными единицами*, но рассуждая дальше, что из безпространственных единиц не могут произойти протяженные тела, Лейбниц приходит к дальнейшему заключению, что само пространство есть только *феномен*, или видимость, и что, следовательно, протяженная материя есть нечто кажущееся, а не реальность, которой может быть признана только наша душа или что-либо ей аналогичное»⁶.

Но что на первый взгляд непонятно, так это почему Лейбниц отрицает существование пространства? Если пространство иллюзорно, то в таком случае оно должно быть продуктом нашего сознания, нашего понимания и своего рода «кодификации» опреде-

⁴ Козлов А.А. Беседы с Петербургским Сократом. Беседа седьмая (понятие времени)/А.А. Козлов//Свое Слово. 1890. № 3. С. 11-12.

⁵ Блаженный Августин. Исповедь/ Августин Блаженный. - М.: Сретенский монастырь, 2006. - С. 247.

⁶ Козлов А.А. Густав Тейхмюллер/А.А. Козлов// Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 4 (24). С. 533. С. 141.

ленных объектов окружающей действительности и их сознательной упорядоченности. В таком положении видит пространство, а затем и время Г. Тейхмюллер.

Идея порядка, указывает на понятие времени, которое выполняет функцию координации между субъектом и объектом в познании, таким образом, оно не может быть исключительно транссубъективно, так как входит в содержание сознания мыслящей субстанции, однако оно не может быть и исключительно имманентно сознанию, так как внешний опыт фиксирует временные процессы в окружающей нас действительности.

Таким образом, вопрос о транссубъективности времени может решаться только в границах нашего же сознания, и трансцендирования (переноса) на материальные субстанции внутренних состояний, переживаемых нашей субстанцией (состояний психически-обусловленных), в нас, – к этим состояниям относятся и наши чувства и желания. «Чувства, желания и движения только сознаются, а вовсе не суть познания, которые состоят из образов (Anschauungsbilder), понятий, суждений и умозаключений; а между тем мы постоянно говорим, думаем, рассуждаем о первых так, как будто бы и они были также познаниями.Эта проблема и разрешается у Тейхмюллера теорией значковой (semiotisch) или символического познания, где в обычные элементы специфического познания как бы вплетается значек или намек на то, что всем и каждому мыслящему доступно из его индивидуального сознания и чем каждый дополняет от себя образы, понятия, суждения, умозаключения, т.-е. намек на чувство, волю и движение (ощущение)»⁷.

Густав Тейхмюллер считал, что понятия, умозаключения, суждения, как логические конструкции подвергаются нами намеренно приписыванию понятия «существования». Но поскольку еще Кант установил связь между понятиями и явлениями, которые они именно обозначают, постольку и сопутствуют нашему специфическому познанию те символические «образы», отображающие некую деструктурированную нашим сознанием действительность. Впрочем, мы мыслим согласно А.А. Козлову методом аналогии, когда приписываем сознательно одному и тому же объекту те вторичные свойства, о которых мы узнаем вследствие восприятия других объектов, и сознательно по схожести их с изучаемым нами объектом.

Следовательно, по мере сознательного отношения к этим предметам, мы уже узнаем и о своем предмете, но используем аналогию и намек, устанавливая символическую связь между субъективным восприятием вещи и тела и априорным содержанием нашего сознания.

Исходя из вышеизложенного, в полемике П.Е. Астафьева с А.А. Козловым формируется окончательное понимание времени, как перспективной формы координации для идейного содержания, возникающего вследствие наших реальных действий. А.А. Козлов опирается на категорию души, понимаемую немецким персоналистом «Я безвременным и безпространственным». «Я безвременное и безпространственное» полагает в себе перспективную форму координации – время, а также перспективно оно мыслит окружающий мир. Отсюда, если психическая координация состояний сознания, обусловленная внутренним центром – «Я», влечет за собой перспективную координацию и иерархию субъектом онто-гносеологического опыта предметов и объектов, окружающей действительности, то для русского персоналиста ограничение существа во внешнем опыте познания временем и пространством утверждает гипотетически бытие координальное духовных субстанций с Богом.

Такое же философское восприятие времени, утверждает П.Е. Астафьевым, который в введение к фундаментальной монографии «Вера и знание в единстве мировоззрения» пишет, что сознательная, непосредственно знающая о себе как деятельности, проходящая разные положения, воля *eo ipso* дифференцирует, различает эти проходимые ею последовательно положения, моменты своей деятельности и в сознании своего акта, и в самом акте. Это дифференцирование означает, что волевая направленность нашего самосознания и оно само, из внутреннего опыта полагает идеально и реально пространство и время, даже если бы их не существовало до и вне сознательной деятельности ни реально, ни идеально.

⁷ Козлов А.А. Густав Тейхмюллер/А.А. Козлов// Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 5 (25). С. 671



Поэтому еще одно понимание времени, как мы выявляем в статье, связано с метафизической проблематикой ограничения нашего видимого мира пространством и временем. И если существует психическая координация внутри нашего сознания, если существует координация личностей в человеческом мире, то почему не должна существовать координация духовных субстанций внутри личностей с трансцендентным миром и Богом.

Вывод наш заключается в том, что время в метафизическом значении своего предназначения в мироздании символически указывает на трансцендентный безвременный мир, – вечность.

Список литературы

1. Козлов А.А. Объяснение с П.Е. Астафьевым// Свое Слово. Киев, 1889. № 2 .С. 139-153.
2. Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев. Печатано в типографии Германа, 1900. 164 с.
3. Блаженный Августин. Исповедь. М.: Изд-во: Сретенского монастыря, 2006. 320 с.
4. Козлов А.А. Беседы с Петербургским Сократом. Беседа седьмая (понятие времени)//Свое Слово. Киев, 1890. № 3. С. 7-22.
5. Козлов А.А. Густав Тейхмюллер// Вопросы философии и психологии М.: 1894. Кн. 4 (24). С. 523-536. Кн. 5 (25). С. 661-681.

THE PROBLEM OF TIME IN THE PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF P.E. ASTAFIEV AND A.A. KOZLOV

D. A. REPIN ¹⁾
S.E. YURKOV²⁾

Tula State University

¹⁾*e-mail repin.dmitrij@mail.ru*

²⁾*e-mail: serg45@inbox.ru*

In the article describes problem of time as a form subjective thinking. There is a degree of German metaphysic personalistic Gustav Teich- mouller on philosophy personalizm P.E. Astafieva and A.A. Kozlov in the question. It is a proved that idea of the time, not only to our identity, but it is a particular kind coordination of onto-gnoseological experience between subject and object.

Key words: substance, time, space, separability, determination spiritual substance, The Highest Essens.

РЕЛИГИОЗНАЯ КАРТИНА МИРА В РУССКОЙ И КИТАЙСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ**Д.И. РОМЕРО ИНТРИАГО¹**
Н.В. ЩЕРБАКОВА²*Белгородский государственный национальный исследовательский университет*¹*e-mail: romero@bsu.edu..ru*²*e-mail: sherbakova@bsu.edu..ru*

В настоящей статье рассмотрены проблемы отражения религиозной картины мира в национальных языках. Затронуты вопросы воплощения особых смыслов в структуре фразеологических единиц китайского языка, а также обращается внимание на сложность понимания и перевода отдельных устойчивых сочетаний.

Ключевые слова: религиозная картина мира, национальный язык, фразеологическая единица, религиозное содержание, близость культур, межкультурная коммуникация.

Любая культура формируется и развивается в национальных формах. Общее представление об окружающем мире, о человеке, о развитии социального общества, о духовной атмосфере нации отражает письменный текст и его единицы. Известно, что реконструкция понятий многих фразеологизмов национальных языков, имевших своим источником религиозный дискурс, помогает выявить способ осмысления мира, проникнуть в специфику познания этого мира. Так, фразеология китайского языка помогает проникнуть в особенности мышления китайского народа, особенности его поведения и характера, которые были сформированы под воздействием трех философско-культурологических систем: конфуцианства, даосизма, буддизма. Философское наследие Китая раскрывает особенности духовной культуры китайской цивилизации, которая сформировалась под ведущим влиянием конфуцианства. Что же касается фразеологии русского языка, то в основе духовной жизни и религиозной картины русского этноса лежит одно из направлений христианского вероучения — православие, отраженное в священном писании — Библии.

Представляется, что особого внимания заслуживают те единицы языкового сознания, которые отражают развитие цивилизации, в частности восточной. Соединение китайской и индийской культур, наложившее отпечаток на характер китайцев, также повлияло на появление своеобразного пласта устойчивых словосочетаний китайского языка. Философские знания Китая неразрывно связаны с культурологической и религиозной проблематикой, имевшими практическую направленность.

В философской научной литературе существует мнение о том, что менталитет восточных народов как система мышления, как особый тип воззрения, имеет свою специфику, отличается от европейского типа мировоззрения. Так, в работах ряда исследователей отмечается, что «основная специфика традиционно-китайской системы философского мышления во всех ее модификациях (от легизма и конфуцианства до даосизма и китайского буддизма) заключается в том, что в центре внимания находится не индивидуально-личностное восприятие и осознание проблемы бытия, места в нем самого человека, а социально значимое и детерминированное внешними силами поведение людей, т.е. социальная этика и политика, имеющие в обществе всегда первостепенное и исключительное значение¹.

XI век характеризуется временно-пространственной близостью культур Востока и Запада. По мнению Н.Я. Данилевского, смешение народов, цивилизаций, культур не позволяет сегодня говорить о «чистом» Востоке или Западе. Русский философ Л. Карсавин использовал конфессиональный признак, позволивший «разделить» два мира на два типа культуры — «христианскую» и «нехристианскую». Сегодня на этом фоне диалог культур обеспечивает «равный» голос различным философско-религиозным системам, рас-

¹ Би Цзиньэ. Религиозная картина мира и ее отражение во фразеологии национального языка : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 : Улан-Удэ, 2004. – С.45.



крывая их природу и условия сосуществования. Сформировавшись в далеком прошлом, они представляют единую картину мира человечества, что и обеспечивает функционирование общечеловеческих нравственных ценностей. А специфические культурные проявления каждого народа сформировали этнические ценностные ориентации, истоки которых видны в национальных картинах мира, а их проявление — в языковой картине мира. Язык репродуцирует образы национальных картин мира, воплощая их в знаковых единицах языка.

Обращение к религиозной картине мира обусловлено тем, что религия, являясь традиционно формой мировоззрения, приобретает сегодня в мировом пространстве новое духовное начало. Религиозный фактор в жизни народов настолько важен, что без учета знаний его особенностей сложно представить картину развития и становления культуры. Религиозная картина мира формирует философско-религиозное и нравственное сознание этноса, его мировоззрение, определяет национальную точку зрения. Рефлексивность религиозной картины мира характеризуется в этом случае тем, что она оформляется под влиянием не только религиозных доктрин, но и этнического мирозерцания, отражаясь в языке как факторе культуры. Ее национально-этническое своеобразие раскрывается в природе языковых смыслов, в символических образах².

Наиболее ярко религиозная картина мира представлена в фразеологических единицах китайского языка, так или иначе описывающих учение Будды. Китайцы «насчитывают» девять ярусов небес и восемнадцать ярусов преисподней, все это отражено в следующих единицах:

打入十八层地狱 – Посадить кого-либо в восемнадцатый ярус преисподней – поставить в самое плохое, самое низкое положение;

借花献佛 – Взять взаймы цветы для подношения Будде, о подарке, сделанном за чужой счет;

鬼使神差 – Черт послал, а бог направил. О том, кто поддался соблазну сделать что-либо предосудительное, поступил неосмотрительно или неправильно, допустил оплошность;

糊涂庙里糊涂神 – Глупый бог в глупом храме. Говорится об очень глупом человеке;

求佛求一尊 – Просить у Будды один цзунь. О том, кто нечасто обращается к другим за помощью;

佛面上刮金 . – Снять золото с лица Будды. Использовать всевозможные средства для получения выгоды;

佛眼相看 – Смотреть друг на друга глазами Будды. Ласково, доброжелательно относиться друг к другу;

过化存神 – Бог сберег силы природы, проходя мимо. Говорится о тех, кто влияет на других³.

Религиозная картина мира русского этноса отражена в следующих фразеологизмах:
Кто рано встает, тому Бог подает – о человеке, который рано встает и успевает сделать больше дел, чем тот, кто спит до обеда;

Бог не Тимошка – видит немножко;

Заставь дурака Богу молиться, он и лоб расшибет – с осуждением говорится о недалёком, неумном человеке, который чрезмерным усердием и старанием вредит себе;

Бог не даст – нигде не возьмешь – о человеке, который верит в Бога и рассчитывает на его помощь;

Кто любит Бога, добра получит много.

В условиях мировой тенденции к диалогу культур возникает необходимость поиска понимания друг друга русским и китайским народами. Следует подчеркнуть, что в диалоговом пространстве культур, особенно разных по философско-религиозному мировоззрению, часто происходит между ними непонимание нравственных установок. Это объясняет необходимость создания интегративных областей знаний в сфере гуманитарных

² Там же. С.71.

³ Китайский фразеологический большой словарь (成语大辞典).-北京 Пекин, 1986.

наук. Так, потребность формирования механизмов межкультурной коммуникации современного общества в сфере бытия разноязычных культур вызвала к жизни интерес к философии культуры, сравнительной культурологии, социокультурной антропологии, лингвокультурологии, лингвистической антропологии, межкультурной коммуникации, которые среди формирующихся задач выделяют *описание языковой личности как носителя определенной культуры*.

В процессе межкультурной коммуникации оформляется представление о культурных ценностях, реализованных в языке, в его значимых единицах. В связи с этим представляется необходимым исследовать вопрос о манифестации религиозной культуры во фразеологических единицах языка. Устойчивые единицы русского и китайского языков отражают национальные различия культур, поэтому исследование фразеологизмов в аспекте культурных ценностей этносов чрезвычайно важно. Особую значимость приобретает раскрытие культурного компонента фразеологических единиц языка, которые имеют своим источником религиозное мировоззрение народа. Компаративистская характеристика фразеологических единиц языка, репрезентирующих разные фрагменты религиозных картин мира изучаемых народов, имеет и межкультурную значимость.

Анализируя фразеологические единицы религиозного содержания в русском и китайском языках необходимо подчеркнуть, что бог играет неодинаковую роль в жизни этносов и оцениваться ими по-разному.

Роль бога в жизни русского человека всегда была исключительно велика. Идея Бога как высшего существа оказывает огромное влияние на жизнь русского народа. В христианстве Бог является высшим существом, создавшим все сущее, в том числе человека по своему образу и подобию, вдохнувшим в человека «искру Божью» – душу, наделившим его свободой воли и творчества. В этом смысле Бог близок человеку. К тому же Он все время рядом, все видит и всем правит. Но одновременно сам Бог локализован вне человека, в недостижимом потустороннем мире и по его Божественной сути бесконечно от человека далек, настолько далек, что Божественные промыслы для человека в принципе «неисповедимы», то есть непостижимы.

В приведенных ниже фразеологизмах отражается вера русского народа в Божественное провидение (*Человек предполагает, а Бог располагает; Богу молиться – впереди пригодиться; Божья рука – владыка.*), его одевающая, карающая и защищающая функции:

*Даст Бог день, даст Бог и пищу;
Бог долго ждет, да больно бьет;
Бог не выдаст, свинья не съест.*

Отношение к богу в Китае отличается историческими особенностями развития религии, что отражено во фразеологии китайского языка.

Конфуцианство, даосизм и буддизм, сосуществуя на протяжении долгих веков, постепенно сближались между собой, причем каждая из доктрин находила свое место в складывавшейся всекитайской системе религиозного синкретизма.

Необходимо отметить, что даже при влиянии индуизма религиозная система верований вобрала в себя все основные особенности китайской духовной культуры. Культурная специфика верований Китая ярко отражена и во фразеологии китайского языка. Так, например, функционирование элементов мистики и метафизики в отдельных фразеологических единицах обусловлено тем, что в китайской религиозной традиции не было существенной грани между богом, героем и обычным человеком, особенно после его смерти. Любой покойник мог быть обожествлен, стать героем или бессмертным. В то же время божества рано или поздно «приземлялись», обретая обычную земную биографию, прочно привязывавшую их к фиксированному месту и времени появления на свет в земной жизни. Конечно, смерть была сама по себе серьезной гранью между миром живых и миром божеств или духов. Но существенно то, что здесь ничто не зависело от самого человека, от каких-либо его личных усилий. Человек мог всю жизнь стремиться обрести бессмертие и не добиться успеха; другой мог и не думать о нем, но после смерти оказаться обожествленным. Словом, не столько личные усилия религиозно активного индивида, сколько стечение независимых от него объективных обстоятельств определяли статус его после смерти. Отсюда и еще одна важная особенность: привычка относиться к боже-



ственным силам не как к чему-то сверхъестественному, а как к своим близким, обязанным выполнять долг по отношению к живущим, действовать по принципу «я – тебе, ты – мне».

Именно этим объясняется отличительный текст китайских фразеологизмов религиозного содержания, а также тот научный интерес, который проявляют исследователи к текстам данных единиц.

Приведем несколько примеров:

鬼神怕楞人 (*gui shen pa leng ren*) – Божества-предки боятся дурака⁴.

Здесь слово «дурак» описывает человека, который мало думает, предпринимая какие – либо действия, принимая различные решения в жизни. Люди в Китае считают, что демон не так страшен, как плохая душа человека. Людей, часто совершающих глупые, дурные поступки, не обдумывающих свои действия, бог тоже боится.

神出鬼没 (*shen chu gui mo*) – Появляться как бог и исчезать как демон⁵.

В каждой стране существуют люди, которые отрицают существование Бога. Это явление отражено как в русской, так и в китайской фразеологии. Например:

他总是疑神疑鬼的, 觉得自己有病, 其实他很健康 – Он всегда сомневается в демоне, сомневается в боге⁶.

В Китайском языке подобные фразеологические единицы не имеют отношения к Богу или демону, а описывают нерешительного человека.

Примеры фразеологизмов атеистического содержания мы находим также и в русском языке:

За Богом пойдёшь, ничего не найдёшь;

Бога просить – что решетом воду носить;

На бога надейся, а сам не плошай;

Где человек не может, там и Бог не поможет;

Без Бога шире дорога. (А.М. Жигулев «Без Бога широка дорога. Атеистические пословицы и поговорки»)

В приведенных фразеологизмах отражено неверие русского народа в Божью помощь, в его сверхъестественную силу.

Но наибольший интерес для исследователей представляют фразеологизмы китайского языка, имеющие свои аналоги в русском языке.

平时不烧香, 临时抱佛脚 – Не зажигай свечку, пока все хорошо, но обнимай ноги Будды, когда ты в опасности. Этот фразеологизм предупреждает нас: человек непредусмотрительный и недалновидный лишь перед лицом неожиданной проблемы начинает искать выход, но уже слишком поздно⁷. – Обычно не сжигает благовония, а когда нужно – припадает к ногам Будды. Данный фразеологизм можно сравнить со следующей единицей в русском языке: Гром не грянет, мужик не перекрестится.

Также в русском языке фразеологизм «Встречать по одежке» можно назвать синонимом китайской единицы «佛是金妆, 人是衣装» (прямое значение «У Будды – золотой наряд, у человека – одежда») в современном китайском языке имеет значение «Судить о ком-либо по внешнему виду».

Примером совпадения значения также может служить следующая фразеологическая единица 人算不如天算 (*Ren suan bu ru tian suan*) – Человек предполагает, но бог предполагает лучше⁸. В русском языке: Человек предполагает, а Бог располагает.

Китайские фразеологические единицы религиозного содержания трудно классифицировать. Китай известен сложной культурой и долгой историей, поэтому сегодня трудно судить о происхождении многих фразеологических единиц. Понятия «бог» в русских и китайских фразеологизмах не совпадают: в китайском языке бог иногда священен,

⁴ Китайская народная поговорка 1989. С.475.

⁵ Китайский фразеологический большой словарь (成语大辞典).-北京 Пекин, 1986. – С.981.

⁶ Там же. С.754.

⁷ 100 жемчужин китайской мудрости 2007. С.47.

⁸ Китайская народная поговорка 1989. С.996.

иногда глуп, иногда смешон или ненавистен, а в русском языке он недостижим для обычного человека.

Важно отметить, что картина мира, представленная в китайских фразеологизмах религиозного содержания, редко имеет свои аналоги в других языках, в частности в русском, что связано, прежде всего, с различием культур. Данный факт необходимо учитывать при решении ряда общелингвистических проблем фразеологии. Но наличие общих фразеологических явлений и необходимость их изучения не могут заслонить национальный характер фразеологии, которая остается важным звеном в общей науке – лингвистике.

Список литературы

1. Архангельский. В. Л. Устойчивые фразы в современном русском языке. Изд-во Ростовского университета, 1964.
2. Би Цзиньэ. Религиозная картина мира и ее отражение во фразеологии национального языка : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 : Улан-Удэ, 2004 140 с. РГБ ОД, 61:04-9/499
3. Ву зуйнь 现代俄语视角下的俄语成语学(Русская фразеология), 北 Пекин, 2006.
4. А.М. Жигулев «Без Бога широка дорога. Атеистические пословицы и поговорки». М.: Изд-во Госполитиздат, 1963.
5. Китайский фразеологический большой словарь (成语大辞典).-北京 Пекин, 1986.
6. Китайский словарь пословиц и поговорок, -北京 Пекин, 2005.
7. 100 жемчужин китайской мудрости, – Санкт- Петербург, 2007.
8. 中国谚语俗语库 (上, 下) Сборник китайских народных речений, пословиц и поговорок. Т. I, II. – 郑州 Чжэнчжоу, 2001.
9. <http://www.zdic.net>
10. <http://www.zidiantong.com>

THE RELIGIOUS WORLD VIEW IN RUSSIAN AND CHINESE PHRASEOLOGY

D.I. ROMERO INTRIAGO¹⁾

N.V. SHERBAKOVA²⁾

*Belgorod National
Research University*

¹⁾*e-mail: romero@bsu.edu..ru*

²⁾*e-mail:
sherbakova@bsu.edu..ru*

This article deals with the problems of the religious world view in national languages. Questions of the manifestation of the special meanings in the structure of the Chinese phraseological unit are considered. Authors point out that there are some problems with the translation of the fixed combinations.

Key words: religious world view, national language, phraseological unit, religious content, cultural proximity, intercultural communication.



УДК 130.2

НРАВСТВЕННАЯ АСИММЕТРИЯ ПРЕСТУПЛЕНИЯ И НАКАЗАНИЯ

С.В. САЛОМАТИН*Воронежский
государственный
университет**e-mail: sergolest@mail.ru*

В статье исследуется проблема нравственной асимметрии преступления и наказания. Воззрения правоведов, этиков, писателей, занимавшихся проблемой наказания, концентрируются вокруг главного: несправедливости наказания.

Ключевые слова: преступление, наказание, мораль, право, оправдание, справедливость, гуманизация.

Правовая мысль со времен Платона, сказавшего в «Законах», что «никто никогда не должен оставаться безнаказанным за какой бы то ни было поступок»¹, не сомневалась в необходимости и неизбежности наказания за совершенное и доказанное преступление. При этом, проблемное поле, связанное с феноменом наказания, выходит за пределы правовой сферы. Традиционно эта проблема привлекает внимание и философии, которая занимается вопросами, связанными не только с *неизбежностью преступления*, но и с *оправданностью наказания*.

Несмотря на обильную правовую литературу по наказанию, современные правоведы отмечают, что «...проблема содержания целей наказания продолжает оставаться одним из дискуссионных вопросов как в истории, так и в современной теории права»². Правоведы также отмечают ряд противоречий, которые свидетельствуют о *нравственной асимметрии* преступления и наказания: «На сегодняшний день уголовное наказание представляет собой компромисс между моральными представлениями о принуждении как зле и между необходимостью принуждения как основного инструмента власти. Проблематичность наказания заключается в постоянной необходимости согласовывать эти две одинаково важные позиции. Проблемы могут быть окончательно решены либо в случае переосмысления моральных ценностей, либо в случае отказа власти от правового принуждения. Пока этого не произошло, уголовное наказание будет оставаться актуальной и проблематичной темой для этических исследований»³.

Нравственная асимметрия преступления и наказания выявляется наиболее отчетливо на фоне гуманного понимания наказания. Здесь есть определенная закономерность: чем гуманнее понимания наказания, тем несправедливее являются наказания, отступающие от этой нормы.

Парадигму гуманности наказания задал итальянский гуманист XVIII века Ч. Беккариа: «...чтобы ни одно наказание не было проявлением насилия одного или многих над отдельным гражданином, оно должно быть по своей сути гласным, незамедлительным, неотвратимым, минимальным из всех возможных при данных обстоятельствах, соразмерным преступлению и предусмотренным в законах»⁴. Таково идеальное, даже идеалистическое понимание наказания, которое, возможно, в полной мере и не осуществимо на практике. Но как идеал, это гуманная норма должна существовать, задавая *меру должного* для существующей практики.

Важнейшим положением в определении Беккариа является указание на то, *наказание не должно быть проявлением насилия*. Это, пожалуй, самое слабое и уязвимое место в правоприменительной практике. На основании анализа воззрений Ф.М. Достоевского можно сказать, что *наказующий*, как правило, сам становится *насильником*. Это говорит о том, что исполнение наказания, как и само наказание, не является нейтраль-

¹ Платон. Законы / Платон // Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. – С. 340.

² Зубкова В.И. Уголовное наказание и его социальная роль: теория и практика. М., 2002. – С. 55.

³ Блюхер А.Ф. Этические основания и аргументы в теориях правового наказания: автореферат дис. канд. филол. наук. М., 2009. С. 14.

⁴ Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. М., 2000. – С. 188.

ным моральным фактором; оно самым глубочайшим образом затрагивает внутренний нравственный мир человека, оказывая на него при этом крайне негативное влияние. Наказание развращает, озлобляет, раскрывая в человеке не только жестокость, но и низость и подлость. Здесь проявляются наиболее садистские и человеконенавистнические наклонности.

Изучив нравственные воззрения Ф.М. Достоевского относительно преступления и наказания, исследователь Н.С. Прокудина делает такой вывод: «Природная наблюдательность автора [Достоевского] помогает ему глубоко проникнуть не только в психологию формирования преступного мышления, но и в психологию формирования палаческих наклонностей, а затем сделать вывод о том, что именно безраздельное господство «над телом, кровью и духом» себе подобных развивает в человеке садистские наклонности, которые вначале переходят в привычку и вскоре становятся потребностью. Замечено, что солдаты, дослужившиеся до офицерского чина и получившие возможность расправы, отличаются особенно жестоко»⁵.

Н.С. Прокудина также обстоятельно проанализировала тему преступления и наказания в очерках второй половины XIX века (М.Е. Салтыков-Щедрин, А.П. Чехов, П.Ф. Якубович, Н.М. Ядринцев, В.Г. Короленко, П. Хотымский, В.М. Дорошевич и др.). Картины зверств и мучений над арестантами, о которых говорят русские писатели и публицисты, поражает сознание. В итоге исследователь говорит: «Авторы в своих произведениях прослеживают, как меняется характер преступления и его мотивы и как практически остается неизменным бессмысленное и жестокое наказание, граничащее со зверством, как развращает это наказание не только преступника, но и тех, кто осуществляет его»⁶.

Такова общая ситуация, характерная, пожалуй, для всех пенитенциарных заведений, в которых всегда имеет место крайне отрицательное влияние заключенных на надзирателей. Влиянием среды можно отчасти объяснить факт жестокости самих исполнителей наказания: находясь долгое время с преступниками, работники пенитенциарных заведений усваивают нормы и ценности, господствующие в этой среде. Привнести же гуманные ценности из внешнего мира они не способны, поскольку сами усваивают ценности преступного мира.

Хотелось бы в этой связи указать на то, что экспериментальные данные современных западных психотерапевтов, работающих с заключенными, подтверждают идею о том, что ценностные границы всех пребывающих в тюремном заведении (и осужденных, и работников) стираются. «Отношение к ценностям в тюрьме формируется чаще всего в зависимости от представителей заключенных. Постоянная близость надзирателей и заключенных несет с собой тесный обмен представлениями о ценностях, причем ценности надзирателей, если они вообще имелись, в этом окружении подвергаются деформации, происходит их адаптация в нежелательном направлении. Таким образом, служащие могут легче жить и работать в тюрьме, поскольку им не приходится постоянно ощущать себя в противоречии со своими взглядами. Одновременно с этим они все больше утрачивают контакты с другими членами нормального общества и попадают во все большую зависимость от связей с заключенными»⁷.

Иными словами, такова роковая закономерность: тюремные нравы развращают всех, кто там находится. И это, к сожалению, универсально. Это значительным образом проблематизирует вопрос об адекватном и справедливом наказании, поскольку само пребывание в пенитенциарном заведении нравственно деформирует всех там находящихся. Таким образом, нравственная асимметрия преступления и наказания проявляется уже на этом уровне, на уровне несоизмеримости наказания преступлению, которое уже само становится преступлением.

⁵ Прокурова Н.С. Не сотвори зла. К проблеме преступления и наказания в русской художественной литературе и публицистике. М., 2001. – С. 36.

⁶ Прокурова Н.С. Там же, с. 106.

⁷ Райнфрид Х.В. Убийцы, грабители, воры. Психотерапия в системе исполнения наказания. М., 2003. С. 34-35.



Это парадокс, замечаемый, прежде всего и более всего, с нравственной точки зрения. Здесь уместно привести такие слова В.С. Соловьева, подтверждающие эту мысль: «Человек, который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, – такой человек, каковы бы ни были его внешняя судьба и дела, – по самому существу своему есть убийца; он неизбежно будет насиловать и губить других, и сам неизбежно погибнет от насилия»⁸.

Тем самым, здесь происходит нарушение принципа Беккариа, согласно которому «суровость наказания должна зависеть от тяжести преступления». Оказывается, его невозможно выполнить в силу нравственной порочности тех, кто наказывает. «Злое» начало не позволяет не только назначить адекватную меру наказания, но и главное ее осуществить. Наказание всегда превышает меру свершенного, что приводит к еще большему ожесточению преступника и самого наказывающего делает преступником, поскольку он, проявляя жестокость по отношению к осужденному, совершает и нравственное, и, по сути, уголовное преступление.

Нужно отметить, что Беккариа одним из первых обратил внимание на несоответствие между преступлением и наказанием, возведя в аксиому, открытую им закономерность. Но пишет: «Если наслаждение и страдание – движущая сила наделенных чувствами живых существ, если в качестве стимулов, побуждающих людей к самым возвышенным поступкам, невидимый законодатель использовал награду и наказание, то очевидно, что установление неверного соотношения между ними порождает малозаметное, но широко распространенное противоречие, вследствие которого преступления порождаются самими наказаниями»⁹.

Относительно превышения меры наказания Беккариа строг и категоричен; здесь он называет вещи своими именами: «Любое наказание, не продиктованное крайней необходимостью, является, по словам великого Монтескье, актом насилия. Данное утверждение может быть выражено в более общей форме следующим образом: всякое проявление власти человека над человеком, которое не вызвано крайней необходимостью, – тирания. Таким образом, право верховной власти наказывать за преступления основано на необходимости защищать вверенное ей общественное благо от узурпации его частными лицами»¹⁰.

Беккариа говорит и о такой актуальной проблеме, как ошибки при установлении наказаний. Они происходят, по мнению мыслителя, потому что за истинный критерий преступления принимается намерение, тогда как в действительности, таковым является вред, причиняемый обществу. Намерение является слишком шаткой и неосновательной категорией, оно слишком смутно и релятивно, то есть зависит от многих сиюминутных впечатлений и обстоятельств. К тому же в реальности, как отмечает он, «Иногда люди из лучших побуждений наносят обществу непоправимый ущерб. Иногда же, руководствуясь самыми низменными намерениями, приносят ему большую пользу»¹¹.

В конечном итоге, цель наказаний формулируется итальянским гуманистом так: «...целью наказания является не истязание и доставление мучений человеку и не стремление признать не совершившимся преступление, которое уже совершено. ... Цель наказания, следовательно, заключается не в чем ином, как в предупреждении новых деяний преступника, наносящих вред его согражданам, и в удержании других от подобных действий. Поэтому следует применять такие наказания и такие способы их использования, которые, будучи адекватны совершенному преступлению, производили бы наиболее сильное и наиболее длительное впечатление на души людей и не причиняли бы преступнику значительных физических страданий»¹².

Кроме неоправданной жестокости преступлений, есть еще одна важная проблема, раскрывающая нравственную противоречивость института наказания, которая также была под пристальным вниманием Достоевского. По его собственным словам, его всегда

⁸ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. М., 1991. – С. 251.

⁹ Беккариа Ч. Указ. соч., с. 53.

¹⁰ Беккариа Ч. Указ. соч. С. 38.

¹¹ Беккариа Ч. Указ. соч. С. 54.

¹² Беккариа Ч. Там же, с. 70.

занимала одна и та же мысль, которую он так и не мог для себя разрешить – это мысль о неискоренимом неравенстве наказаний за одни и те же преступления.

Одно из наиболее серьезных препятствий на пути вынесения адекватного приговора и исполнения справедливого наказания заключается в том, что не всегда до конца ясны истинные намерения и мотивы человека, совершившего преступления. По свидетельству психотерапевтов часто: «... суд не может выявить истинных мотивов преступлений и в результате говорит о цинизме и бесчувственности подсудимого»¹³.

Неумение понять метафизические истоки преступления, как правило, приводит к тому, что выносятся вердикт о психопатологии, либо о невменяемости преступника. Но у преступления есть своя «ночная душа», которая не поддается никакому рациональному истолкованию. В.А. Бачинин, которому принадлежит авторство данного понятия, говорит о его совершенной иррациональности: «То, о чем переживает и о чем мыслит ночная душа, зачастую неизъяснимо и почти не передаваемо на рассудочном языке рациональных понятий... Ни психологи, ни социологи, ни «лекари-социалисты» не знают путей, движась по которым можно было бы приподнять завесу, за которой таится ночная душа. ...изъяснения ночной души, в которых она «заголяется и обнажается», вполне могут быть охарактеризованы как цинизм»¹⁴.

Это очень глубокая мысль, в которой раскрывается негуманный характер судебной системы, которая уподобляется слепой природной жестокости, вместо того, что бы способствовать тому, чего лишена природа – нравственному исправлению.

Современные авторы также достаточно много уделяют времени анализу *нравственного оправдания наказания*. Нравственная противоречивость наказания достаточно глубоко раскрыта в монографии И.И. Карпец. Мы можем отметить ее высокие теоретические достоинства. Во-первых, автор стремится *нравственно оправдать наказание*, используя при этом гуманистическую аргументацию, схожую с той, которую употреблял Ч. Беккариа.

Прежде всего, примечательно такое понимание наказания: «...наказание – средство специфическое, как специфичны, своеобразны и люди, к которым оно применяется: они социально запущены, в значительной степени нравственно испорчены, причем еще до того, как к ним было применено наказание»¹⁵. То есть у обвиняемого есть правовая презумпция невиновности, но нет нравственной презумпции. При этом, ученый говорит о том, что «...нравственного исправления при применения наказания может и не наступить. ...Наказание может способствовать переосмыслению человеком нравственных принципов, но может и не способствовать этому»¹⁶.

Таково глубочайшее нравственное противоречие наказания, его нравственная антиномичность: наказание способствует нравственному исправлению, и в то же время, может и не способствовать. Это ставит вопрос о целесообразности наказания вообще, и в частности, о видоизменении наказания, поскольку его «моральная эффективность» далеко не однозначна. То есть претензия на нравственную переделку человека посредством наказания оказывается несостоятельным, оно может иметь лишь сдерживающий и устрашающий эффект. Возникает вопрос: насколько сдерживание и устрашение имеют в свою очередь нравственное оправдание? Не кончается ли здесь нравственный эффект, который усматривался вначале, когда наказание мыслилось в этико-педагогическом ключе как исправления и улучшение человека?

Итак, на основании проанализированного материала можно выделить наиболее общие ситуации, в которых проявляется нравственная асимметрия преступления и наказания. Проявляется она в следующих противоречиях:

- между стремлением к справедливости и абсолютной несправедливостью наказания;

¹³ Райнфрид Х.В. Убийцы, грабители, воры. : Психотерапия в системе исполнения наказания. М., 2003. С. 308.

¹⁴Бачинин В.А. Достоевский: метафизика преступления : Худож. феноменология русского прото-модерна. СПб., 2001. – С. 127-128.

¹⁵ Карпец И.И. Уголовное право и этика. М., 1985. – С. 187.

¹⁶ Там же, с. 194.



- между невозможностью прощения и невозможностью непощения преступника;
- между намерением к исправлению преступника и фактической неисправимостью его посредством наказания;
- между стремлением к предотвращению новых преступлений и невозможностью снизить преступность посредством наказания;
- между желанием исправлять общественные нравы и реальным их ужесточением при ужесточении наказаний.

Можно найти и большее количество ситуаций и положений, но главное в том, что все противоречия концентрируются вокруг главного: *несправедливости наказания*. Несправедливость во всех отношениях: к осужденному, к потерпевшему, к обществу в целом. Это не значит, что можно отменять наказания. Необходимо более тщательно с учетом этико-психологических разысканий исследовать случаи преступных деяний с общей установкой на гуманизацию.

Справедливость наказания является искомым, но в полной мере, недостижимым этико-юридическим идеалом, в стремлении к которому вообще возможно правосудие. Недостижимость этого идеала обусловлена нравственными противоречиями, возникающими между преступлением и наказанием (нравственной асимметрией).

Не впадая в детерминистскую теорию о «врожденно зле», необходимо принимать во внимание то, что В. С. Соловьев называл «злостью и безумием», составляющими «основу нашей извращенной природы». Но в этом заложен путь нравственного преодоления этой «злости», поскольку человеческая природа открыта, и способа к свободному самоопределению как к добру, так и к злу.

Список литературы

1. Платон. Законы / Платон // Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 1972. – С. 83-470.
2. Зубкова В.И. Уголовное наказание и его социальная роль: теория и практика. М., Норма, 2002. – 269 с.
3. Блюхер А.Ф. Этические основания и аргументы в теориях правового наказания: автореферат дис. канд. филол. наук. М., 2009. – 28 с.
4. Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. М.: Междунар. отношения, 2000. – 240 с.
5. Прокурова Н.С. Не сотвори зла. К проблеме преступления и наказания в русской художественной литературе и публицистике. М.: Academia, 2001. – 344 с.
6. Райнфрид Х.В. Убийцы, грабители, воры. : Психотерапия в системе исполнения наказания/ Пер. с нем. Е.Г. Дозорцевой. М.: Медицина, 2003. – 318 с.
7. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. – С. 227-260.
8. Бачинин В.А. Достоевский: метафизика преступления : Худож. феноменология русского протомодерна. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2001. – 407 с.
9. Карпец И.И. Уголовное право и этика. М.: Юрид. лит., 1985. – 256 с.

MORAL ASYMMETRY BETWEEN CRIME AND PUNISHMENT

S.V. SALOMATIN

Voronezh State University

e-mail: sergolest@mail.ru

The paper investigates the problem of moral asymmetry of crime and punishment. Views of lawyers, ethicists, writers dealing with the problem of punishment, are concentrated around the main thing: the injustice of punishment.

Keywords: crime, punishment, morality, law, justification and justice, humanization.

ЛОВУШКИ ЭСТЕТИЗАЦИИ: ОТ РЕНЕССАНСА К КУЛЬТУРЕ ПОСТМОДЕРНА

С.А. СИМОНОВА

*Воронежский
государственный
университет*

e-mail: jour2@yandex.ru

В статье рассматривается проблема эстетизации культуры. В эпоху Возрождения взаимодействуют стихийный индивидуализм эпохи и неоплатоническая эстетика. Искусство кастратов является примером того, что абсолютизация красоты выливается в форму эстетического идолопоклонства. В современной культуре абсолютизация красоты реализуется в основном как абсолютизация чувственной красоты. Сегодня необходим новый культурный синтез, в котором может состояться неслиянно-нераздельное взаимодействие добра и красоты.

Ключевые слова: культура, морализм, эстетизм, абсолютизация красоты, культурный синтез.

Ценность духовного не самоочевидна, она требует метафизического объяснения и нравственного оправдания. Согласно классической философии, бытие духа определяется традиционной триадой истины, добра и красоты, отношения между которыми уместно обозначить в термине перихоресиса – их неслиянно-нераздельного единства.

Синтез этики и эстетики есть наиболее существенный элемент в конструировании архитектурного целого культуры. Традиционная метафизическая картина мира, основу которой образовывал этико-эстетический синтез в триединстве истины, добра и красоты, была поколеблена в эпоху Возрождения тенденциями автономизировать эстетическую сферу. Панофски Э. точно называет автора и произведение, с которого этот процесс приобрел необратимый характер: это Альберти Л.-Б.и его сочинение «Десять книг о зодчестве», в котором он противопоставил метафизическому пониманию красоты чисто феноменальный взгляд греческой классики. Панофски пишет: «отказ от метафизического объяснения красоты впервые ослабил нерасторжимую с древности связь между pulchrum и bonum – хотя и не столько путем явного отрицания этой связи, сколько путем молчаливого игнорирования ее».¹ Это было началом обособления эстетической сферы, и, в конечном счете, привело к тому, что Теодор Адорно назвал падением эстетических жанров как жанров.

Такова точка расхождения истины, добра и красоты, обособление которых породило не только этику и эстетику, как самостоятельные теоретические дисциплины, но привело к абсолютизации истины, абсолютизации добра и абсолютизации красоты как автономных и самодостаточных начал. В истории культуры были эпохи, когда эстетизация принималась за абсолют, в то время как этика представлялась вторичной. Эти ситуации логически вытекали из периодов утомительного, даже трагического морализаторства. Если вдуматься, морализм можно определить как худший вид подавления человеческой свободы, который приводит к порабощению человека, в данном случае, добром. Известный советский этик Шердаков В.Н. по этому поводу писал: «Мораль требует рассматривать ее веления как непреложные, абсолютные, не подлежащие обсуждению и критике. ... Но в абсолютизации моральных требований, в абсолютизации добра заключается источник противоречий самого морального сознания. С одной стороны, нравственный поступок – это свободный, совершенный по доброй воле, но если нравственный принцип – абсолют, на страже которого стоит сам миропорядок (Бог), то о свободе выбора говорить не приходится, нужна лишь дисциплина, повиновение»².

Действительно, средневековая европейская культура буквально застыла в религиозном морализаторстве, и процесс Возрождения с его культом красоты стал прежде всего

¹Панофски Э. *Idea: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма* СПб. : Аксиома, 1999. – С.39.

².Шердаков В.Н. *Добро-Истина-Красота*. – М.: 1983. С. 40.



попыткой освобождения от морализаторских оков. Однако проблема заключается в том, что эстетизм и морализм имеют сходную родовую черту – забвение своего первоисточника, составляющего прецедент и для этического, и эстетического дискурса вообще. В ренессансном искусстве цель оправдывает средства, вступает в действие принцип «эстетического макквивализма». О двойственности красоты пафосно, но верно пишет Оливье Клеман: «Красота загадочна, и она, – единственная или почти единственная, – способна сегодня пробуждать людей. Раня душу, она делает ее уязвимой и для ада, и для рая...»³. В то же время, именно в красоте, лишенной нравственного измерения, таятся самые большие опасности и соблазны: «красота не способна спасти... В пароксизме жизни красота-оргам, к которой стремится наша цивилизация, неразрывно связана со смертью. Красота и добро разделены».⁴

В эпоху Возрождения эстетизация культуры достигла небывалого размаха. Искусство ставилось выше природы, происходила кощунственная, по меркам Средневековья, подмена Бога человеком, столкнулись неоплатоническая эстетика и стихийный индивидуализм эпохи. Лосев А.Ф. характеризует появление личности в этот период в терминах «дикой и звериной эстетики»: «эта уже обнаженная от всяких теорий человеческая личность, в основе своей аморальная, но зато в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности любых страстей, любых аффектов и любых капризов доходившая до какого-то самолюбования и до какой-то дикой и звериной эстетики».⁵

Таким образом, когда абсолютизация красоты доходит до крайних пределов и становится нечувкой к реальным противоречиям в бытии, она только увеличивает его трагические разломы. Поэтому Лосев и говорит о «бесконечном самоутверждении» личности. Чтобы утвердиться в мире онтологически несовершенном, необходимо преодолеть моральный барьер. Такова логика любого эстетизма, и ренессансный эстетизм не является исключением.

Парадокс эпохи Возрождения заключается в том, и это особо отметил Лосев, что несмотря на свой вопиющий аморализм, эстетика Возрождения остается эстетикой: «Она была аморальной и звериной в своем предметном содержании, но она же обладала всеми чертами самодовлеющей значимости, необычайной красочностью и какой-то, если выражаться кантовским языком, небывалой целесообразностью».⁶ Понятия о нравственности и добродетели со времен средневекового теоцентризма кардинально меняются. Становится возможным, и даже похвальным, совершать неэтичные, порой преступные поступки, оправдываемые непомерной гордыней, талантами и самовлюбленностью. Будучи образованными, учтивыми и светскими, мысля вполне цивилизованно, итальянцы этого времени сами часто поступают крайне аморально.

Личность Никколо Макиавелли является в этом контексте хрестоматийным примером. В своей книге «Государь» фактически он признает допустимыми предательство и убийство. Смещение им целей и средств в политической практике фактически приводит к устранению этического начала. Политическая целесообразность («голос разума») оказывается сильнее голоса совести. Другой гений Ренессанса, скульптор Бенvenuto Челлини дрался и убивал, а затем хвастался этим. В нем легко уживались жизнелюбие и жестокость, он оправдывал в себе то, чего не признавал в других. Знаменитое суждение пушкинского Моцарта о том, что «две вещи – гений и злодейство – несовместны», оказалось бы в лучшем случае непонятым в это противоречивое время, это была другая сторона роста личностного начала. Когда после своего очередного убийства он был вызван к папе, то в подарок святейшему Челлини сделал несколько прекрасных ювелирных изделий. Глядя на эти произведения искусства, папа смягчился и оправдал убийцу, сославшись на то, что Челлини не имел себе равных как мастер. Вот уж поистине «нравственная суть

³ Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. – С. 37.

⁴ Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. –С. 38.

⁵ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – С. 120.

⁶ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – С. 121.

действий и поступков может не препятствовать их эстетизации».⁷ Таким образом, вопиющий аморализм эпохи был санкционирован этически, только лишь с обратным знаком, и эстетический титанизм стал моральным оправданием этого разгула страстей, пороков и преступлений.

Культура эпохи Возрождения – антиномия этики и эстетики, добра и красоты. Причем антиномия неразрешимая, свидетельствующая о неустранимом трагизме бытия, находящим проявлением в культуре. Это противоречие тонко подмечает Лосев А.Ф.: «Вся эта красота Ренессанса была подлинной реальностью, преуменьшать которую могут только либо невежды, либо сознательно реакционные историки. Тем не менее, повторяем еще раз, этот красивый Ренессанс и его небывало тонкая человечность в искусстве, науке, религии, морали и психологии, весь этот Ренессанс имел и свою обратную сторону, игнорирование которой в настоящее время тоже является либо невежеством и неосведомленностью в фактах, либо сознательной лакировкой истории».⁸

Таким образом, возрожденцы дошли до края индивидуализма и показали его трагическую обреченность, которую на исходе эпохи гениально воплотил в своих трагедиях Вильям Шекспир. Каждая титаническая личность Возрождения настаивает на своем абсолютном титанизме и индивидуализме, что невозможно реально воплотить в обществе, ибо оно не может состоять из одних титанов, бессмысленно сражающихся друг с другом за свое абсолютное первенство.

Конечно, отринув моральные границы как факторы, сдерживающие творческую волю индивида, человек Ренессанса все же был вынужден найти некий запрет, предел, органические для своего действия, ибо это ему подсказывал инстинкт самосохранения. В целом этот механизм можно обозначить в терминах «вытеснения запредельного»: «В мир как его неотъемлемое измерение вдвинулся идеал предельный, но не запредельный и такой, который можно и безусловно должно осуществить вблизи».⁹ Таким пределом оказался сам человек: антропоцентризм эпохи стал роковым для него. Человек не может сам для себя быть целью – в этом заключается, с нашей точки зрения, трагический урок и одновременно антропологический парадокс эпохи Возрождения.

Однако вершиной эстетизации ренессансной культуры, и, одновременно, следствием индивидуалистического антропоцентризма, на наш взгляд, стал феномен музыкального театра пост-ренессансной эпохи, а именно – итальянская опера и французский балет XVII в. Именно в этот период эстетизация жизни, воплощенная в искусстве, достигла своего апогея. Не случайно это было время начала триумфального шествия музыки: впервые в истории художественной культуры появились музыканты, сумевшие создать произведения, равные по глубине и силе воздействия творениям титанов античности и Возрождения – Монтеверди, Вивальди, Гендель, Бах. Музыка как самостоятельный вид искусства становится вровень с великой архитектурой, живописью и скульптурой; появляются новые средства выразительности, в музыкально-театральных жанрах рождаются опера, где доминирующая роль принадлежит певцу-солисту, и балет, где чувства выражаются через профессиональный светский танец. Эти жанры отражают интенсивную секуляризацию европейской культуры, начавшуюся в эпоху Возрождения. Нравственное начало, которое хотя бы отчасти поддерживала религиозная мораль, отходит на второй план – целью и объектом всеобщего поклонения становится доведенная до немислимого совершенства красота.

Первые оперы появились во Флоренции на рубеже XVI – XVII столетий. Их авторы были участниками небольшого кружка любителей искусства – *флорентийской камераты*, которые мечтали возродить древнегреческую трагедию. Известно, что во время представления трагедий Эсхила, Софокла, Еврипида актеры не проговаривали, а *пропевали* текст, поэтому вокал в новом жанре был принципиально важен; не менее важным было и содержание трагедий, их философское наполнение. Однако в процессе

⁷ Арутюнова Н.Д. Истина. Добро. Красота: Взаимодействие концептов // Логический анализ языка. Языки эстетики: Концептуальные поля прекрасного и безобразного / под ред. Арутюновой. – М.: Индрик, 2004. – С. 18-19.

⁸ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – С. 135.

⁹ Бибихин В.В. Новый ренессанс. – М.: Наука, Прогресс-Традиция, 1998. – С. 427.



развития оперы нравственные коллизии отошли на второй план, а затем и вовсе исчезли: зритель хотел наслаждаться красотой, не напрягая душевные силы переживаниями катарсиса. Таким образом, все силы создателей и исполнителей стали направляться на достижение как можно более совершенного, красивого и техничного пения, названного позже бельканто.

На сцене зритель созерцал «абсолютную» красоту: роскошные декорации, великолепные костюмы певцов и, наконец, слышал их удивительные, «неземные» голоса. Неумное стремление к достижению эстетического совершенства способствовало тому, что возникла мода на искусственный голос. Известно, что исполнителями ранней барочной оперы XVII века больше, чем на половину, были кастраты, причем, не только в Италии, но и в Европе в целом. Именно они повсеместно распространяли оперное искусство, выводя его за рамки элитарного аристократического общества в массы, исполняя оперные арии на городских площадях и соревнуясь на публике в вокальном мастерстве.

До появления оперы кастраты в небольших количествах пели в церковных хорах, создавая «ангельскую» атмосферу царствия божия на земле. В целом церковью выступала против кастрации, однако мальчики, певшие в церковных хорах, быстро выросли, в то время как голос взрослого кастрата оставался таким же нежным, и, вдобавок, сильным: это обстоятельство стало непреодолимым искушением для отцов церкви. Насилие над телом и личностью голосистого мальчика оправдывалось скопчеством (усмирением плоти), хотя это явление тоже официально церковью не одобрялось, поэтому часто прибегали к различным уловкам, объясняя, что мальчик упал, заболел и т. д., то есть сам Бог распорядился его судьбой.

Другое дело, когда появились оперные кастраты – представители светской культуры: запреты на кастрацию, в том числе и моральные, были сняты. Певцы, многие из которых были необыкновенно талантливы, создавали потрясающую по красоте и силе эмоционально-эстетического воздействия музыку. Зрители восторгались, теряли сознание, изнемогали от избытка чувств на оперных представлениях; но это уже было искусство, незамутненное никакими нравственно-этическими или религиозными установками, убедительно иллюстрирующее идею о том, что абсолютизация красоты выливается в форму эстетического идолопоклонства, выражающегося в распространенной формуле «искусство требует жертв». Причем жертв в данном случае тем более больших, что приносились они в малолетнем возрасте.

Таким образом, с помощью бесцеремонного вмешательства в природу, подчеркивания ее изначального несовершенства, искусство было поставлено выше природы. Ни в одном другом жанре искусства того времени художественный образ не был так далек от реального мира, и не была так высоко вознесена чувственность, отождествляемая с «черно-белым» божеством. С одной стороны, «ангельский» голос кастрата отражал один из значимых символов барокко – образ небесного ангела, не говоря уже о физической искусственности, исключительности, чуждости этих певцов всем остальным, «обычным» людям. С другой стороны, большинство великих певцов-кастратов были известны своей изощренной порочностью, презрением в повседневной жизни к нравственным законам. Эта противоречивость прославленных артистов, некая двойственность их статуса создавала образы «порочных ангелов», тем самым придавая им еще больше привлекательности, вызывая восхищение и любовь многочисленных поклонников. Кстати говоря, подобная нравственная неоднозначность присутствует во всех эстетизированных явлениях культуры различных эпох и этнических ареалов: будь то императорский Рим, Серебряный век русской культуры или дискретное пространство постмодерна.

Балет как театрально-музыкальный жанр также зародился в эпоху Возрождения и расцвел в XVII веке. Балет утвердился при французском дворе во время правления Людовика XIV, имевшего пристрастие к танцам; того самого короля-Солнце, провозгласившего, что государство – это он. Кардинал Мазарини (духовное лицо, призванное укреплять нравственные устои христианства) всячески поддерживал интерес короля к этому исключительно светскому виду искусства. Его заслуга перед французской культурой состоит, в том числе и в том, что он привез из Италии композитора и танцора Люлли Ж.-Б., сумевшего сделать французский балет знаковым явлением мирового уровня. Люлли долгое время был фаворитом короля и часто предлагал ведущие роли в своих балетах

Людовику XIV. Знаменитый титул «Король Солнце» Людовик получил после роли в «Балете ночи», блистательно поставленном Люлли в 1653 году. Это, впрочем, вполне отвечало духу эстетствующего времени: стало возможным государю получить прозвище не за победы в сражениях, величественное правление или удачные государственные реформы, а за удачную роль в придворном балете.

Необходимо отметить, что искусство танцоров придворного французского балета XVII века функционально и содержательно во многом совпадало с творчеством итальянских певцов-кастратов: художественный образ был также отдален от реальности, искусственность и исключительность движений подчеркивались, и в целом на сцене появлялся такой же «порочный ангел», только покоряющий зрителя с помощью не чудного голоса, а необычного танца. Это был французский пример «чистого» элитарного искусства. Правда, балет не приобрел такой широкой популярности в массах, как барочная опера, однако его роль в придворной культуре того времени трудно переоценить.

Еще один яркий период эстетизации – европейская культура конца XIX начала XX вв., эпоха разрушения старых и поиска новых смыслов искусства, попытки создания новой эстетики. Суть эстетических поисков этого периода сводится к категорическому отрицанию традиционного искусства, базирующегося во многом на ценности тысячелетней христианской религии. Не случайно Папа Пий X осудил в своей энциклике модернизм и даже начал активную борьбу с новой «ересью». Представители различных эстетических течений, объединившихся под общим названием модернизм, сделали попытку создать новое искусство и новую культуру, где место Бога занял сам художник, творящий новую эстетическую реальность.

Сфера эстетического стала неуклонно расширяться и видоизменяться, она заимствовала элементы политики, социологии, религии и, конечно же, этики. Продолжилась эстетизация уродливого, начатая еще Ш. Бодлером. Подчеркнем, что такая эстетизация не имеет ничего общего с романтическим восхвалением героев, безобразных телом и лицом, но прекрасных душой, как, например, Квазимодо или Гуинплен, созданные талантом Виктора Гюго, которые безупречны и трогательно последовательны в этическом плане.

Представители экспрессионизма, отчасти кубизма, супрематизма и сюрреализма открывают бездну зла, таящуюся в душах их героев, движимых порой самыми благородными намерениями (например, образ офицера из новеллы Ф. Кафки «В исправительной колонии»). Причем дело здесь не в безнравственности отдельных людей, а в тотальном безразличии обезверившегося общества, потерявшего почву для традиционных заповедей.

Пабло Пикассо внес огромный вклад в эстетизацию уродливого: художник считал, что человек, созидаящий новое, просто вынужден сделать его безобразным. С точки зрения художника, творец борется за создание некой новой напряженности, в результате чего его произведение всегда несет на себе отпечаток уродства. Последователи этого новатора уже могут создавать нечто красивое, поскольку путь определен, и напряжение становится не столь существенным. Таким образом, искусство колоссально расширяет свои возможности за счет эмоциональной силы уродливого, но тогда, незаметным образом, эстетика неизбежно вторгается в сферу этического, подменяя собой последнее.

Сегодня нарушение этико-эстетического синтеза также происходит в форме абсолютизации эстетического. Эстетизм доминирует во всех областях культуры и жизни, в том числе, и в этике. И современная абсолютизация красоты по преимуществу осуществляется как абсолютизация чувственной красоты. Ситуацию в неклассической постмодернистской культуре России достаточно точно охарактеризовал В. Н. Назаров, описав ее в терминах смены «этоса» на «эстетизм» как новой детерминации в этике: «Одной из характерных особенностей эпохи постмодерна является *эстетизм*, связанный с переориентацией культуры на чувственно-эстетический, «зрелищный» способ восприятия мира. Эта переориентация в первую очередь отражается на нравственном состоянии. Все больше людей руководствуется в своих поступках не моральными убеждениями и духовными установками, а чувственными предпочтениями и пристрастиями... Место последних за-



нимает массовое искусство, создающее «социально-эмпатический» тип отношений между людьми».¹⁰

Фактически происходит тотальная десакрализация культуры. Сегодня уже нет ничего святого и важного, чего нельзя было бы превратить в шоу, а экраны телевизоров буквально заполонили «порочные ангелы» разных мастей и социальных статусов. Постмодернизм – это уже не только стиль в искусстве или философия: это определенный образ жизни, ориентированный на перманентный успех в обществе, достигаемый любой ценой, более того, постмодернистские каноны можно определить как одну из современных форм религии. В этом плане вполне закономерно утверждение современного автора Л. А. Закса. Он пишет: «Увеличение красоты в мире современной цивилизации... никто или почти никто не будет связывать с ростом «массы» добра в нем, а о том, что «красота спасет мир» не говорят даже последние немногочисленные романтики».¹¹ В самом деле, получение удовольствия здесь и сейчас более заманчиво, чем долгое восхождение к недоступным идеалам. Однако, несмотря на очевидные тенденции, весь ход развития человеческой культуры свидетельствует о том, что стремление к абсолютному, к универсальному неслиянно-нераздельному единству есть двигатель духовного развития человечества, несмотря на этнические, экономические, социальные и другие различия. Без этого перманентного восхождения языческие, монотеистические, технократические культуры не нашли бы идеологического фундамента для своего развития. Более того, именно это стремление стало стержнем, даже методологией в пространственно-временном развертывании человеческого бытия.

Подводя итоги, подчеркнем, что абсолютизация эстетического приводит к забвению нравственных ценностей, это очевидно даже в контексте такой максимально эстетизированной формы культуры как искусство. Действительно, как бы мы не восхищались чудесной музыкой Клаудио Монтеверди и Жана-Батиста Люлли, где-то в глубине души мы чувствуем, что ей все-таки недостает величия греческой трагедии или космических прорывов сложной полифонии Иоганна-Себастьяна Баха; роскошные живописные картины Рубенса заслоняются философской глубиной скромных по цветовой гамме портретов Рембранта. И даже талантливо снятый фильм о радости и страданиях великого артиста-кастрата Карло Фаринелли (режиссер Жерар Корбьо, 1994 г.) вызывает у современных зрителей, живущих в эстетизированной культуре постмодерна, больше волнения, чем его прекрасно воссозданное пение с нечеловеческим диапазоном.

Современная культура, стремясь к свободе и плюрализму всего, в том числе и ценностей, иронизируя над богами и героями прошлого, оказалась в ловушке поверхностного эстетизма. Именно поверхностного, поскольку он теряет экзистенциальную глубину, вне которой нет подлинного искусства. Человечество сегодня подошло к необходимости нового культурного синтеза, о котором говорил еще в первой трети XX века Э. Трельч, такого синтеза, в котором может свершиться неслиянно-нераздельное со-бытие добра и красоты, осуществиться стремление человека к гармоничному преобразению себя и мира. И эти важнейшие экзистенциальные доминанты могут и должны в полной мере выражать великие произведения искусства. В этом, в конечном счете, и заключается, на наш взгляд, подлинная миссия искусства.

Список литературы

1. Панофски Э. *Идея: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма* СПб. : Аксиома, 1999. – 227 с..
2. Шердаков В.Н. *Добро-Истина-Красота*. М.: 1983. – 64 с..
3. Клеман О. *Отблески света: Православное богословие красоты*. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 100 с.
4. Лосев А.Ф. *Эстетика Возрождения*. М.: Мысль, 1978. – 623 с.
5. Бибахин В.В. *Новый ренессанс*. М.: Наука, Прогресс-Традиция, 1998. – 496 с.

¹⁰ Назаров В.Н. *История русской этики* / В.Н. Назаров. М. : Гардарики, 2006. – С. 289.

¹¹Закс Л.А. Несколько неубиенных ощущений об этическом и эстетическом в конце тысячелетия // *Этическое и эстетическое: 40 лет спустя*. Материалы научной конференции. 26-27 сентября 2000 г. Тезисы докладов и выступлений. Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 61.



6. Арутюнова Н.Д. Истина. Добро. Красота: Взаимодействие концептов // Логический анализ языка. Языки эстетики: Концептуальные поля прекрасного и безобразного / под ред. Арутюновой. М.: Индикс, 2004. – 720 с.

7. Закс Л.А. Несколько неюбилейных ощущений об этическом и эстетическом в конце тысячелетия // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя. Материалы научной конференции. 26-27 сентября 2000 г. Тезисы докладов и выступлений. Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 60-62.

8. Назаров В.Н. История русской этики / В.Н. Назаров. М.: Гардарики, 2006. – 319 с.

TRAPS OF AESTHETISATION: FROM RENAISSANCE TO POSTMODERNIST CULTURE

S.A. SIMONOVA

Voronezh State University

e-mail: jour2@yandex.ru

The article deals with the problem aesthetization culture. In the Renaissance interact spontaneous individualism era and the neo-Platonic aesthetic of the. The art of castrated men is an example of what absolutization of the beauty of the results in the form of aesthetic of idolatry. In the modern culture absolutization of beauty is implemented mainly as absolutization of the sensual beauty. Today we need a new cultural synthesis, which may take place unfused-structure interaction of goodness and beauty.

Keywords: culture, moralism, aestheticism, absolutization of beauty, cultural synthesis.



УДК 008.378 (укр)

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРНОЙ МИССИИ СОВРЕМЕННЫХ ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ТЕХНИЧЕСКИХ ЗАВЕДЕНИЙ

О.В.ХОМЯКОВА*Харьковская национальная
академия городского
хозяйства**Email: Osyrova@list.ru*

В статье рассмотрен ценностный аспект культурной миссии высших учебных технических заведений. На основе материалов всеукраинских и осуществленных автором социологических исследований выявлены определяющие проблемы культурной миссии высших учебных технических заведений: преодоление недооценки экзистенциальных аспектов влияния культуры на профессиональную судьбу специалиста как личности, на судьбу общества в целом; необходимость формирования такого подхода к культурной составляющей личности будущего инженера, который ценностно равнозначен умению обращаться с материальными факторами труда.

Ключевые слова: культурная миссия высших учебных технических заведений, кризисные явления аксеологического характера, научно-технологическая культура, социальная культура, культуuroобразующее пространство, культуротворение.

Введение. Характер гуманитарных проблем, становящихся все более актуальными в современных обществах, убеждает в том, что сложившаяся система подготовки специалистов в высших учебных технических заведениях требует переоценки ее методологических оснований¹. Новые обстоятельства выдвинули фундаментальное требование к образованию – придать ему такой характер, который позволит гармонизировать составляющие профессиональной культуры с требованиями стремительно меняющейся социально-культурной системы. В технической сфере эта стратегия может быть обеспечена посредством реализации адекватной велению времени культурной миссии высших учебных заведений. Наиболее существенной ее составляющей может быть определение социально значимых культурных ориентиров высшего технического образования, что позволило бы корректировать его трансформацию с учетом возрастающей актуальности личностно-ориентированных моделей профессиональной подготовки.

Состояние разработки темы в культурологическом контексте имеет несколько особенностей. В последние десятилетия активизировалась разработка гуманитарных проблем высшего технического образования (М. Добрусин, 37 выпусков в 1998-2013 гг. сборника научных работ "Проблемы и перспективы формирования национальной гуманитарно-технической элиты" Академии педагогических наук Украины, Национального университета «Харьковский политехнический институт» и других технических вузов Украины). Наряду с этим в существующих исследованиях вопросы взаимосвязи техники и культуры рассматриваются или слишком обобщенно или исключительно инструментально. Последнее обстоятельство и определяет необходимость специального исследования ценностного содержания и основополагающих проблем культурной миссии высших учебных технических заведений в контексте формирования личности инженера. С учетом специфической роли техники в жизнеобеспечении человека и общества, на наш взгляд, наиболее уместным является холистический подход к культуре и её ценностям (И. Белоновская, В. Шейко), а также к культурной специфике современного высшего образования (Э. Морен, В. Руденко). Можно выделить несколько проблем, достаточно широко представленных в научной литературе: технологические изменения в культурных практиках современных обществ и парадигмы технического образования; соответствие модернизации системы

¹ Morin E. Les sept savoirs necessaires a leducation du futur / E. Morin. –Paris: UNESCO, 1999. 73 p.

профессионального образования потребностям решения назревших социальных и гуманитарных потребностей разного типа обществ.

Задачей данного исследования является выявление аксиологических аспектов формирования качеств личности будущего специалиста и обоснование роли высших технических учебных заведений в их обеспечении.

Документальным основанием для обобщений стали материалы всеукраинских социологических исследований процессов в высшей школе, а также результаты изучения автором культурных особенностей профессиональной среды высших технических учебных заведений г. Харькова.

Изложение материала. Научно-технические и социальные процессы, происходящие как на глобальном, так и на национальном уровне, внесли существенные изменения в инженерную компетентность как систему интегративных качеств специалиста. Все более востребованным становится наличие потенциала для реализации адекватного ценностного отношения не только к профессиональной деятельности, но и к социальной и культурной действительности в целом. В системе профессиональных нормативов, которые обуславливают инженерную компетентность, заметную роль приобретает ценностно-смысловое отношение к образованию и к практической деятельности². Невнимание к этому аспекту становления инженера ведет к возникновению *Homo faber* (человека технического), что представляет социокультурную опасность, которая неизбежно скажется и на самом производстве³. Обусловленный аксиологическими требованиями гуманитарный аспект технического образования является наиболее динамичной составляющей игнорирование которой снижает эффективность инженерной деятельности⁴. Академик В. Легасов так охарактеризовал последствия дисгармонии между гуманизацией и технизацией личности профессионалов: «Чернобыль взорвало от того, что нынешние «гении техники» стояли не на плечах Толстого и Достоевского, а на плечах таких же «технарей», как они сами»⁵.

В контексте исторических вызовов, возникающих в связи с динамикой социальных практик, на наш взгляд, следует исходить из положения, что «принцип доминантного функционирования культуры окончательно исчерпан, и мы находимся в точке бифуркации – смены самого типа социокультурного наследования»⁶. Применительно к высшим техническим учебным заведениям это означает, что фундаментальные предпосылки влияния в них культуры на личность будущего специалиста следует искать не вне этих заведений, а в них самих.

Оценка культурной составляющей деятельности высших технических учебных заведений представляет довольно сложную задачу. В работах украинских исследователей наиболее адекватным современной методологии ее разрешения, на наш взгляд, является пока еще единственное комплексное мониторинговое всеукраинское исследование «Формирование творческой личности инженера в вузе и на производстве: личностные качества и функции», осуществленное на рубеже XX и XXI ст.⁷. Несмотря на время его проведения (1995-2005), его ценность по-прежнему сохраняется, поскольку оно предлагает анализ динамики системы высшего технического образования, то есть в процессе

² Белоновская И. Д. Инженерная компетентность специалиста: теория и практика формирования: [Моногр.] / И. Д. Белоновская. – М.: Дом педагогики, 2005. – с. 9.

³ . Шейко В. М. Культура. Цивилизация. Глобализация (конец XIX – начало XXI столетия): [Моногр.] / В. М. Шейко. – в 2-х т. – Харьков : Основа, 2001. – Т. 2. – с. 466 (на укр. яз.)

⁴ Добрускин М. Е. Гуманизация как стратегия высшего образования / М. Е. Добрускин // Философия и общество. – 2005. – № 3(40). – с. 93.

⁵ Там же, с. 98.

⁶ Университет как центр культуропорождающего образования: изменения форм коммуникации в учебном процессе / М. А. Гусаковский, Л. А. Яценко, С. В. Костюкевич и др.; под ред. М. А. Гусаковского. – Мн.: БГУ, 2004. – с.- 32 (Universitas)

⁷ Инженер XXI века: личность и профессионал в свете гуманизации и гуманитаризации высшего технического образования: [Моногр.] под ред. М. Е. Добрускина. – Харьков: Рубикон, 1999. – 512 с.



определения стратегического выбора дальнейшего пути развития Украины в меняющихся социально-экономических условиях⁸.

Для этого исследования, осуществленного по плану Министерства образования Украины, было выбрано 12 институтов, расположенных в больших центрах высшего технического образования (Киев, Харьков, Днепропетровск, Одесса, Запорожье). Общий объем выборки составил 8 тысяч преподавателей и 55 тысяч студентов. Из выводов исследования, опубликованных в монографической литературе, с точки зрения основополагающих ценностных аспектов культуры ключевое значение имеют три.

Во-первых, обнаружилось, что глубинным источником всех негативных процессов становления личности студентов высших учебных технических заведений стал кризис мировоззрения и прежде всего деформация представлений о смысле жизни, связанная с распространением потребительских стандартов. Так, 74% респондентов видят смысл жизни в: высоком её материальном уровне; 48% – в получении максимальных жизненных удовольствий⁹. Во-вторых, достигла критической черты ценность деятельности предпочтений: желание работать на производстве выявили лишь 10% студентов, в научно-исследовательских учреждениях – 11%¹⁰. Это означает не только ценностный кризис формирования способностей к инженерному труду в настоящем, но также исток кризиса креативного обновления деятельности в будущем. Наконец, в-третьих, угрожающие размеры приняло снижение статуса личности как экзистенциальной основы её культуры. Лишь 48% опрошенных студентов отнесли самоценность человека к тем общечеловеческим ценностям, которые они принимают; социальную справедливость как ценность принимают 50%¹¹. Кризисные явления аксиологического характера в высших учебных технических заведениях Украины, о которых идет речь, не преодолены до сих пор в связи с тем, что подобные явления присущи самому обществу.

Общенациональное исследование (в 2011 и 2012 гг.) выпускников средних школ, их родителей и учителей старших классов Украины, осуществленное Институтом социологии Национальной академии наук Украины и Институтом педагогики Национальной академии педагогических наук, охватило 1013 выпускников (фактически абитуриентов), 1066 учителей старших классов и 1057 родителей¹². Итоги исследования поражают совпадением позиций по всем трём категориям опрошенных, что свидетельствует о легитимации обществом выявившихся взглядов.

В пятерку первых по рангу ответов относительно факторов успеха в обществе вошли: влиятельные родственники (первая позиция), обеспеченные родители (вторая позиция), умение иногда обходить закон (третья позиция). Заметим, что школьники на четвертую позицию поставили высокий интеллект и способности, учителя – лишь на седьмую. Последние позиции из 19 возможных заняли: честность и принципиальность, воспитанность, хорошие манеры, готовность помогать людям, стремление и умение делать людям добро¹³. Все ответы, полученные в процессе опроса, имеют ценностную природу и отражают, таким образом, доминанты формирования культуры личности.

Если предположить, что характеризуя особенности культуры следует учитывать критерии, предъявляемые к личности, которую она формирует¹⁴, то исходя из ответов респондентов обнаруживается довольно причудливое сочетание культурных запросов и лежащих в их основе ценностных установок успешного человека. Во-первых, – это куль-

⁸ Князева Е. Н. Синергетика в контексте культуры [Текст] / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Князева Е. Н., Курдюмов С.П. Основание синергетики: синергетическое мировидение. 3-е изд. доп. – М.: Книжный дом «Либроком» 2010. – с. 94

⁹ Инженер XXI века: личность и профессионал в свете гуманизации и гуманитаризации высшего технического образования: [Моногр.] под ред. М. Е. Добрусина. – Харьков: Рубикон, 1999. – с. 138, 151.

¹⁰ Там же, с. 103-104

¹¹ Там же, с. 143-144

¹² Бевзенко Л. Культурная регуляция социального поведения в ситуации нестабильности : на примере практик успеха / Л. Бевзенко // Социология : теория, методы, маркетинг. – 2012. – № 2. – с. 109.

¹³ Бевзенко Л. Культурная регуляция социального поведения в ситуации нестабильности : на примере практик успеха / Л. Бевзенко // Социология : теория, методы, маркетинг. – 2012. – № 2. – с. 114.

¹⁴ Шпенглер О. Человек и техника / О. Шпенглер // Культурология. XX век. – М.: Юрист, 1995. – с. 114.

турные и социальные традиции (влиятельные родственники), во-вторых, модернистские критерии (высокий интеллект и способности), в-третьих, элементы криминальной субкультуры (умение нарушать закон)¹⁵. В итоге, в повседневной жизни, как свидетельствуют социологические исследования, проведенные в технических университетах г. Харькова, студентов преимущественно волнуют вопросы заработка (71% респондентов) и проблемы, связанные с внешностью и модой (67%). Другие аспекты культуры личности обсуждают от 13% до 16% опрошенных¹⁶. Такова реальность высших учебных заведений Украины, в том числе, естественно, и технических. Эта ситуация диктует необходимость глубокого переосмысления с целью определения культурной миссии высших учебных технических заведений страны.

Выдающийся русский ученый и деятель высшей школы А. В. Чаянов видел эту роль в том, что «академическая республика» ведёт студента к общению с огромным количеством разных людей; профессора и студенты соприкасаются друг с другом не только профессионально, но и во имя знаний и той атмосферы, в которой они возникают. Эти люди отобраны из общей массы, среди них много талантов и необычных личностей. Длительное пребывание среди этих людей – неисчерпаемый источник культуры для студента. Вот почему пребывание человека в высшей школе является неповторимым периодом его жизни, в течение которого раз и навсегда формируются многие черты характера, мировоззрение и культура. «Самое главное, что дает высшая школа, подчеркивает А. В. Чаянов, – это особенную, только ей присущую культуру. Воспитанник высшей школы среди обывателей подобен магометанину, посетившему Мекку, среди других магометан. Его кругозор широкий, он лучше видит, он быстрее и шире мыслит»¹⁷.

Интерпретируя взгляды А.В. Чаянова в контексте ситуации, сложившейся в Украине, можно утверждать, что одним из фундаментальных условий, касающихся культурного влияния высших учебных технических заведений назревших изменений является дополнение функционального подхода миссионерским. Иными словами, необходимо не просто овладение внешне заданными параметрами культуры, а формирование нового типа личности в целом при опоре на культурные импульсы, исходящие из социальной среды и от самого человека. Таким образом, фундаментальная роль культурной миссии высших технических учебных заведений состоит в формировании адекватного пространства становления личности человека и в обеспечении ее стремления изменить свой культурный статус. И в этом смысле вуз становится *культуробразующим пространством*, выполняя *культуросозидающую (культуротворческую)* функцию. Следует признать обоснованным подход В. Н. Руденко к триосевой характеристике общественного пространства, образующего три плоскости культуры будущего инженера – духовной, социальной, научно-технологической¹⁸.

Плоскость *научно-технологической культуры* единого пространства формирования культуры инженера основывается на аксиологическом аспекте парадигмального подхода к профессиональной деятельности. И ещё один принципиальный момент. Любой профессионал креативного типа в своей деятельности не может не контактировать с представителями парадигм другого характера и уровня, поэтому необходимо учитывать, что сообщества парадигмального характера существуют на множестве уровней. Наиболее глобальным является сообщество всех представителей наук определенного уровня, выполняющих в обществе интеллектуальные функции высшего порядка. Ниже в этой системе располагаются сообщества конкретных обобщенных сфер знаний (гуманитарные, естественные и т. д.). Следующим уровнем является дисциплинарный аспект знаний, который отражает структуру и подходы к их социальным группам. И, наконец, заключительный уровень охватывает эмпирические

¹⁵ Бевзенко Л. Культурная регуляция социального поведения в ситуации нестабильности : на примере практик успеха / Л. Бевзенко // Социология : теория, методы, маркетинг. – 2012. – № 2. – С. 115.

¹⁶ Проблемы и перспективы формирования национальной гуманитарно-технической элиты: сб. науч. работ / под ред. Л. Л. ТОВАЖНЯНСКОГО, О. Г. РОМАНОВСКОГО. – Вып. 32-33(36-37). – Харьков : НТУ "ХПИ", 2013. – с. 275 (на укр. языке).

¹⁷ Руденко В. Н. Культурологические основы целостности содержания высшего образования: [моногр.], / В. Н. Руденко. – Бендеры: Полиграфист, 2003. – с. 269.

¹⁸ Там же, с.108.



проблемы, чаще всего научно-прикладного характера. Выполнить свое предназначение специалист может лишь в том случае, если он в состоянии при помощи определенных ценностей гуманитарного и научного характера приобщиться к каждому из этих уровней¹⁹.

По традиции, идущей еще от Сократа, ценностной доминантой *социальной культуры* является вопрос статуса личности. Эта доминанта аксиологически определяет вторую плоскость пространства культурной миссии высшего учебного технического заведения. Оценивая роль статуса, со времен Конфуция китайцы, например, считают, что чем выше положение человека, тем значимее для него требования культурных установок. При этом они первоочередное внимание обращают на ситуации, когда человек обличен в нечестности или проявит недопустимое убожество разума. Потеря достоинства нравственного, культуруобразующего порядка расценивается серьезнее, чем потеря социального положения. При такой потере человек оказывается в полной культурной изоляции; коллеги, близкие и даже семья могут презирать даже высокостоящего на социальной лестнице человека, в то время как обычный благовоспитанный гражданин вызывает почтительное уважение. В России конца XIX – начала XX вв. очень высокий статус и самоуважение инженеров-путейцев держались, помимо всего прочего, на такой неписаной традиции: при сдаче железнодорожного моста автор проекта, он же, как правило, и руководитель работ прогуливался возле моста с женой и в момент прохождения контрольного поезда находился с ней под мостом. Образы этих инженеров с большой теплотой отражены в художественной литературе.

Для исследования состояния второй аксиологической оси пространства формирования личности как цели культурной миссии среди студентов электротехнической, строительной и экономической специальностей Харьковской национальной академии городского хозяйства автором в 2013 г. осуществлен анкетный опрос такого содержания:

«Платон в своей книге «Диалоги» приводит такую беседу Сократа и его собеседника Глаукона.

Глаукон поведал историю пастуха, нашедшего кольцо, которое делало его невидимым; воспользовавшись находкой, пастух соблазнил королеву, убил короля и благодаря этому стал правителем. В завершение рассказа Глаукон спросил Сократа: «Если бы у других людей появилось такое кольцо, нашлись бы среди них такие, которые устояли бы против искушения использовать его? А если бы нашлись, не будет ли их окружение считать их глупцами?»

Представьте, что Вы нашли такое кольцо и в связи с этим определите Ваше возможное поведение. Из предлагаемых вариантов ответа выберите какой-либо один.

- 1. Оставил бы кольцо лежать там, где оно было .*
- 2. Не использовал бы в случае, если бы использование было негуманным.*
- 3. Использовал бы как украшение или способ развлечения.*
- 4. Не использовал бы, но пусть будет.*
- 5. Использовал бы его возможности»*

В индикативном характере ситуации, которую сформулировал Глаукон, нет ничего необычного. Сократ, предвидя сомнения относительно этого, еще две тысячи лет назад доказывал, что все зависит от отношения общества к таким качествам человека, которые называются самоуважением и уважением к обществу. Какими бы благородными целями ни оправдывалось использование кольца, в своей глубинной сути оно является разрушительным неуважением к обществу, поскольку основывается на возможности «темных» сторон использования, не говоря уже о попрании принципов общения между людьми: доброжелательности и открытости. Все, что происходит тайно от людей, по мысли Сократа, не может быть ни благородным, ни полезным. Что касается самоуважения, то корыстный тайный выбор свидетельствует о неуверенности или неполноценности и стремлении преодолеть их не путем собственных достижений, а при помощи неконтролируемых средств. Свой самый главный вывод Сократ сформулировал таким образом: «Горе тому

¹⁹ Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун; пер. с англ. И. З. Налетова. — 2-е изд. — Т.Кун.- М.: ПРОГРЕСС, 1977.— с. 231-232.

городу, в котором люди пользуются такими кольцами или считают дураками тех, кто не пользуется таковыми»²⁰. Приведенные рассуждения являются этичным и культурологическим оправданием того варианта теста, который был предложен студентам. В той или иной форме современная жизнь подтверждает это.

Ответы, касающиеся упоминаемого Глауконом кольца, представляют сложную и противоречивую картину. Не может оптимистично оцениваться ситуация, при которой готовых использовать кольцо – 31,8%. Кроме того, глубокие проблемы таит высокий удельный вес (34,6%) тех, кто отрицает антигуманное использование кольца. В этой ситуации скрывается проблема цели и средства. Средство всегда по отношению к кому-то является фактором влияния на реализацию цели, поэтому в любой ситуации нельзя абсолютизировать, а иногда и оправдывать своё средство. Оно должно быть легитимизированным относительно цели. Кроме того, под влиянием личного интереса любое использование может быть субъективно оправдано, как несущее кому-то пользу. Далее, ответ 16% опрошенных «не использовал бы, пусть лежит» таит в себе потенциальную опасность, поскольку его использование является отложенным.

Наряду с этим положительно, на наш взгляд, следует оценить динамику изменений ответов на различных курсах. Так, на первом курсе 70% составили ответ «использовать возможности», а 30 % – «не использовать, но пусть будет». Других вариантов нет, даже по одному ответу. На третьем курсе удельный вес ответов на аналогичные вопросы соответственно составили 18,5 и 14,8%, одновременно с этим заявили о нежелании «антигуманного использования» 48,2 %. Иными словами, четко просматривается тенденция гуманизации взглядов студентов, а следовательно, и формирование связанной с ними ответственности. В условиях крупных недостатков в работе высших учебных технических заведений, а также существования в системе высшего образования элементов хаоса, неустойчивости, мы считаем, что эту тенденцию можно рассматривать как аттрактор культурных изменений и лежащих в их основе ценностей. То есть как такую тенденцию изменения неравновесных систем, которая близка к понятию «цель» и может подкреплять её²¹. Выявленная тенденция является одним из факторов формирования в высших учебных технических заведениях возможности реализации в них новой культурной миссии.

В основе аксиологического аспекта духовной культуры в её деятельностной форме лежит дихотомия «добро-зло»²². Соответственно этому для аксиологического исследования *духовной плоскости* пространства, являющегося формой бытия и реализации культурной миссии высшего учебного технического заведения, в процессе социологического опроса, проведённого также в 2013 г., студентам электротехнической и экономической специальностей Харьковского национального университета городского хозяйства было предложено восточное изречение: «В сердце каждого человека бьются два волка – «волк злобы» и «волк любви и доброжелательности» и задан вопрос: «Какой из волков, по-вашему, побеждает и почему?»

Социологический опрос показал, что существование добра и зла и отношение к ним студенты обосновывают сравнительно небольшим количеством факторов.

Победа добра объясняется тем, что:

- большинство людей склонны к добру, лишь любовь и доброжелательность делает людей счастливыми;
- каждый человек имеет в себе искру добра и желает его себе, а это переходит и на других людей.

Истоки победы зла видятся так:

- злые, наглые, мстительные люди являются самыми успешными;
- время наше такое, что низкий уровень жизни крайне отрицательно влияет на менталитет, каждый стремится любым способом «урвать» лишь для себя;

²⁰ . Платон. Диалоги: / Платон: соч. в 5 т. / ред. З. Н. Микеладзе. – М.: Мысль, 1976. – Т. 3. – с. 79

²¹ . Князева Е. Н. Синергетика в контексте культуры [Текст]/ Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов// Князева Е. Н., Курдюмов С.П. Основание синергетики: синергетическое мировидение. 3-е изд. доп. – М.: Книжный дом «Либроком» 2010.– с. 93.

²² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук // Г. В. Ф. Гегель; . отв. ред. Е. П. Ситковский.– М.: Мысль, 1977. – Т. 3: «Философия духа».– с. 336-339.



– есть много людей, агрессивных по характеру, носители зла действуют сплоченнее и энергичнее, чем сторонники добра.

Невозможность победы ни добра, ни зла связывается с тем, что:

– и в добре и в зле есть слабые места, постоянная борьба добра и зла – это и есть жизнь;

– в разных обстоятельствах один и тот же человек бывает то добрым, то злым.

Фактический расклад ответов по значимости указанных факторов представляет следующую картину: во-первых, 44,5 % ответивших считают, что большинство людей склонны к добру как условию человеческого счастья; еще 14,8 % отмечают наличие у каждого человека искры добра, которое увлекает и других людей; во-вторых, 27,3 % отмечают преимущество и даже победу зла, причем чаще всего эта победа объясняется низким уровнем жизни и эгоистической трансформацией менталитета людей; в-третьих, есть попытка диалектически подойти к соотношению добра и зла (13,5 % ответивших); при этом делается акцент на том, что добро и зло возникают и проявляются в зависимости от ситуации.

Главный общий недостаток ответов, касающихся добра, состоит в том, что они опираются на абстрактную, не деятельностную аргументацию. Но ведь зло есть то же самое, что и *благая настроенность абстрактного добра*, которое в силу ничтожности этого воления *само по себе* фактически направлено против добра как добра²³. Следует отметить наблюдаемый одномерный подход к добру. Четко просматривается в ответах респондентов непонимание того, что существуют многие виды добра, каждый из которых порождает определенную обязанность, в связи с чем возникают коллизии между различными видами добра и разнообразными обязанностями, связанными с ними. С ценностной точки зрения, главная трудность решения проблемы состоит в том, что личность должна на практике соединить одни виды добра и соответствующие обязанности.

Во всех ответах, относящихся к проблеме зла, просматривается взгляд на зло только как на боль и неприятное. Это неприемлемо в принципе, поскольку аксиологически зло есть не что иное, как несоответствие между бытием и долженствованием. Под этим углом зрения на практике оно чаще всего представляется как противоречие бытия с суетной и ничтожной его целью, а что касается боли, то, как подчеркивал Гегель, лишь в мертвом нет ни боли ни зла²⁴.

Для концептуальной основы практики определения и воплощения в высших учебных технических заведениях их культурной миссии исследование добра и зла значимо в двух, вытекающих из ее предназначения, выводах. Во-первых, добро следует рассматривать не просто как цель мира, но также как долг личности, который состоит не только в понимании добра, но и в том, чтобы сделать его своим *намерением и осуществлять в своей деятельности*. Во-вторых, аксиологической основой возникновения зла является ситуация, когда внешнее признание всеобщих условий жизни общества отделяется от их ценности.

Обобщение рассмотренных культурологических и социологических подходов к ценностным аспектам культурной миссии высших учебных технических заведений позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, ценностная социокультурная ориентация, формирующаяся под влиянием культурной миссии высших учебных технических заведений, определяет деятельностную состоятельность будущего специалиста. Во-вторых, с позиций ценностной ориентированности студентов, ситуация в технических вузах характеризуется как кризисными проявлениями в ценностном подходе к личности, так и ощутимыми социокультурными тенденциями гуманитарной направленности. Это противоречие одновременно обуславливает необходимость пересмотра культурной миссии вузов и реальную возможность такого обновления. В-третьих, значимыми проблемами ценностного обновления культурной миссии высших учебных технических заведений являются те, которые определяют систему детерминант социальной и культурной дееспособности личности.

²³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук // Г. В. Ф. Гегель; . отв. ред. Е. П. Ситковский. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3: «Философия духа». – с. 338-339

²⁴ Там же, с. 316.

Список литературы

1. Бевзенко Л. Культурная регуляция социального поведения в ситуации нестабильности : на примере практик успеха / Л. Бевзенко // Социология : теория, методы, маркетинг. – 2012. – № 2. – С. 98-119.
2. Белоновская И. Д. Инженерная компетентность специалиста: теория и практика формирования: [Моногр.] / И. Д. Белоновская. – М.: Дом педагогики, 2005. – 253 с.
3. Винокур Б. Бедняк– Богач– мир вокруг нас/ Б. Винокур // Время.– 2013.– 10 сент., № 125 (17281).– С. 6.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук // Г. В. Ф. Гегель; . отв. ред. Е. П. Ситковский.– М.: Мысль, 1977. – Т. 3: «Философия духа».– 471 с.
5. Григорьева Т. П. Синергетическая модель японской культуры. / Т. П. Григорьева// Синергетическая парадигма: нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 274-295.
6. Добрускин М. Е. Гуманизация как стратегия высшего образования / М. Е. Добрускин // Философия и общество. – 2005. – № 3(40). – С. 87-109.
7. Инженер XXI века: личность и профессионал в свете гуманизации и гуманитаризации высшего технического образования: [Моногр.] под ред. М. Е. Добрускина. – Харьков: Рубикон, 1999. – 512 с.
8. Князева Е. Н. Синергетика в контексте культуры [Текст]/ Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов// Князева Е. Н., Курдюмов С.П. Основание синергетики: синергетическое мировидение. 3-е изд. доп. – М.: Книжный дом «Либроком» 2010.– с. 92-136
9. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун; пер. с англ. И. З. Налетова. -- 2-е изд. – Т.Кун.- М.: ПРОГРЕСС, 1977.– С. 301
10. Платон. Диалоги: / Платон: соч. в 5 т. / ред. З. Н. Микеладзе. – М.: Мысль, 1976. – Т. 3. – С. 23-198.
11. Проблемы и перспективы формирования национальной гуманитарно-технической элиты: сб. науч. работ / под ред. Л. Л. Товажнянского, О. Г. Романовского. – Вып. 32-33(36-37). – Харьков : НТУ "ХПИ", 2013. – 296 с. (на укр. языке).
12. Руденко В. Н. Культурологические основы целостности содержания высшего образования: [моногр.], / В. Н. Руденко.– Бендеры: Полиграфист, 2003.– 283 с.
13. Университет как центр культуропорождающего образования: изменения форм коммуникации в учебном процессе / М. А. Гусаковский, Л. А. Яценко, С. В. Костюкевич и др.; под ред. М. А. Гусаковского.– Мн.: БГУ, 2004.– 279 с.- (Universitas)
14. Чаянов А. В. Методы высшего образования / А. В. Чаянов// Чаянов А. В. Избранные труды.– М.: Финансы и статистика, 1991.– С.266-275
15. Шейко В. М. Культура. Цивилизация. Глобализация (конец XIX – начало XXI столетия): [Моногр.]. / В. М. Шейко. – в 2-х т. – Харьков : Основа, 2001. – Т. 2. – 400 с. (на укр. яз.)
16. Шпенглер О. Человек и техника / О. Шпенглер // Культурология. XX век. – М.: Юрист, 1995. – С. 454-495.
17. Morin E. Les sept savoirs necessaires a leducation du futur / E. Morin. –Paris: UNESCO, 1999. 73 p.

**PROBLEMS OF CULTURAL MISSION OF HIGHER EDUCATION TECHNICAL INSTITUTIONS:
VALUABLE ASPECTS****O.V. HOMYAKOVA***Kharkiv national
academy of urban property**Email: Osypova@list.ru*

The article reards the value aspect of the cultural mission of high technical studying institutions. On the basis of the Ukrainian and research undertaken by the author sociological defining cultural challenges of the mission of higher education and technical institutions determined to overcome the existential aspects of underestimating the impact of culture on the fate of both the individual and society as a whole and the need of forming this approach to the cultural dimension of the individual to those of skill that is of value equivalent to the ability to handle the material factors of labor.

Key words: cultural mission of high technical studying institutions, crisis phenomena of akseologichnic nature, scientific and technological culture, social culture, a culture creative space, culture creating.



УДК 316.74:2(470)

ИЗМЕНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В УСЛОВИЯХ КРИЗИСА РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ¹

О.К. ШИМАНСКАЯ

*Нижегородский
государственный
лингвистический
университет
им. Н.А. Добролюбова*

В статье рассматривается соотношение динамики цивилизационных процессов, кризиса Российской цивилизации и роли Русской православной церкви в его разрешении и выборе путей дальнейшего цивилизационного развития. Проведён анализ изменения религиозных практик современного православия, направленных на решение социальных проблем. Рассмотрены основные аспекты каритативной деятельности церкви от прихода до общецерковного уровня, основные принципы её организации, направления, формы, методы, целевые группы, достижения и возможность влияния расширяющейся диаколической работы на изменение характера внутрицерковных отношений и трансформацию системы ценностей россиян, ведущую к разрешению кризисных тенденций отечественного социума.

Ключевые слова: Российская цивилизация, цивилизационный кризис, Русская православная церковь, ценности, социальное служение (диакония), православный приход, волонтерство.

Начиная с Н. Я. Данилевского культурно-историческая школа (К. Н. Леонтьев, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин, Л. Н. Гумилёв) разработала определение локальной цивилизации – это сообщество людей, объединённое осознанием совокупности системообразующих ценностей, для которой характерны определённая социально-политическая структура, тип хозяйственной деятельности, а также оригинальный менталитет. Цивилизация развивается в той или иной природно-географической среде и ограничена временно-пространственными рамками. В этимологии «кризис» – суд, разбирательство, переходное, пороговое состояние. Кризис имеет много уровней: экономический, политический, нравственный, культурный, религиозный: «*дезинтеграция социальных групп, институтов, утрата идентификации личности с прежними структурами, ценностями, нормами*»². В этом состоянии степень организованности социальной системы резко снижается и вероятность возвращения к прежнему стабильному состоянию невелика³. Кризисы, несмотря на их болезненность, необходимый элемент прогресса. Соединение разных уровней кризиса в пределах локальной цивилизации, приведшее к пересмотру системообразующих цивилизационных ценностей, к распаду идентичности людей внутри одного исторически сплочённого сообщества, есть цивилизационный кризис.

Российская цивилизация ныне в состоянии цивилизационного кризиса, он обозначился в период перестройки и последовавшим за ней распадом Советского Союза в 1991 г. Ещё В. О. Ключевский, характеризуя особенности отечественной цивилизации, писал: «*История России есть история страны, которая колонизируется. Область колонизации в ней расширялась вместе с государственной ее территорией. То падая, то поднимаясь, это вековое движение продолжается до наших дней*»⁴. Собираемая веками имперская территория распалась. Мы вступили в функциональное общество потребления, отрицающее как социальные достижения советского периода, так и российские цивилизационные ценности: коллективный общинный труд, соборность, державничество, идею служения, приоритет духовных ценностей над материальными.

Наличие кризисных явлений в жизни общества отмечают и иерархи Русской православной церкви: «*Напряженность и тревожность, наблюдаемые во всем мире и связанные с последствиями духовно-нравственного кризиса человечества, зримо прояв-*

¹ Статья подготовлена по техническому заданию «Стратегии межкультурной коммуникации, этноконфессиональное взаимодействие и социокультурная идентичность России» № 2014/361

² Лапин Н.И. Тяжкие годы России (перелом истории, кризис, ценности, перспективы) // Мир России. 1992. № 1. С. 10–11.

³ Плотинский Ю.М. Теоретическая и эмпирическая модели социальных процессов. М., 1998. С. 187.

⁴ Ключевский В. О. Русская история. М., 1995. Т. 1., С.20.

ляются и в жизни стран, входящих в каноническое пространство Московского Патриархата. Прежде всего это выражается в социальном расслоении и массовом разочаровании в тех ценностях, с которыми на протяжении 20 лет было сопряжено упование на счастливое будущее, когда страны исторической Руси пытались найти новый вектор своего общественного развития»⁵. Смена форм собственности, политических элит, рыночные реформы и общественное расслоение, межэтнические конфликты, наконец, резкая смена идейных, нравственных и ценностных установок индивидуального и коллективного бытия – признаки системного цивилизационного кризиса.

Цивилизационный кризис может иметь разные варианты разрешения: во-первых, резкого ослабления и устранения (либо качественного преобразования) устаревших элементов господствующей, преобладающей, но уже исчерпавшей свой потенциал системы; во-вторых, расчистку дороги для утверждения первоначально слабых элементов новой системы, будущего цикла; в-третьих, испытание на прочность и передача в наследство тех элементов системы, которые аккумулируются, переходят в будущее, иногда частично модифицируясь. В целом это модели катастрофическая, циклическая и трансформационная. Какой из этих вариантов станет цивилизационным выбором для России в контексте современности и какова роль в этом религиозных организаций, религиозных ценностей и религиозных практик?

Ещё в позднесоветский период отношение к религии в СССР стало постепенно меняться, активизировалась религиозная жизнь. Определяется статус религиозных организаций в публично-правовой сфере, светский характер государства не отрицает возможности кооперации и социального партнёрства. Поэтому и усилия богословов разных религиозных направлений на рубеже XX–XXI вв. были направлены на разработку социальных концепций. На Юбилейном Архиерейском Соборе в августе 2000 года были приняты «Основы социальной концепции Русской православной церкви». В этом же году были приняты «Основные положения социальной программы российских мусульман». Вслед за этим в 2003 году Конгрессом еврейских религиозных организаций и объединений России (КЕРООР) была разработана социальная концепция для российских иудеев. В декабре 2003 г. увидел свет документ «Социальная позиция протестантских церквей России». Самые крупные по количеству верующих религиозные направления нашей страны заявили о своих позициях по спектру общезначимых проблем современного мира.

В обществоведческих науках, публичной политике, массовом сознании обсуждаются разные модели развития Российской цивилизации: либеральные, славянофильские, евразийские, советские и пр. Существует и модель десекуляризации как возвращения России после периода насильственной секуляризации к её православной культуре, мессианской роли в истории, усиления в государственно-конфессиональных отношениях роли традиционных религий (прежде всего, православия). При этом российская либеральная элита сегодня пытается найти идейные основания существования российской государственности не в светских конституционных принципах (правовой нормативности), а в реконструкции религиозных, прежде всего православных ценностей россиян (этической нормативности и правовом нигилизме). Изменение сознания отечественного социума по отношению к церкви и её представителям проанализировано П. А. Баёвым⁶ с использованием трансимволического анализа прессы (газеты «Аргументы и факты» с 1984 г. за 25 лет). Наибольшее количество упоминаний связано с РПЦ. По данным П.А. Баёва, в 1980-е гг. происходит формирование смыслов, функциональной необходимости церкви как социального института, церковь вступает в активный диалог с обществом, участвует в реформах. Церквям возвращается утраченное имущество и храмы, церковь более не ограничивается в проведении религиозных обрядов. К 1990 г. вызревают условия для интеграции в российское общество различных сегментов церкви. В 2000-е годы РПЦ в медийном дискурсе становится «неотъемлемой частью» общественной жизни России,

⁵ Актуальные вопросы церковной жизни. Из доклада Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 2 С. 44–65.

⁶ Баёв П. А. Церковь и служитель культа в медийном дискурсе отечественного социума // Социологические исследования. 2011. № 2. С. 118–127.



«поддерживается государством», с её позицией считаются политики и государственные деятели, к ней обращаются за советом. В этом же направлении эволюционируют представления на страницах прессы и о священниках: 1980-е гг. это закрытая для общества корпорация; 1990-е – компетентные люди, проводящие церемонии; 2003–2008 гг. – эксперты в вопросах религии, веры и социальных проблем; с 2008 – духовная и политическая элита. В то же время стабильно на протяжении двадцатипятилетия критика и негативные оценки связаны с деятельностью новых религиозных движений, они обличаются больше, чем католицизм и ваххабизм, которые критикуются преимущественно в контексте тех или иных исторических событий.

Увеличение роли религиозных организаций как институтов современного общества, возрастание их авторитета поддерживается СМИ, и связано с убеждением наших граждан в их возможности решать социальные проблемы, «лечить» «социальные язвы» и мнением о том, что они основа нравственности и духовной жизни. Об этом постоянно говорит патриарх Кирилл: *«В ныне существующем порядке устройства нашего земного бытия Церковь наряду со светской властью и гражданским обществом является фундаментальной и системообразующей структурой. Но если светская власть и общество обеспечивают устойчивость, саморазвитие и безопасность человеческого общежития, то высшее содержание и непреходящий смысл ему сообщает религия»*⁷.

Насколько утвердились православные ценности в сознании наших современников, на основании многих социологических исследований в интервью «Журналу Московской Патриархии» дала комментарий заведующая отделом социологии религии ИСПИ РАН д. с. н. Ю. Ю. Синелина: *«десятая часть россиян составляет верующее ядро общества, которое постоянно участвует в религиозной жизни и хорошо усвоило вероучительные догматы. Окружает его периферия верующего населения, составляющая 25–30 % россиян. Это люди так или иначе связанные с приходами и считающие религию важнейшей и неотъемлемой частью своей жизни. Для остальных соотношение себя с православием происходит на культурном уровне»*⁸. Воцерковлённость связана с участием верующего в религиозных практиках. Религиозные практики – это действенные проявления принадлежности верующих к религии, выражающиеся в отправлении исторически утверждённого, обоснованного в догматах веры и осмысленного богословами религиозного культа. В молитве, религиозном обряде, проповеди, религиозной миссии на практике происходит воплощение установок религиозного сознания и удовлетворение религиозных потребностей верующих, проверка ими своего поведения на соответствие положениям исповедуемой религии. Религиозные практики устоявшихся религиозных объединений институционализированы, воспроизводят религиозную традицию, и многие верующие участвуют в них как в самоочевидном действии, не требующем глубокого понимания их вероучительного смысла. Каждый член общины на стадии вхождения принимает социокультурные нормы, смыслы, ценности, разделяемые верующими, однако по мере углубления религиозного обращения в церковную среду привносится смысловое наследие мирской жизни. Это обстоятельство обуславливает неизбежные различия между каноническим знанием церкви и народной религиозностью, наличие разных частных богословских мнений. Поэтому, несмотря на устойчивый характер комплекса религиозных практик, их нельзя считать неизменными.

Применительно к православию эволюция богослужебных и – шире – религиозных практик происходила разными путями: как синтез восточно-христианских традиций и славянского язычества, по решениям церковных Соборов и по инициативе государственной власти, под влиянием процессов европеизации и волн секуляризационных процессов, начавшихся с XVII в. На изменение религиозных практик всех религиозных организаций России в последние два десятилетия наибольшее влияние оказывает отечественный цивилизационный кризис, частным проявлением которого является и нисходящая волна секуляризации. Наша задача – попытаться понять, как происходит изменение религиозных практик православной церкви в контексте динамики социальных и цивилизационных

⁷ Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл (Гундяев). Актуальные вопросы церковной жизни // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 2, С. 28–37.

⁸ Синелина Ю. Ю. Насколько православны наши православные // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8. С. 78–81.

процессов сегодня. Ведь религиозные убеждения характеризуются высокой степенью субъективной значимости, интенсивной мотивационной силой, оказывающей влияние на повседневную религиозную практику. Ибо религиозная практика – это всегда конкретная деятельность, соединяющая слова и действия, религиозное сознание и поведение, при этом социальные практики верующих *«имеют два модуса: с одной стороны, это практики в пространстве религиозной повседневности, с другой – повседневные практики в нерелигиозной сфере»*⁹. Что может сегодня предложить российскому обществу православная церковь, приоритетом которой всегда определялись духовно-нравственные и идеологические функции, которая всё активнее проявляет свою миссию в мире?

В 90-е годы XX в. Церковь стремилась выстроить желательные для неё государственно-конфессиональные отношения, наращивала свою инфраструктуру, в 2000-е занималась катехизацией и завоевывала пространство в государственном образовании, но в области социального служения при наличии больших общественных ожиданий *«маштабы диаконической работы РПЦ весьма скромны – учреждённых ею больниц, домов престарелых, приютов очень немного»*¹⁰. В настоящее время, по словам председателя Синодального отдела по благотворительности и социальному служению епископа Смоленского и Вяземского Пантелеимона (Шатова), в Московской патриархии около 30 тыс. приходов, а *«в базе данных социального служения зарегистрировано всего 2 509 социальных церковных учреждений»*¹¹. Малоимущим в церкви помогают 245 организаций, многодетным – 178, неполным и неблагополучным семьям – 76, помощь осуществляется в самых разных формах: продуктами, вещами, юридическая, психологическая и медицинская помощь, репетиторство и бытовые услуги, бесплатные паломнические поездки. Незначительное количество благотворительных организаций корпорированных с православной церковью, особенно по сравнению с иными христианскими конфессиями, и вызвало к жизни разработку документа о социальной работе в церкви.

Прежде, чем перейти к анализу принятого в феврале 2011 г. Архиерейским Собором РПЦ документа «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви», надо сказать, что в богословии под социальным служением ранее понималось служение Христу в самом широком смысле. Социальное служение как диаконическая деятельность – новое явление в религиозных практиках современного православия, поэтому нет единообразия в понимании его сфер, целевых групп, пределов, методов, что часто приводит к смешению сфер собственно каритативной деятельности Церкви и государственно-конфессиональных отношений.

Документ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви» инициировал создание социальных служб от патриархата до приходов, вменяя им в обязанность дела милосердия и благотворительности, подчеркнув, что *«жизнь в Церкви есть непрестанное служение Богу и людям»*, и дав определение: *«Социальное служение Церкви (благотворительность, социальная деятельность, диакония) – это иницируемая, организованная, координируемая и финансируемая Церковью или с помощью Церкви деятельность, имеющая своей целью оказание помощи нуждающимся»*¹². Диакония – это практическое выражения христианского милосердия и любви, которое не должно сдерживаться и ограничиваться никакими рамками – религиозными, национальными, государственно-политическими, социальными: *«Церковь простирает своё человеколюбие не только на своих членов, но и на тех, кто к ней не принадлежит»*¹³.

⁹ Дивисенко К. С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира. Социологический журнал. 2011. № 4. С. 84–100.

¹⁰ Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2006. С. 580.

¹¹ Ордынский А. Церковная социальная деятельность будет систематизирована // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8. С. 37.

¹² О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 3. С. 56.

¹³ О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 3. С. 56.



В новой системе взаимоотношений общества, Церкви и государства складываются благоприятные условия для более полной реализации миссии христианина в мире и перехода от таких видов социального служения, как внутриконфессиональное и конфессионально ориентированное социальное служение, к социальному служению любому нуждающемуся.

Внутриконфессиональное социальное служение как забота о членах своей религиозной организации существовало и во времена религиозных гонений, сплачивая общину внутрисолидаристскими связями. Конфессионально ориентированное социальное служение является частью миссионерского служения: через открытие реабилитационных центров, организацию бесплатных обедов, введение конфессионально ориентированного образования в религиозную организацию привлекаются новые члены, и она расширяет и упрочивает своё влияние. Документ же утверждает новые принципы социального служения: помогать человеку в том, в чём он нуждается, и там, где он находится. Ранее такого рода принципы были приняты в компендиуме социального учения Римско-католической церкви: «она (церковь) пребывает ни вне, ни над людьми, объединёнными социально, но существует исключительно для них»¹⁴. Новые принципы продиктованы условиями существования церкви в пространстве светской гуманистической культуры и гражданского законодательства. Открытым остаётся вопрос о том, насколько эти принципы можно будет реализовать.

Партнёрство Церкви и государства в осуществлении социального служения тоже один из принципов, заложенных в документе. «Религиозные организации, осуществляющие социально ориентированную деятельность, могут получить финансовую, имущественную и др. поддержку государства. К примеру, в 2011 году победителем конкурсного отбора на предоставление субсидий из федерального бюджета стал Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению, представивший программу работы ресурсного центра по социальному служению», – отмечает «Журнал Московской Патриархии»¹⁵, давая рекомендации по составлению заявок на гранты.

Государство всё активнее откликается на социальные инициативы РПЦ посредством заключения разнообразных двухсторонних соглашений на федеральном и местном уровнях, государственные социальные учреждения становятся объектами церковной помощи, а клирики призываются к пастырскому попечению над социальными работниками. Так, например, 8 июля 2010 г. было подписано соглашение о сотрудничестве между Русской православной церковью и Министерством здравоохранения и социального развития, а 21 декабря 2010 г. было подписано соглашение между Русской православной церковью и Государственным антинаркотическим комитетом. Соглашение предполагает церковно-государственное сотрудничество в сфере профилактики и реабилитации наркомании, взаимодействия с православными социальными службами, духовно-нравственного и патриотического воспитания молодежи, благотворительности, добровольческого движения, поддержки групп самопомощи больных наркоманией при православных приходах.

В делах милосердия и благотворительности православная церковь может сотрудничать и с институтами гражданского общества, такими как общественные и благотворительные объединения граждан, профсоюзами, политическими партиями, деловыми кругами, представителями других традиционных религий и конфессий, предлагая широкий общественный диалог и объединение усилий всех здоровых сил общества в решении социальных вопросов жизни россиян. В то же время, рассуждая о внеконфессиональном характере христианского социального служения и необходимости суммарного напряжения сил для его успеха, участники Архиерейского Собора говорят о следующем незыблемом для них принципе: «[...] такое сотрудничество принципиально невозможно с представителями псевдорелигиозных и оккультных групп, преступными, экстре-

¹⁴ Иоанн Павел II. Centesimus annus, Компендиум социального учения церкви. М., Паолине, 2006. С. 80–98.

¹⁵ Государственная поддержка социально ориентированных некоммерческих организаций // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8. С. 57.

мистскими или дискредитировавшими себя организациями, а также с теми религиозными сообществами, которые стремятся использовать социальную работу совместно с православными в целях прозелитизма»¹⁶. Представление о традиционных конфессиях является дискуссионным и чревато перекосами на практике, так же как не всегда ясна граница между прозелитической и каритативной деятельностью.

Социальная деятельность может быть различной: поддержка и укрепление семьи, помощь больным и лицам пожилого возраста, детям-сиротам, заключённым или освобождённым из мест заключения, малоимущим, погорельцам, мигрантам, лицам, страдающим алкогольной и наркотической зависимостью, всем нуждающимся в помощи. Она может быть медицинской, реабилитационной, социальной, психологической, консультационной, духовной, а также материальной, включая финансовую поддержку, сбор и распределение продуктов, вещей и медикаментов. Но главное – это помощь в поиске правильного жизненного пути, ибо христианин должен видеть в каждом человеке, обращающемся за помощью, образ Божий и неповторимую личность.

Документ определил не только принципы, но и вертикальную структуру социальной работы православной церкви: 1. Координатор социальной деятельности – штатный сотрудник из клириков или мирян, подотчётный правящему архиерею. 2. Штатный сотрудник церковного социального учреждения (детского дома, приюта, богадельни, благотворительной столовой и т. д.). 3. Сестра милосердия – член сестричества, то есть руководимого духовником объединения женщин, желающих посвятить себя служению милосердию, обычно имеющего устав и специальный чин посвящения в сестры; сестра милосердия может нести свое служение в свободное от основной работы время. 4. Доброволец (волонтер) – человек, в свободное время принимающий на безвозмездной основе личное участие в социальной церковной деятельности. 5. Жертвователю – священнослужителю или мирянину, материально участвующий в обеспечении церковного социального служения. 6. Член попечительского совета при социальном учреждении (церковных, государственных и иных) – лицо, оказывающее помощь в работе социального учреждения на основе взятых на себя обязательств, в том числе посредством наблюдения за условиями жизни подопечных.

Разработка и принятие основных принципов социального служения Православной церкви – одно из достижений руководителя Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению епископа Пантелеимона (Шатова). Он был создателем эффективно работающей в Москве службы «Милосердие», духовником Свято-Дмитриевского училища сестёр милосердия, до него, по мнению Б. Кнорре, «организация церковной социальной деятельности носила во многом хаотический характер»¹⁷, а теперь постепенно начинается процесс создания базы данных по социальному служению. Всё больше материалов, посвящённых этой теме, появляется на страницах «Журнала Московской Патриархии».

Наряду с другими религиозными организациями и государственными структурами православная церковь обеспокоена демографической проблемой в России, считая причинами её обострения не только социально-экономические и исторические, но и нравственные факторы. Поэтому при Синодальном отделе по церковной благотворительности и социальному служению в сентябре 2010 г. был открыт координационный центр защиты материнства и семейных ценностей, определивший основные направления работы и запланировавший открыть в различных епархиях Русской православной церкви на территории России, Украины и Белоруссии от 50-ти до 75-ти центров по защите семейных ценностей и жизней нерожденных детей. Опыт работы подобных центров был обобщён через два года: в г. Белгороде Марфо-Мариинское сестричество милосердия открыло епархиальный кризисный центр помощи беременным и многодетным мамам, где могут жить

¹⁶ О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 3. С. 57.

¹⁷ Кнорре Б. Социальное служение современной Русской православной церкви как отражение поведенческих стереотипов церковного социума // Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: РОССПЭН, 2012. С. 72.



одновременно трое мам с новорожденными детьми, этот опыт распространяется по епархиям, более чем в 25 епархиях ведётся преабортное консультирование¹⁸. В конце 2012 г. в Нижнем Новгороде прошёл II Форум Всероссийской программы «Святость материнства», посвященный формированию семейной политики в современной России. Более 400 участников приехали из 45 регионов страны, а также из Польши, Белоруссии, Украины, Италии, Сербии, чтобы обсудить вопросы мотивации повышения рождаемости и законодательства в области семейных отношений, обменяться программами поддержки семьи, определить основные проблемы и комплекс мер для их решения. Сознвая важность проблемы в общегосударственном масштабе, Форум приветствовали в своих посланиях первые лица государства и патриарх Кирилл¹⁹.

Значительное внимание в социальном служении Церкви уделяется таким формам девиации, как наркомания и алкоголизм. Существует около 30 реабилитационных центров для наркозависимых²⁰, окормляемых Церковью, причём её задача не столько медицинская, сколько духовно-реабилитация – восстановление системы ценностей в сознании бывшего наркомана. Пятигорская и Черкесская епархия открыла первый в России женский центр помощи наркозависимым, где женщины могут находиться вместе с детьми, в то время как ранее они передавались органам опеки, о детях помогают заботиться монахини георгиевского женского монастыря²¹.

Одной из социальных бед России является алкоголизация населения. При Синодальном отделе по церковной благотворительности и социальному служению создан координационный центр по противодействию алкоголизму и утверждению трезвости. Сегодня на территории 24 епархий России, Украины, Белоруссии и Казахстана действуют 58 обществ, участвующих в деятельности Иоанно-Предтеченского братства «Трезвение». Среди них, например, Религиозное общество трезвости и милосердия святого благоверного Александра Невского (Санкт-Петербург), донбасское Православное общество «Трезвение», витебское Епархиальное братство трезвения в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша». Формы деятельности этих организаций разнообразны, это и обеты трезвости, и создание домов трудолюбия и центров реабилитации, а также групп само- и взаимопомощи и индивидуальное консультирование алкозависимых и их родственников²². Кроме того, существуют курсы и школы по избавлению от алкогольной зависимости, ведётся подготовка священнослужителей для оказания помощи страдающим от алкоголизма. Только в Москве в настоящее время в 22 приходах и монастырях в различных формах оказывается систематическая помощь людям, страдающим этими недугами. Работает 20 групп самопомощи, 3 центра реабилитации алко- и наркозависимых, 4 трезвеннических общины²³. Уменьшить потребление алкоголя вдвое – это реальная задача, считают православные социальные работники. Необходимо сократить временные рамки торговли алкоголем, рассказывать школьникам о реальном вреде спиртного, повысить штрафы за его продажу несовершеннолетним и усилить контроль за исполнением уже принятых нормативных актов – таковы главные рекомендации правительству РФ, выработанные Конгрессом церковно-общественного совета по защите от алкогольной угрозы, который прошёл в Москве 16–17 февраля 2012 г.²⁴. По словам сопредседателя церковно-общественного совета по защите от алкогольной угрозы архимандрита Тихона (Шевкуно-

¹⁸ Как помочь выжить российской семье. На II Общецерковном Съезде по социальному служению Церковь предложила свой план действий // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8. С. 60–77.

¹⁹ Как России выйти из демографического кризиса // Журнал Московской Патриархии. 2013. № 1. С. 62–67.

²⁰ Святейший Патриарх Кирилл. Наркомания – это и болезнь, и грех // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 2. С. 16–17.

²¹ Первый приют для наркозависимых женщин с детьми // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 5. С. 49–50.

²² Доронкин В. Опыт трезвости на благо церкви // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 9. С. 75.

²³ Актуальные вопросы церковной жизни. Из доклада Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 2. С. 44–65.

²⁴ Мага А. Уменьшить потребление алкоголя вдвое – это реальная задача // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 4. С. 84–88.

ва), главным результатом трехлетней работы совета является сокращение потребления алкоголя в России на 18 % (данные главного нарколога РФ Е. Брюна). *«Эта статистика складывается не только по результатам подсчета количества производимого и проданного алкоголя, но и подсчета количества заболеваний, связанных с алкоголем, в том числе алкогольных психозов, а также самоубийств и числа преступлений на алкогольной почве»*, – отметил отец Тихон²⁵.

Опыт создания в епархиях обществ трезвости стал ключевой темой выступлений участников конгресса церковно-общественного совета по защите от алкогольной угрозы. Практика показала, что им вполне по силам проводить профилактику зависимостей среди молодежи и подключать к своей деятельности через организацию общественных советов органы местной власти. Если же такое общество создается на уровне епархии, то появляется возможность открывать и специальные реабилитационные центры. Всего сейчас в России 65 подобных организаций.

Наряду с этими наиболее острыми социальными проблемами в 2011 году в Москве продолжили свою работу крупные благотворительные столовые для бездомных, которые каждый день кормят свыше 150 человек, а также пункты выдачи одежды и мобильные службы помощи бездомным²⁶. Такая работа ведётся и в других городах. В Марий Эл создана система помощи бывшим заключенным – это совместный проект Йошкар-Олинской епархии и УФСИН республики. *«За полгода в центрах помощи осужденным, открытым при 16 православных приходах, различную помощь получили 50 бывших заключенных»* – сообщила Ольга Николаева, заместитель руководителя епархиального отдела по социальному служению и благотворительности²⁷. Центр помощи есть в каждом благочинии. Бывших осужденных там не только кормят, одевают, помогают купить билет до места проживания, оказывают финансовую помощь, но и благодаря соглашению с государственными структурами помогают восстановить документы, найти работу, получить медицинский полис, а при необходимости поместить в больницу.

Большой опыт социального служения накоплен в Нижегородской митрополии, где организационным центром новых форм служения выступает приход храма преп. Сергия Радонежского²⁸. Семь лет в Нижнем Новгороде действует христианский православный центр детства и родовспоможения во имя преп. Серафима Саровского. Волонтеры православного молодежного движения «Милосердие» попечительствуют над детскими больницами города. При храме преп. Сергия Радонежского работает православный центр глухих и слабослышащих, проводятся литургии с сурдопереводом. С 2009 г. активно действует Нижегородская областная общественная организация «Инновационный центр: в XXI век с 21 хромосомой “Сияние”», объединяющая 20 семей с детьми с синдромом Дауна. В 2008 г. при храме Сергия Радонежского открыт консультационный пункт по работе с наркозависимыми, работающий по апробированной программе «Осознание». Миссионерский отдел Нижегородской епархии совместно с Областной общественной организацией по борьбе с наркоманией и алкоголизмом выпускает профилактические информационные листовки. Еженедельно в храме служатся молебны, собирающие людей с наркотической и алкогольной зависимостью перед иконой «Неупиваемая Чаша». Некоторые приходы посещают заключённых в тюрьмах. Например, прихожане церкви Похвалы Пресвятой Богородицы опекают женскую колонию № 2.

Кооперация Церкви и государства не решит проблем социального служения без активного участия в этой деятельности православного прихода, общины верующих, соборного «народа Божия». Приходы различаются по численности, возрастному составу, ме-

²⁵ Мага А. Уменьшить потребление алкоголя вдвое – это реальная задача // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 4. С. 85.

²⁶ Актуальные вопросы церковной жизни. Из доклада Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 2, С. 44–65.

²⁷ В Марий Эл создана система помощи бывшим заключенным // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 4. С. 60–61.

²⁸ Шиманская О. К. Социальное служение христианских объединений как основа межконфессионального и государственно-конфессионального диалога (на примере Нижегородской области) // Религиоведение. 2012. № 2. С. 162–172.



стоположению, от чего в значительной степени зависят и формы возможной социальной работы. Прихожан села труднее поднять на внешнюю помощь интернатам, заключённым и проч., но зато они не оставляют без попечения одиноких стариков, больных, многодетных односельчан. Горожане более атомизированы, но охотнее сплачиваются на помощь представителям различных групп риска, располагают большими средствами для благотворительной деятельности. Успех каритативной деятельности православной церкви будет зависеть от широты волонтерского движения от приходов до общецерковного уровня. В волонтерском движении ставка может быть сделана, по утверждению православных социальных работников, только на молодёжь, которой чужд любой формализм и которая может быть объединена только глубокими внутренними христианскими побуждениями и авторитетом своего духовного наставника на приходе, ибо «никакая социальная работа не начнётся сама по себе, если к этому не будет призывать священник»²⁹. Призыв священника к христианскому состраданию, находящий отклик у прихожан и дающий им нравственное удовлетворение, становится мотивацией к расширению социального служения. Так, в храме Преображения Господня (Екатеринбург) прихожане предложили настоятелю организовать общество милосердия по уходу за престарелыми, когда уже работала благотворительная столовая. А в храме святого преподобномученика Андрея Критского (поселок Сергиево, Санкт-Петербургская епархия) члены прихода решили организовать братство трезвости, когда уже были детский приют и богадельня. В 2010 г. в Нижегородской епархии заработал молодёжный волонтерский проект «Милосердие – от сердца к сердцу», центрами которого стали районные города Выкса и Урень, в нём участвуют более пятидесяти добровольцев, оказывающих разнообразную помощь нуждающимся. Социальное служение полнокровно там, где есть инициатива снизу, поддержанная впоследствии всей структурой организации социальной работы. Это же подразумевает более широкое участие мирян в делах церкви, расширение внутрицерковной демократии, что противоречит традиционной веками сложившейся церковной иерархии.

Следствием несбалансированного реформаторства конца XIX – начала XX веков и причинами революций 1917 года было то, что православное духовенство и церковь как институт не сумели вписаться в процесс обновления общества. Паства покинула своих пастырей – на передний план выдвинулись радикальные властители дум, сумевшие увлечь массы новыми идеями протеста и строительства нового мира. Русская православная церковь при нисходящей волне секуляризационных процессов в России сегодня претендует на роль единственного носителя высших духовно-нравственных ценностей в светском, индустриальном и кризисном цивилизационном пространстве. Разрешение этого кризиса во многом будет зависеть от способности православной церкви стать полноценным институтом гражданского общества наряду с другими общественными организациями, политическими партиями, религиозными организациями, согласно Конституции Российской Федерации. В этом отношении, на наш взгляд, весьма благоприятным признаком является активизация диаконической деятельности современного православия, которая невозможна вне расширения полномочий и функций прихода и жизни мирян в церкви, а, следовательно, и без развития внутрицерковной демократии, гласности, большей открытости церкви светскому обществу и готовности диалогу с ним. Мера ответственности церковного народа и церковного руководства весьма высока – это возможность влияния на трансформацию системы ценностей россиян и выбор пути выхода из цивилизационного кризиса.

Список литературы

1. Лапин Н.И. Тяжкие годы России (перелом истории, кризис, ценности, перспективы) // Мир России. 1992. № 1. С. 10–11.
2. Плотинский Ю.М. Теоретическая и эмпирическая модели социальных процессов. М., 1998. С. 187.
3. Ключевский В. О. Русская история. М., 1995. Т. 1.
4. Актуальные вопросы церковной жизни. Из доклада Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 2 С. 44–65.

²⁹ Реутский А. Где найти «добрых самарян». Организация социальной работы на приходе: опыт, проблемы, решения // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 5. С. 50–55.

5. Баёв П. А. Церковь и служитель культа в медийном дискурсе отечественного социума // Социологические исследования. 2011. № 2. С. 118–127.
6. Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл (Гундяев). Актуальные вопросы церковной жизни // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 2, С. 28–37.
7. Синелина Ю. Ю. Насколько православны наши православные // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8. С. 78–81.
8. Дивисенко К. С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира. Социологический журнал. 2011. № 4. С. 84–100.
9. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2006.
10. Ордынский А. Церковная социальная деятельность будет систематизирована // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8. С. 37.
11. О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 3. С. 55–59.
12. Государственная поддержка социально ориентированных некоммерческих организаций // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8. С. 57–59.
13. Кнорре Б. Социальное служение современной Русской православной церкви как отражение поведенческих стереотипов церковного социума // Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: РОССПЭН, 2012. С. 69–120.
14. Как помочь выжить российской семье. На II Общецерковном Съезде по социальному служению Церкви предложила свой план действий // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8. С. 60–77.
15. Как России выйти из демографического кризиса // Журнал Московской Патриархии. 2013. № 1. С. 62–67.
16. Святейший Патриарх Кирилл. Наркомания – это и болезнь, и грех // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 2. С. 16–17.
17. Первый приют для наркозависимых женщин с детьми // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 5. С. 49–50.
18. Доронкин В. Опыт трезвости на благо церкви // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 9. С. 75.
19. Актуальные вопросы церковной жизни. Из доклада Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 2. С. 44–65.
20. Мага А. Уменьшить потребление алкоголя вдвое – это реальная задача // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 4. С. 84–88.
21. В Марий Эл создана система помощи бывшим заключенным // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 4. С. 60–61.
22. Шиманская О. К. Социальное служение христианских объединений как основа межконфессионального и государственно-конфессионального диалога (на примере Нижегородской области) // Религиоведение. 2012. № 2. С. 162–172.
23. Реутский А. Где найти «добрых самарян». Организация социальной работы на приходе: опыт, проблемы, решения // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 5. С. 50–55.

CHANGES OF RELIGIOUS PRACTICES OF RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN TERMS OF THE CRISIS OF THE RUSSIAN CIVILIZATION

O.K. SHIMANSKAYA

Dobrolyubov Nizhny Novgorod State Linguistic University

In this article there is a theme of correlation of the dynamics of civilizational processes, the crisis of Russian civilization and the role of Russian Orthodox Church in selecting the ways of further civilizational development. The analysis of the changes in religious practices of modern Orthodoxy has been carried out. The next points have been studied: basic aspects of church charitable activity (from local parishes to ecumenical level), the general principles of its organization, methods, target groups, theological schools, achievements and the possibility of deconical activity to influence the inner church relations and the transformation of the Russians' set of values, which lead to the solution of crisis tendencies in Russian society.

Key words: Russian civilization, civilizational crisis, Russian Orthodox Church, values, social allegiance, orthodox parish, volunteering.



УДК 141.3

«ИГРА» И «ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ»: ПРОЕКЦИЯ ИДЕЙ Й. ХЕЙЗИНГА И И. ГОФМАНА НА СОВРЕМЕННЫЕ МАССМЕДИА

Я.О. ЯКУБА*Белгородский государственный
национальный исследовательский университет*

e-mail: yakuba@bsu.edu.ru

В данной статье предложены результаты анализа соотношения понятий “игра” и “виртуальная реальность” и перспектив их применения к описанию современной массмедийной сферы. Автор рассматривает традиционные игровые формы, описываемые Й. Хейзинга, И. Гофманом и Л. Витгенштейном, применительно к современным медиатизированным играм.

Ключевые слова: игра, Homo ludens, виртуальная реальность, массмедиа, медиатизация.

В современной массовой культуре мы наблюдаем медиатизацию всех видов игр и многократное увеличение разнообразия всевозможных форм. Благодаря развитию технических средств появились мультимедийные компьютерные и консольные игры, как однопользовательские, так и многопользовательские онлайн-игры. Разнообразие различных видов одних только компьютерных игр поражает – здесь можно найти и спортивные (в том числе те, что предполагают физические действия участников), и одиночные игры различных жанров (от компьютерных версий традиционных настольных игр до ролевых, стратегических, приключенческих и др.), и азартные (всевозможные онлайн-казино, карточные и т.д.).

Под термином «медиатизация» понимают процесс развития медиасферы, и сопутствующий ему процесс трансформации традиционных культурных и социальных форм под воздействием средств массовой информации и коммуникации. Под медиасферой следует понимать сегодня всю искусственно созданную среду человеческой деятельности и общения, рассматриваемую содержательно (по отношению к ее форме – механической, физической или иной реализации в виде сетей коммуникаций или т.п.) как социокультурный феномен. Медиатизация коснулась не только СМИ, но и всех социальных и культурных процессов, таких как политика, образование, спорт, искусство.

Вместе с развитием технологий, произошло и развитие феномена игры. С помощью медиа произошло изменение всех типов игр, в связи с их переходом в виртуальную медиареальность. Агональные игры, опосредованные средствами масс-медиа, стали не состязанием, а скорее массовым развлечением для широкой аудитории. Главным отличием медиатизированных спортивных игр является то, что место участника игры (игрока) занял зритель. Массовый спорт стал прибыльным бизнесом для профессионалов (спортсменов), медиакорпораций, которые транслируют спортивные мероприятия, и спортивных ассоциаций. Игровая (ритуальная) составляющая спортивных игр заметно уменьшилась.

Нельзя сказать, что это только лишь современная тенденция – ещё Й. Хейзинга говорил об этом в своей работе «*Homo ludens*», впервые рассматривающей феномен игры как культурно-исторической универсалии. Игра древнее культуры, считает Хейзинга, и сама культура (речь, миф, культ, наука) имеет игровую природу. Процесс игры, по Хейзинга, включает всю общественную и культурную человеческую деятельность. Сопутствующее развитию человека появление и изменения символов, религиозных и культурных границ, не является изменением правил игры, это и есть сама игра. Само существование человека, его творческое развитие, появление культурных феноменов является игрой. Способность облекать в игровую форму все стороны собственной жизни становится доказательством творческого начала человека.

В своей работе Йохан Хейзинга условно разделяет игры на несколько видов: одиночные (например, пасьянс), агональные (спортивные) и азартные (например, игра в кости). Азартные игры он связывает с попыткой выяснения воли богов, а выражение воли к власти или «агональный инстинкт» и состязательность он считает важнейшей особенно-

стью феномена игры. Рассматривая судопроизводство, Хейзинга также замечает там элемент игры, лицедейства (о чем говорит, в частности, использование мантий и париков) и состязания. Сравнивая войну и игру, Хейзинга приводит в пример средневековые турниры, где кровавая борьба выродилась в зрелищное пышное состязание. Вместе с тем он замечает, что состязание возвышает распрю до культурного уровня, подразумевая уважение к противнику и понятие чести.

В своей работе автор¹ выделяет основные характеристики феномена игры: свободный выбор, оторванность от реальности, внутренние правила, законы и принципы, абсолютный и полный порядок, целью игры не могут быть никакие материальные интересы. Главными принципами игры Хейзинга считает избыточность (игра не является необходимой для выживания и удовлетворения естественных потребностей), напряжение и неопределенность, состязательность, повторяемость. Он оговаривает, что для игры необходимо особое игровое время и пространство (собственный хронотоп). Целью игры Хейзинга считает представление, образное изображение чего угодно, смыслом же игры является она сама – процесс игры и получаемое от неё удовольствие. Лишь в более поздней стадии развития общественной жизни игре стали приписывать функции изображения и моделирования представлений о реальности.

Несмотря на то, что основные характеристики феномена игры, описанные Йоханом Хейзинга, по-прежнему работают, медиатизация не только изменила сам феномен, но и то, как люди играют.

Появление персональных компьютеров привело не только к трансформации всех видов игр, но и к появлению нового типа игр, связанных с появлением компьютерной виртуальной реальности. Сейчас индустрия мультимедийных развлечений достигла необыкновенного подъема, такого разнообразия форм, видов и жанров игр прежде не существовало. Медиатизированные игры практически вытеснили все остальные формы игр или заменили их собственными компьютерными аналогами. На принципе «игрового пространства» и собственного хронотопа остановимся подробнее. Все жанровые компьютерные игры используют понятие «виртуальной реальности», как некоего пространства со своими законами, логикой, хронотопом, в котором происходят игровые события.

Проблема «виртуальной реальности» не появилась с изобретением новых технологий, она существует всю историю человечества. Однако, до того как виртуальность важной стала частью системы коммуникации, человек только время от времени погружался в виртуальный мир. Сегодня «человек эпохи Постмодерн, погруженный в виртуальную реальность, увлеченно "живет" в ней, сознавая ее условность, управляемость ее параметров и возможность выхода из нее. Перспектива того, что отношения между людьми примут форму отношений между образами, и есть перспектива виртуализации общества²» Виртуальная реальность не просто стала значительной частью нашей жизни, но теперь неотделима от реальности вообще. Как утверждает Д. В. Иванов, «виртуализация в таком случае – это любое замещение реальности ее симуляцией/образом – не обязательно с помощью компьютерной техники, но обязательно с применением логики виртуальной реальности³»

Одним из важных свойств виртуальной реальности является её способность порождать иную виртуальную реальность следующего уровня. «Для работы с понятием виртуальной реальности необходим отказ от *моноонтического* мышления (постулирующего существование только одной реальности) и введение *полионтической* неопредельной парадигмы (признание множественности миров и промежуточных реальностей)». При этом "первичная" виртуальная реальность способна порождать виртуальную реальность следующего уровня, становясь «действительной реальностью» по отношению к ней и ограничения на количество уровней иерархии реальностей теоретически быть не может⁴.

¹ Хейзинга Й. Homo Ludens. Опыт определения игрового элемента культуры /Сост. пред. и пер. с нидерл. Д. С. Сильвестрова; СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011 – 416 с.

² Иванов Д.В. Виртуализация общества. – СПб.: "Петербургское Востоковедение", 2000. – 96 с.

³ Иванов Д.В. Виртуализация общества. – СПб.: "Петербургское Востоковедение", 2000. – 96 с.

⁴ Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. – Открытый текст (Нижегородское отделение Российского общества историков – архивистов) Использован материал с <http://horujy.chat.ru>



Мы находим подтверждение такому взгляду на виртуальную реальность в теории фреймов И. Гофмана⁵. *Фрейм* (шаблон, форма) обозначает в широком смысле знание о том, как действовать в определенной ситуации действительности. Каждый фрейм находится в определенных границах, Гофман называет их «кавычками» и «скобками». «Скобки» являются необходимым компонентом фрейма. «Скобки показывают, где начинается и где кончается фрейм (ситуация), а кроме того, приучают уважать границы фреймов. Скобки бывают внешними (например, школьный или театральный звонок) и внутренними, которые выделяют локальную смысловую область внутри действующего фрейма⁶» «Кавычки» переводят содержание фрейма из серьезного в несерьезное, порой до неузнаваемости изменяя сам фрейм.

Ключевым в теории является понятие «*транспонирования*» реальности – переключения из одной системы фреймов в другую. Одно и то же действие, в зависимости от контекста может быть переключенным в другую реальность. Например, бег по утрам отличается от бега на соревнованиях, детской игры в «догонялки», благотворительного марафона, и ситуации, когда родители, играя со своим ребенком, делают вид, что убегают от него, но в конце игры всегда дают себя догнать. Каждый человек с лёгкостью различает все эти ситуации и признаёт, что сам фрейм «бег» будет отличаться не только своими характеристиками как скорость и интенсивность, но и другими, дополнительными параметрами, диктуемыми системами фреймов.

Большое количество ситуаций, с которыми сталкиваются люди, казалось бы, требует для входа в них бесчисленного количества «ключей». Однако Гофман предлагает всего пять основных «ключей» к первичным системам фреймов. Это выдумка, состязание, церемониал, техническая переналадка, пересадка. Выдумки создают вымышленные миры. Любое драматургическое представление реальности – «выдумка». Таковы фреймы театра, кинематографа, любые фреймы искусства.

С тех пор как виртуальная реальность начала играть важную роль во всех процессах человеческой коммуникации – массовой, групповой и индивидуальной, проблема крайней опосредованности общения с помощью мультимедийных средств и новых технологий всё больше захватывала умы не только ученых, но и инженеров, общественных деятелей, писателей, журналистов. Первые идеи виртуальной реальности оформились не в научном, а в художественном дискурсе. Концепция и практика виртуальной реальности имеют довольно разнообразные контексты возникновения и развития: в американской молодежной контркультуре, компьютерной индустрии, литературе (научная фантастика), военных разработках, космических исследованиях, искусстве и дизайне. С помощью искусства человек ставит сложные и актуальные для него проблемы и ищет адекватные ответы. Как утверждает Д. Дыбовский: «Искусство — единственная возможность для человека вскочить на подножку нового мира, быстро почувствовать и понять его. Оно как антибиотик — действует быстро, метко и целенаправленно. Оно всегда находит такую форму, что она идеально отображает космос нового человека⁷»

Существует множество миров, помимо реальной действительности, которые соположены некоторым образом между собой и с «первичной» реальностью. В качестве таких миров мы можем назвать мир научной теории или художественного произведения. В этих мирах действует своя особенная логика, правила и законы реальности, поэтому для того, чтобы «транспонировать» некие фреймы из одного мира в другой мы должны пользоваться «ключами» – они играют роль «настройщика» фрейма. Из-за разницы в логике и законах мира мы не можем буквально переносить фреймы, необходимо их изменить в соответствии с параметрами другого мира.

Заметим, что, принимая теорию признания множественности миров, мы отказываемся от иерархии реальностей, т.е. фрейм в нашей реальной действительности может

⁵ Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. — М.: Ин-т социологии РАН, 2004.

⁶ Человек играющий» и игра как феномен культуры в творчестве Хейзинги, Ортеги-и-Гассета и Г. Гессе. <http://www.countries.ru/library/ideas/igra.htm>

⁷ Дыбовский Николай Игра вызывает игрока. Военный совет // «Лучшие компьютерные игры» №2 (63) 2007.

стать «первичным» для другой реальности, а может и фрейм из другой реальности стать «первичным» для нашей действительности. В процессе транспонирования фреймов в мир художественного произведения, например кино, может произойти столько «наслоений» «ключей» и «кавычек», что фрейм потеряет свой прототип – «первичный» фрейм. И тогда, при его возможном возвращении в реальную действительность, именно мир художественного произведения станет «первичным» по отношению к реальности для данного фрейма.

Осмысливая с помощью такого подхода волнующую нас проблему соотношения виртуальной реальности и действительности, мы приходим к мысли, что мы уже не можем разделить виртуальный и реальный мир. Эти миры постоянно транспонируют содержание друг друга, наслаиваются друг на друга, дополняют друг друга. Отказавшись от идеи иерархии миров, мы должны признать равенство всех миров, потому что ни один из них не является в полной мере «объективной реальностью». Материальный «объективный» мир остается таковым ровно до тех пор, пока не становится субъектом человеческой коммуникации, потому что в её процессе материальный мир «означивается» – становится знаком самого себя, «овиртуализируется». В этом смысле коммуникация о реальных событиях ничем не отличается от обсуждения художественного произведения – всё это всего лишь знаки в процессе коммуникации. В итоге получается, что с точки зрения современной теории, нет больше никакого «ухода в виртуальную реальность», а есть только бесконечный обмен смыслами между реальностями – «игра фреймов», позволяющая в процессе транспонирования находить совершенно новые смыслы во время «переключений» между мирами.

Возвращаясь к проблеме осмысления связи понятий, а также стоящих за ними явлений, «игры» и «виртуальной реальности» мы видим, что независимо от понимания данных феноменов, большинство теоретиков сходятся в том, что «виртуальная реальность» не просто важная характеристика или атрибут игры, но само условие её существования.

Об этом говорит Й. Хейзинга, когда называет одним из важнейших признаков игры её отрыв от реальности – «она всегда не здесь» – неоднократно повторяет он в своей книге. Игра в шахматы происходит не между фигурами на особой доске – она происходит в некотором воображаемом мире, где «слон» бьет «пешку», «королева» ставит «шах и мат». Мы можем играть в шахматы, только соблюдая определенные, искусственно созданные правила, которые никак не соотносятся ни с доской, ни с фигурами, ни с самими игроками.

Л. Витгенштейн в «Философских исследованиях» приходит к подобной мысли, размышляя о «языковых играх», языке и природе комического. Начнем с того, что он понимает языковые игры максимально философски, доходя до семиотически широкой трактовки: «язык – это игра в чистом виде⁸». Говоря так, он подразумевает под игрой, прежде всего, искусственную связь формы слова (знака) и понятия. Он видит в этой связи некий мыслительный конструкт, со своими правилами использования и интерпретации. Игра же возможна только тогда, когда нет прямой и буквальной, даже естественной связи между понятиями, словами, действиями и феноменами действительности, которые её составляют.

Л. Витгенштейн обращает внимание на «родственную» схожесть игры и языка, которую трудно очертить рамками, но легкоуловимую. На наш взгляд, он находит это общее основание позже, говоря о том, что «Игра всегда происходит в области эстетики» Он показывает, что языковая игра начинается в тот момент, когда мы акцентируемся не на содержании, а на форме высказывания. Семиотика показала нам, что текстом может быть что угодно, а не только вербальный текст, следовательно любая игра – это акцент на игре, не её содержании, а самом «игрании».

Неважно какова природа игры – она возможно только тогда, когда «сумма» составляющих не равна окончательному феномену. Сочетание фигур, доски и игроков никогда не породит шахматы. Для них необходим особый слой реальности – виртуальное пространство – в котором возможно помыслить всё, что составляет суть и содержание игры.

Для Й. Хейзинга «виртуальная реальность», прежде всего, обеспечивает выполнения основных условий, проводящих различие игра\не игра (аутопоезис игры, хроно-

⁸ Витгенштейн Л. Философские работы: В 2-х т. / Л. Витгенштейн. — М.: Наука, 1994.



топ, оторванность от реальности, особая логика и законы, цель заключена в самом процессе и т.д.)

И. Гофман видит в ней в большей степени наложение реальностей (фреймов), каждый из которых содержит правила, по которым необходимо строить в нём взаимодействие. Большинство игр используют для “переключения” слоев реальности ключи “выдумки”, “церемониала”, “тренировки”, “соревнования”. По Гофману практически любое усложнение реальности, путем “переключения” из фрейма в фрейм, можно трактовать как игру. Манипуляции с “виртуальной реальностью” являются у Гофмана главным маркером игрового взаимодействия.

Понятия “игра” и “виртуальная реальность” всегда вызывали трудности в определении предметного поля, так как связывали множество непохожих друг на друга феноменов. С появлением медиатизированных игр, ситуация осложнилась ещё больше включением в ряд культурных, социальных, языковых феноменов, ещё и новых игровых форм. Теории Й. Хейзинга и И. Гофмана не могут до конца объяснить природу новых игр, выходящих за рамки традиционных взглядов.

На наш взгляд, медиатизированные игры – сложное и многоуровневое явление, поэтому требует комплексного взгляда. Витгенштейнский подход к игре как тексту, в широком семиотическом ключе, позволяет увидеть особые свойства, не различимые в “оптике” традиционных теорий.

Список литературы

1. Хейзинга Й. *Homo Ludens*. Опыт определения игрового элемента культуры / Сост. пред. и пер. с нидерл. Д. С. Сильвестрова; СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011 – 416 с.
2. Иванов Д.В. Виртуализация общества. – СПб.: “Петербургское Востоковедение”, 2000. – 96 с.
3. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. – Открытый текст (Нижегородское отделение Российского общества историков – архивистов) Использован материал с <http://horujy.chat.ru>
4. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. — М.: КАНОН-ПРЕСС, 2000.
5. Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. — М.: Ин-т социологии РАН, 2004.
6. «Человек играющий» и игра как феномен культуры в творчестве Хейзинги, Ортеги-и-Гассета и Г. Гессе. <http://www.countries.ru/library/ideas/igra.htm>
7. Дыбовский Николай Игра вызывает игрока. Военный совет // «Лучшие компьютерные игры» №2 (63) 2007
8. Витгенштейн Л. Философские работы: В 2-х т. / Л. Витгенштейн. — М.: Наука, 1994.
9. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. — Мн.: Книжный Дом. 2003. — 1280 с.

“GAME” AND “VIRTUAL REALITY”: PROJECTIONS OF HUIZINGA AND GOFFMAN ON CONTEMPORARY MASS MEDIA

Y.O. YAKUBA

*Belgorod National
Research University*

e-mail: yakuba@bsu.edu.ru

The paper discusses the results of the comparison of notions “game” and “virtual reality” and the perspectives of application of them to the contemporary mass media. The author regards the traditional game forms as Huizinga, Goffman and Wittgenstein interpreted them but in terms of contemporary mediatised games.

Key words: game, Homo ludens, virtual reality, mass media, mediation.

УДК 130.2

РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ НА ГРАНИЦАХ ДИСКУРСА М. ФУКО**А.А. НОВАКОВ***Белгородский
государственный
институт искусств
и культуры**e-mail: novakov@mail.ru*

В статье исследуется антропология власти в философии М. Фуко. Анализ концепта биовласти как перехода от дисциплинарности и безопасности позволил сделать вывод о том, что Фуко отталкивается от понимания субъекта как религиозно-политического с сохранением формы практик и изменения их содержания в истории.

Ключевые слова: власть, М. Фуко, антропология, безопасность, субъект.

Тема безопасности в наиболее развернутом виде возникает у М. Фуко в лекционном курсе 1978 года. Уже в первой лекции рассматривается тема устройств безопасности, помещенных в общий контекст понятия «биовласти». Биовласть Фуко предлагает понимать как «группу феноменов», «совокупность механизмов», посредством которых человеческая природа проникает в политику. Этот тезис раскрывается в нескольких положениях, которые носят разъясняющий характер. Прежде всего, это указание на то, что власть (равная политике) является совокупностью механизмов и процедур. Таких процедур, которые как раз и производят власть. Второе, в силу сказанного ранее власть не содержит какого-либо собственного специфического основания. Она есть только совокупность механизмов, которым власть не предшествует, или выступает в качестве основания. Три других положения разъясняют методологические позиции автора, его исследовательский инструментарий, базирующийся на понимании философии как «политики истины» и, тем самым, проницаемости для философского дискурса феномена власти, даже в первом приближении как исторического явления, эволюции знания.

Исходя из этого, Фуко и определяет безопасность как новую формацию механизмов власти, которые приходят на смену законности и дисциплинарности. На примере пенитенциарных практик достаточно просто три формации разделяются: «первая форма... предполагающая утверждение закона и фиксацию наказания для тех, кто его нарушает, - это система кода законности с бинарным разбиением на дозволенное и запрещенное и установлением... связи между тем или иным типом запрещенного действия и тем или иным типом наказания. Здесь мы, следовательно, имеем дело с функционированием механизма законности или права. Вторая структура, при которой закон действует в границах процедур надзора и исправления... - это, разумеется, механизм дисциплинарный. Это дисциплинарный механизм, характеризующийся тем, что внутри бинарной системы кода обнаруживается третий персонаж, а именно виновный... Третья форма указывает, по-видимому, уже не на код законности и не на дисциплинарный механизм, а на устройство безопасности...»⁹. Безопасность характеризуется не просто «обнаружением» воровства путем подведения некоего акта под категорию преступления, но рассмотрением воровства как вероятностного феномена. То есть, если ранее воровство это нечто уже свершившееся и потому зафиксированное в бинарном коде закона, то теперь воровство это нечто возможное и даже уже существующее, если не в актуальном, то потенциальном статусе, как пишет Фуко воровство помещается в «серии вероятных событий»¹⁰. Помимо этого другими следствиями режима безопасности являются: «... реакция власти на данный феномен на сей раз планируется не иначе, как в режиме калькуляции издержек. И, наконец, в третьих, место бинарного разделения на разрешенное и запрещенное здесь занимают сначала определение оптимальной для общества средней величины краж, а затем фиксация границ допустимого...»¹¹. Приведенные различия по мысли Фуко затрагивают только

⁹ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. - С.19.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С.19-20.



современность, поскольку механизмы законности и дисциплинарности свойственны архаике и Новому времени соответственно. Хотя тут же Фуко уточняет, что жесткой хронологии в истории властных практик быть не может, механизмы законности, дисциплинарности и безопасности не только взаимопроникают и дополняют друг друга, но сосуществуют и надстраиваются друг над другом.

Несмотря на такой сложный характер взаимоотношений, они все же различаются. Фуко выделяет четыре признака, к которым относит «пространства безопасности», «проблему обращения со случайным», «способ нормализации», отличный от дисциплинарности, а также связь: «... между феноменами техники безопасности и населения, занимающего по отношению к механизмам предохранения сразу и объектную и субъектную позиции...»¹². Фуко отмечает, что эти признаки далеко не исчерпывающие, но позволяющие очертить границы техник безопасности.

Первый, среди указанных признаков, пространства безопасности. Фуко показывает, что все три формации власти имеют дело только с множествами, индивиды дисциплинируются и обрабатываются кодом, уже отталкиваясь от исходной множественности, которая для механизмов первична. И все формации власти имеют дело с пространством, на котором множество различным образом располагаются. И если для режима законности важна только ограниченность пространства, как пример ограниченность города или государства в пределах которых закон имеет силу, действует, то для режима дисциплинарности этого уже недостаточно. Дисциплинарность обрабатывает пространство иначе, беря за шаблон римский военный лагерь, пространство сегментируется с учетом создаваемых множественностей, кварталов для торговцев и ремесленников, иных групп горожан, возможности предписанного им взаимодействия и иного, учтенного в развитом коде дисциплинарности. При этом если режим закона функционирует в некотором наличном пространстве (государства, города и т.д.), то дисциплинарность имеет дело скорее со сконструированным пространством, некоторым идеальным проектом, который надлежит реализовать. Фуко пишет о «пустом» пространстве дисциплинарности: «... пустого и замкнутого пространства, внутри которого учреждаются искусственные множественности, формируемые в соответствии с тремя основными принципами: субординации элементов, тесной взаимосвязи между элементами разного уровня и эффективного выполнения тем или иным распределением соответствующей функции...»¹³. Безопасность, в противоположность дисциплинарности, имеет дело с реальным пространством, в отличие от идеального дисциплинарного, и пространством открытым, в противовес закрытости пространства законности. Воздух, реки, земля, человек как биологическое существо и его естественные потребности возникают в режиме безопасности как реально существующее. Более того, работа с этими явлениями становится возможна в «режиме вероятности», то есть происходит обращение к случайному и временному. Пространство таких событий есть среда: «Среда... есть то, в чем осуществляется обращение. Она представляет собой набор естественных (реки, болота, холмы) и искусственных (скопление индивидов, скопление домов и т.п.) данностей. Ее активность находит свое выражение в определенной динамике, являющейся совокупным результатом действия всего, из чего она, среда, состоит»¹⁴. И если пространство законности формирует из множественности субъекта права, а дисциплинарность индивида с заданными характеристиками, то пространство безопасности заполняет население. Среда населена множеством людей, которые неразрывно с ней связаны в силу своей физической организации. Как пишет Фуко: «мы сталкиваемся с феноменом вторжения «естественности» человеческого вида в искусственную среду»¹⁵. И речь идет не о том, что человек вторгся в природу, а о том, что человек как биологическое существо вторгся в искусственный мир власти. Тот, от кого изначально ограждалось это пространство, проник туда. Как пишет об этом Дж. Агамбен: «... в античном мире простая природная жизнь исключена из *polis* как такового и в качестве жизни чисто ре-

¹² Там же. С.26.

¹³ Там же. С.34.

¹⁴ Там же. С.39.

¹⁵ Там же. С.40.

продуктивной четко ограничена пространством *oikos*»¹⁶. Простая жизнь и жизнь человека в полисе разграничена также в языке как разница понятий *zoe* и *bios*, означавших жизнь живого существа вообще и «правильный», собственно человеческий способ существования в полисе соответственно. Биос (*bios*) как раз и имеет отношение к политике, а природная жизнь (*zoe*) из нее исключается. Для Дж. Агамбена как раз существенен этот момент включения – исключения жизни в и из политики: « «Политизация» голой жизни и есть высшая метафизическая задача, в которой решается человечность живого человека, и современность, беря на себя эту задачу, всего лишь провозглашает свою верность основной структуре метафизической традиции. Фундаментальной категориальной парой западной политики является не оппозиция друг/враг, а голая жизнь/политическое существование, *zoe* / *bios*, исключение/ включение.

Не обращаясь к антитезе в лице К. Шмитта и его идей, М. Фуко как раз выявляет механизмы трансформации властных практик к такому режиму существования, когда исключенная из него «голая жизнь» включается на определенных условиях. В том числе и через концепт населения, который появляется в политическом дискурсе, а также реально учете данного феномена: «Множество индивидов для правителей больше не значима, для них значимо как раз население... Конечная цель – не что иное, как население. В качестве значимой цели выступает как раз оно, а индивиды, серии индивидов, группы индивидов, множество индивидов этим статусом не обладают»¹⁷. И для Фуко это совершенно новый тип политического субъекта. Поскольку устройство безопасности основано на «подключении» к реальности и ее коррекции, население это естественная категория, множественность людей, живущих в окружающей среде, но также, в противовес такой естественности – множественность, нуждающаяся в свободе. Причем свобода также трактуется Фуко в этом ключе: «Устройства безопасности, во всяком случае те, о которых я говорил, успешно функционируют исключительно при условии предоставления того, что является свободой в новоевропейском, сформировавшемся в XVIIIв. смысле этого слова: теперь оно отсылает уже не к закрепленным за той или иной личностью льготами и привилегиями, а к возможности движения, перемещения, осуществления процесса общения людей и вещей»¹⁸. Фуко не останавливается на данной трактовке свободы и идет дальше, хотя свобода в таком понимании существенно отличается от понятия свободы в философской традиции средневековья. Это различие косвенно проясняется в уточнении механизмов безопасности как техник встроенных в самую непосредственную жизнь, без добавления к нему того, что можно назвать трансцендентным и сакральным измерением. По сути, он говорит об установлении такой власти, которая не опирается на механизмы сакрализации: «Сам по себе переход от дисциплинарности к безопасности имеет непосредственной целью – и целью, конечно, очевидной, явной – покончить с функционированием общества в режиме постоянно повторяющихся призывов повелителя, а также монотонной настойчивости власти. Он должен привести к состоянию без власти и повелителя: этой власти и повелителя, каким является Бог»¹⁹.

Достаточно очевидно, что на первом месте стоит различие дисциплинарности как власти проявляющейся через «настойчивость», подгонку множества под установленную норму, сегментацию пространства согласно некоторому плану и власти безопасности, действующей принципиально иначе. Но это первое значение связано со вторым, не менее важным, поскольку «власть без власти» предполагает отсутствие «повелителя», которым является Бог. Отсюда уточнение процедуры нормализации и изобретение концепта нормации (*normation*). Их различие, которое устанавливает М. Фуко, конечно в том, что нормирование в режиме дисциплинарности предполагает первичность нормы, под которую подводится некоторое множество: «В качестве основного и первоначального при дисциплинарной нормализации, следовательно, выступает не оппозиция нормального и аномального, а как раз норма: определить и зафиксировать нормальное и аномальное

¹⁶ Агамбен Дж. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011. - С.8.

¹⁷ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. - С.69.

¹⁸ Там же. С.77.

¹⁹ Там же. С.86-87.



можно лишь отталкиваясь от предписаний уже установленной нормальности»²⁰. Первичность нормы как раз отражается в концепте нормации. Но откуда берется первичность нормы при дисциплинарности власти. Здесь есть необходимость вернуться к идее «власти господина», которая санкционирована свыше, имеет сакральное происхождение. Если норма дисциплинарности имеет сакральное происхождение, то тогда понятна ее первичность по отношению к наличной множественности. Также как возникновение понятий случая, риска, опасности и кризиса, которые определяют возникшее пространство безопасности. Все они могут быть отнесены к той категории понятий, которые фиксируют нечто становящееся, процессуальное. Онтологический статус таких явлений достаточно интересен, поскольку в рамках известной аристотелевой схемы перехода из потенциального в актуальное, они будут находиться между тем и другим, в зоне становящегося²¹. Возможно, что это неопределенное или случайное не существует для дисциплинарности с четким разделением на разрешенное и запрещенное, болезнь и здоровье в силу иного картографирования реальности, более четкого, основанного на бинарности сакрального и профанного.

Конечно, это не критика или расшифровка дискурса Фуко, но, возможно, некоторое добавление к нему. И в этом добавлении можно поставить под сомнение ряд стереотипов в отношении так называемой философии постмодерна, в частности таких как «смерть субъекта» или секулярный характер этого самого отсутствующего субъекта²². Относительно первого нет сомнений, что субъект предполагается анализом практик власти и реально рассматривается Фуко именно как политический субъект. Явным образом он также имеет религиозно-политический характер или природу, по крайней мере, в практиках дисциплинарности. Об этом говорит и тот факт, что один из главных элементов безопасности, управление, вырастает из религиозной практики пастырства. Именно она согласуется с идеей множества как объекта управления: «Власть пастыря – это власть, относящаяся не к территории, но по определению относящаяся к стаду, точнее, к стаду в его перемещении, в движении, которое ведет его из одной точки в другую»²³. В этом принципиальное отличие греческого Бога от Бога древних евреев. Если у греков Бог всегда «привязан» к определенной территории, то у евреев он простирает свою власть над множеством людей, перемещающихся и не зависящих от территории. Собственно Бог и проявляет себя в большей мере в период движения этого множества, на чем делает акцент Фуко. Такая власть несет благо и направлена на сохранение жизни. Собственно забота о жизни человеческого «стада» есть еще один признак пастырства. Наряду с парадоксальным обращением ко всем и каждому одновременно с признанием равнозначности единичности и множественности.

Для Фуко именно эта, в своей основе номадическая парадигма власти как пастушества, была отточена в границах христианства и его институтов, несмотря на целый ряд парадоксов в ней содержащихся: «Именно христианская церковь сгустила все эти темы пастырской власти и претворила их в точные механизмы и эффективные институты, организовала совершенно особую и самобытную пастырскую власть, внедрила устройства этой власти в Римской империи и сформировала ее в недрах власти, какой не знала ни одна другая цивилизация»²⁴. И в этом длительном процессе создавался как пастырь управляющий, так и управляемое множество. В обоих случаях возникает именно религиозно-политический субъект. Важно также то, что свойственное античности противопоставление природной и полисной жизни, заключенной в одном и том же человеке, трансформируется. Природность человека, его страстная природа не исключается из «поля зрения» власти-управления, но скорее наоборот, становится предметом пристального внимания. Говоря словами Дж. Агамбена от исключения жизни произошел переход

²⁰ Там же. С.89.

²¹ Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / О старом и новом. СПб., 2000.

²² О сакральном в современности и осмыслении его в философии см. Осыка Я.М., Борисов С.Н. Сакральное в современной культуре: о присутствии сакрального в современности посредством кино-экрана // Вестник БГУ им.В.Г. Шухова. – 2014. №4. – С. 236-241.

²³ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. - С.183.

²⁴ Там же. С.188.

к включению ее в сферу власти, но с тем, чтобы учредить новое исключение. Противостояние животного и полисного (единичного и множественного) сменяется противостоянием плотского и духовного, мирского и светского. Таким образом, субъект власти существенно меняется, практики пастырства создают субъекта, который проникаем для власти не только как представитель некоторого множества, но и как единичность. Не только как носитель гражданственности, но и как телесное, природное существо со своими страстями, падшей греховной природой, которая доступна для управления и коррекции. Такое парадоксальное, по словам Фуко, соединение единичного и множественного, способность власти обращаться ко всем и одновременно к каждому в отдельности берет начало в парадигмальном акте жертвы Христа, совершенной для всех людей и в то же самое время для каждого в его отдельности и уникальности: «Разумеется, пастырем является Христос, и это пастырь, который пожертвовал собой, чтобы вернуть к Богу потерянное стадо, причем пожертвовал собой не только ради всего стада, но и каждой овцы в отдельности»²⁵. Подобное «универсальное» обращение, которое также можно назвать тотальным, создает нового субъекта, через «экономику» деяний, то есть постоянного учета праведных и неправедных деяний, практики служения и конструирования себя через подчинение, а также отношении к истине посредством аналитических процедур.

Фуко лишь кратко описывает переход от пастырства к управлению в силу собственно религиозных причин, упоминая об усложнении самих техник пастырства и роста институционализации, проявляющейся в усилении разрыва между клириками и мирянами. Это приводило к самоограничению пастырства и трансформации его в управление. Об этом более подробно пишет Дж. Милбанк, рассматривая процесс секуляризации и появления политического субъекта как процесс самоограничения самой церкви²⁶. Для Фуко гораздо более интересны процессы противостояния пастырству, то, что он называет антиповодырством. Он выделяет пять форм антиповодырства, к которым относит аскетизм, создание общин, мистику, «проблему Библии» и эсхатологические верования, которые значимы не сами по себе, а как составная часть самого пастырства: «... эти явления, послужившие ключевыми элементами антиповодырства, вместе с тем не являются внешними, совершенно внешними, для христианства вообще. Если угодно, это его пограничные элементы, которые оно постоянно обращало себе на пользу, возвращало к себе, в различных смыслах подхватывало: и мистика, и эсхатология, и общечитие регулярно брались на вооружение самой Церковью»²⁷. То есть управление как новый тип властных практик, присущих режиму безопасности, не вырастает собственно из сугубо внутренних или внешних причин и процессов, происходивших в институте церкви. Реальность состояла в соединении внутреннего и внешнего, борьбы и взаимопроникновения того, что Фуко называет пастырством и антиповодырством.

Говорить о столкновении этих двух систем практик если и можно в прошедшем времени, то только имея в виду их конкретную историчность. Поскольку рассмотренная Фуко генеалогия власти как смены дисциплинарности безопасностью на рубеже средневековья и Нового времени разыгрывается далее. Так резюме курса, посвященного безопасности он начинает тезисом: «... государственный интерес, как вы помните, установил в качестве основного закона скрижали современного управленчества, и вместе с тем исторической науки, что отныне человек живет в бесконечном времени» - и далее контр аргумент сопротивления: «В тот день, когда гражданское общество сможет освободиться от принуждения и опеки государства, когда государственная власть наконец будет поглощена тем самым гражданским обществом... - в этот день если не время истории, то уж точно время политики, время государства сразу завершится»²⁸. Послушание, теперь уже государству сталкивается с правом на восстание, революцию. Также и с практиками изыскания истины и обладания ею, которые монополизирует государство, поскольку им противостоит идея нации как самоосознающего и самостоятельного субъекта политики.

²⁵ Там же. С.213.

²⁶ Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос №4 (67) 2008. – С.33-55.

²⁷ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. - С.282.

²⁸ Там же. С.458.



Как показывает М. Фуко, религиозная природа политического субъекта может уйти, при этом сами практики сохраняются и по-прежнему существуют в режиме борьбы.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011.
2. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос №4 (67) 2008. – С.33-55.
3. Осыка Я.М., Борисов С.Н. Сакральное в современной культуре: о присутствии сакрального в современности посредством киноэкрана // Вестник БГТУ им.В.Г. Шухова. – 2014. №4. – С. 236-241.
4. Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011.
5. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / О старом и новом. СПб., 2000.

RELIGIOUS AND POLITICAL SUBJECT AT THE BOUNDARIES OF DISCOURSE M. FOUCAULT

A.A. NOVAKOV

*Belgorod state institute
of arts and culture*

e-mail: novakov@mail.ru

The article studies the anthropology of power M. Foucault. Analyzes the changes in the practice of power. Religious nature of the political subject of his philosophy.

Keywords: Power, Foucault, anthropology, security, subject.

РЕЦЕНЗИИ

ДИСКУРСЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ О.Ф. РУСАКОВОЙ «СОВРЕМЕННАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. ПРЕДМЕТ, КОНЦЕПТЫ, ДИСКУРС» (ЕКАТЕРИНБУРГ: ДИСКУРС-ПИ, 2012. – 400 С.)

Е.А. КОЖЕЯКИН

*Белгородский государственный
национальный
исследовательский
университет*

e-mail: kozhemyakin@bsu.edu.ru

Политика и власть – традиционные концепты философии на протяжении всей её истории, начиная с античных времен. Не менее значимыми и при этом теснейшим образом связанными с ними являются концепты «справедливость», «равенство», «насилие» и «национальная идентичность». Однако меняются природа, стратегии и тактики власти, и представления Аристотеля о ней уже не в полной мере соответствуют актуальному положению дел в области политики; сама политика приобретает новые измерения, а «классический» эпистемологический аппарат уже не всегда удовлетворяет исследовательским установкам обществоведов. Недавно вышедшая монография О.Ф. Русаковой «Современная политическая философия. Предмет, концепты, дискурс» посвящена исторически вариативным стратегиям философской рефлексии над ключевыми политическими концептами, а также осмыслению взаимосвязи между содержанием интеллектуальных дискуссий о политических феноменах и характерными для той или иной эпохи политических реалий.

Речь в книге идет о *современных* философских концепциях политической власти, то есть сформулированных преимущественно за последние 60 с небольшим лет. Такая категоризация и периодизация предмета исследования вполне оправдана в силу того, что послевоенный мир столкнулся, как известно, с необходимостью как значительной реконструкции отношений доминирования-подчинения в социуме (особенно в посттоталитарных обществах), так и поиска новых форматов артикуляции – в том числе философской – властных отношений.

Автор ставит целью рассмотреть широкий спектр академических дискурсов, ключевых концептов и методологических подходов, определяющих исследовательское поле современной политической философии. В этой связи актуальность монографии характеризуется высоким значением политико-философской компетентности политологов, обществоведов и всех тех, кто так или иначе занят рефлексией над политическими проблемами и политическим праксисом.

Новизна подхода, реализованного в монографии, заключается в том, что автор не просто составляет «каталог» точек зрения, обоснованных мнений и популярных концепций в области политической философии, а с позиций дискурс-анализа проблематизирует предметную область и раскрывает организационные и содержательные характеристики



дискурса политической философии XX – начала XXI вв. Исследовательское внимание в работе сосредоточено, как говорит сама Ольга Фредовна, «на следующих крупных проблемах: проблема предметной области современной политической философии; проблема типологии дискурсов политической философии; проблема разработки новых концептов и теоретических направлений в политико-философских исследованиях» (С.9). То, что вызывает бесспорный исследовательский интерес, – это достаточно жёсткая ориентация на анализ философских концепций не столько как некоторой невариантной совокупности текстов общепризнанных авторитетов или набор регулярно воспроизводимых в академической среде относительных истин, сколько как дискурсных практик, совокупности определенных «мыслительных абстрактных установок» (А. Пятигорский), идей, представлений, основанных на ряде принятых как само собой разумеющихся допущений, но в то же время свободных и открытых для трансформаций, интерпретаций и реконфигураций. Иными словами, О.Ф. Русакова рассматривает пространство философских текстов XX века о политике как достаточно гибкую систему смыслотворчества, чрезвычайно чувствительную к историческому социальному и культурному контекстам и обладающую собственной внутренней логикой. Причем последняя задается преимущественно содержанием концептов, конституирующих смысловой потенциал течений, школ, подходов и – уже – конкретных текстов, понятий, философских метафор.

В первой главе автор предпринимает попытку исторической типологизации дискурсов современной политической философии, причем это ретроспективное описание проводится через призму «дискурсных поворотов» («парадигмальная, проблемно-тематическая и эпистемологическая переориентация интеллектуальных усилий «звезд» политико-философской мысли и их последователей в сторону выработки новых смыслов и способов интерпретации политической действительности», С.15) и «дискурсных вех» («резонансное интеллектуальное событие (...), с которым связано возникновение в дискурсивном поле политической философии новой интеллектуальной «звезды» или (...) «созвездия», (...) вытягивающих на дискуссионные площадки политической философии новые эшелоны оригинальных идей, концептов, теории, интерпретационных моделей», С.15). Можно, конечно же, по-разному оценивать метафоричный характер дефиниций этих ключевых «единиц измерения» («дискурсный поворот» и «дискурсная вежа»), однако очевидно, что автор совершенно обоснованно, в традициях дискурс-анализа избегает простого перечисления и систематизации политико-философских идей в пользу рассмотрения внутреннего концептуального динамического напряжения поля политической философии и делает это весьма убедительно, стилистически и содержательно ярко, интересно и доступно.

Не менее ценными и своевременными являются представленные во второй главе результаты осмысления автором ключевых подходов к определению предмета политической философии (согласно точке зрения автора, их можно выделить семь – позитивистский, ценностный, деонтологический, концептологический, мультипарадигмальный, структурно-философский и дискурсно-аналитический – с последним ассоциирует себя сам автор книги). Эти результаты в значительной степени обогащают наше знание о политической философии как дискурсивной практике, в которой происходит своего рода «бесконечное самоопределение» себя как относительно автономной научно-исследовательской области. Бесспорно, что подобного дискурс-аналитического взгляда заслуживают и многие другие академические практики, особенно те, которые позиционированы в современном мире как ключевые экспертные практики – экология, психология, экономика, теория государства и права, медицина и многие другие.

Автор убедительно показывает, что моноцентрические, «монологические», «тегемонические» формы политической власти уже не являются ни доминирующей онтологической характеристикой политического поля, ни ментальной установкой тех, кто занят рефлексией над политическими сущностями, т.е. самих представителей политической философии. За последние сто лет движение как западной, так и отечественной политико-философской мысли неоднократно меняло свои векторы. Этот вывод является оправданным для второй главы монографии, в которой автор говорит о четырёх ключевых парадигмах политической философии – *классической, постклассической, неклассической и постнеклассической*, причем три последние приходятся на период, маркируемый кон-

цом XIX – началом XXI веков. Это время действительно характерно достаточно бурным и противоречивым по своему содержанию процессом концептуализации и реконцептуализации ключевых характеристик политической жизни. Гипотеза автора о разделении этих процессов на вышеупомянутые четыре типа вызывает определенный интерес, при этом сама О.Ф. Русакова подчеркивает достаточно условный характер подобного разграничения (особенно прозрачным является различие постклассического и неклассического подходов / дискурсов политической философии, свидетельством чему является, например, отсутствие описания постклассических трактовок власти в четвертой главе работы, которые, по всей видимости, полностью сведены к неклассическим интерпретациям), однако это обстоятельство в полной мере можно отнести к любым попыткам типологизации любых исторических интеллектуальных процессов.

Особое внимание обращает на себя четвертая глава, посвященная различным трактовкам власти в политической философии. Автор обращается к трактовкам целой плеяды учёных, среди которых «классические» и «неклассические» авторы А. Кожев, Б. Рассел, Х. Арент, и главным образом акцентирует внимание на актуальных «постнеклассических» трактовках, разработанных такими ярчайшими исследователями, как М. Фуко, Дж. Батлер, П. Бурдьё, Э. Тоффлер. В качестве дискуссионного момента выскажем следующие соображения. Роль власти в современном обществе чрезвычайно высока, и интенсивные процессы её модернизации и трансформации являются тому свидетельством. Принято считать, что широкая аполитичность («политическая апатия») современного российского общества является одним из главных атрибутивных признаков актуальной отечественной культуры. Однако речь в подобных случаях идет исключительно о формах государственных властных отношений, о политике в изначальном смысле этого слова. Надо понимать, что власть, как убедительно показал Фуко, – это не только тип отношений между политиками и электоратом, но и между всеми участниками социальных отношений, вовлеченных в определенные силовые отношения доминирования и подчинения, в которых порождается определенный тип знания и конституируется определенный тип реальности.

Мишель Фуко, по всей видимости, одним из первых стал рассматривать власть и властные отношения в широком смысле. Однако, это далеко не единственная концепция власти, позволяющая более адекватно рассмотреть проблематику власти в философском дискурсивном контексте. Тем не менее, это наиболее известная российской аудитории философская концепция власти. В этой связи книга Ольги Фредовны Русаковой обладает значительным просвещенческим и эвристическим потенциалом, расширяющим представления российских интеллектуалов о философских дискуссиях о власти в глобальной интеллектуальной среде.

Отельным вопросом для рассмотрения являются современные формы власти, понятой в фукианском смысле, объединенные, по выражению автора, «зонтичным концептом» *soft power* («мягкой силы», «гибкой власти») как наиболее эффективного способа властвования (ему посвящена отдельная – пятая – глава книги). В этом концепте, активно используемом и развиваемом группой канадских исследователей (Дж. Най, У. Кимлика и др.), заключены представления о коммуникативных характеристиках власти в эпоху информационного общества (эпоху глобальных маркетинговых коммуникаций). Как уточняет О.Ф. Русакова, «мягкая власть – это власть, которая реализуется в форме определенного коммуникативного воздействия, в процессе которого диктуемое властью поведение воспринимается реципиентом как свободный и добровольный выбор, приносящий, к тому же, подвластному субъекту радость и удовольствие» (С.202). Аналитический концепт *soft power* не случайно выделяется в качестве отдельного, особого предмета обсуждения в работе – он действительно позволяет раскрыть содержание и действенность наиболее распространенных коммуникативных практик власти в условиях бренд-имиджевых стратегий политики, направленных, главным образом, на конструирование политической, гражданской, национальной, конфессиональной и прочих социальных идентичностей. В этой связи книга О.Ф. Русаковой раскрывает связь не только между политическими стратегиями «соблазна», «обольщения», «текущей современности» и феноменами массовой культуры, экономическими процессами и социальными



практиками, но также между политико-философскими и социологическими дискурсами современности.

В шестой главе автор обращается к содержанию концептуальных моделей культурно-информационной власти в современном информационном обществе, фактически обращаясь к конкретным моделям реализации *soft power* в эпоху глобализации, общества знания и «когнитивного капитализма». Основной акцент в описании в данном случае сделан на раскрытии политико-философских интерпретационных моделях идеологического дискурса и символической политики.

В следующих трёх главах автор рассматривает современные интерпретации концептов справедливости, насилия и политической идентичности. Импонирует всё то же строгое следование принципам дискурс-анализа, в соответствии с которыми О.Ф. Русакова рассматривает каждую из интерпретаций в академических и политических контекстах, задающих рамку допустимых, приемлемых, очевидных положений, формирующих ту или иную интерпретацию определенного концепта.

Последняя глава представляет аналитический обзор идеологических программ основных современных политических течений – неолиберализма, либертарианства, коммуитаризма, мультикультурализма, феминизма. Это достаточно показательный выбор современных политических настроений, доминирующих на Западе. В то же время это в некотором роде претенциозный выбор, исключая ряд течений правого крыла, которые могли бы стать прекрасным материалом для дискурс-анализа.

Некоторая претенциозность (что, впрочем, вряд ли является недостатком работы – скорее, подчеркивает авторскую индивидуальную позицию и риторическую метастратегию монографии) ощущается также и в том, что в книге слишком «свёрнуто» представлены интерпретации российского философского дискурса о власти, несмотря на то, что за последние двадцать лет было опубликовано значительное количество книг и статей по современной (в противовес «ортодоксальной» марксистско-ленинской) политико-философской проблематике, сложились многие научно-исследовательские политико-философские центры и т.п. Вполне вероятно, что отсутствие анализа российского политико-философского дискурса вызвано несформированностью самого предмета анализа. И в таком случае монография О.Ф. Русаковой «Современная политическая философия. Предмет, концепты, дискурс» может стать существенным вкладом в его формирование.

Книга написана достаточно ясным языком, может успешно применяться в практике преподавания философских, политологических и обществоведческих дисциплин и заслуживает издания большим тиражом.

DISCOURSE OF POLITICAL PHILOSOPHY: REVIEW ON THE BOOK “CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY: SUBJECTS, CONCEPTS, DISCOURSE” BY O.F. RUSAKOVA

E.A. KOZHEMYAKIN

*Belgorod National
Research University*

e-mail: kozhemyakin@bsu.edu.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Азарова Л.И.** – аспирант кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
- Бабинцев В.П.** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальных технологий Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Белозерских С.Н.** – аспирант кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Бондаренко Е.А.** – аспирант кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Борисов С.Н.** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
- Бражник Г.В.** – кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Бубликов В.В.** – кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Верейтинова Т.Ю.** – аспирант кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
- Галиченко А.Ю.** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
- Гриценко В.П.** – доктор философских наук, профессор Краснодарского государственного университета культуры и искусств
- Данильченко Т. Ю.** – доктор философских наук, доцент Краснодарского государственного университета культуры и искусств
- Дербок З.Г.** – соискатель кафедры уголовного права и криминологии Кубанского государственного университета
- Дьякова Т.А.** – доктор философских наук, профессор Воронежского государственного университета
- Дятченко Л.Я.** – доктор социологических наук, профессор Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Зеленский О.А.** – кандидат философских наук, преподаватель Московского государственного университета экономики, статистики и информатики
- Игнатов М.А.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры



- Кинаш Л.А.** – аспирант кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Климова С.М.** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Кожемякин Е.А.** – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой коммуникативистики, рекламы и связей с общественностью Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Коробов-Латынцев А.Ю.** – аспирант кафедры философии Воронежского государственного университета
- Кузнецова А.В.** – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Лагута В.А.** – аспирант кафедры гражданского процесса Юридической академии Украины им. Ярослава Мудрого
- Лазаревич А.А.** – доктор философских наук, профессор, профессор Института философии НАН Беларуси
- Липич Т.И.** – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Маркова В.В.** – кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Мезинов В.О.** – аспирант кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
- Молостова Е.С.** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Новак М.В.** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
- Новаков А.А.** – аспирант кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
- Озерова М.М.** – аспирантка кафедры социальных технологий Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Перевозчикова Л.С.** – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, социологии и истории Воронежского ГАСУ, проректор по образовательной политике Воронежского ГАСУ
- Поляков Е.М.** – кандидат политических наук, преподаватель кафедры социологии и политологии Воронежского государственного университета

-
- Прохорова М. Л.** – доктор юридических наук, профессор, профессор кафедры уголовного права и криминологии Кубанского государственного университета
- Репин Д. А.** – аспирант кафедры философии Тульского государственного университета
- Римский В. П.** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и истории науки Белгородского государственного института искусств и культуры
- Ромеро Интриаго Д. И.** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры русского языка и межкультурной коммуникации Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Саломатин С. В.** – аспирант кафедры культурологии факультета философии и психологии Воронежского государственного университета
- Симонова С. А.** – доктор философских наук, профессор Воронежского государственного университета
- Тарабаева В. Б.** – доктор социологических наук, профессор, директор педагогического института Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Титарь Е. В.** – доцент кафедры теории культуры и философии науки философского факультету Харьковского национального университета имени В. Каразина
- Хомякова О. В.** – преподаватель кафедры языковой подготовки, психологии и педагогики Харьковской национальной академии городского хозяйства
- Черников М. В.** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, социологии и истории Воронежского ГАСУ
- Шевченко Н. В.** – кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Шиманская О. К.** – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова
- Щавелев С. П.** – доктор философских наук, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии Курского государственного медицинского университета
- Щербакова Н. В.** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры русского языка и межкультурной коммуникации Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Юрков С. Е.** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Тульского государственного университета
- Якуба Я. О.** – аспирант кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета



ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ СЕРИИ: ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПРАВО В ЖУРНАЛЕ «НАУЧНЫЕ ВЕДОМОСТИ Белгородского государственного университета»

Уважаемые коллеги!

Материалы в журнал необходимо высылать в двух экземплярах с приложением внешней и внутренней рецензий (для аспирантов необходима рецензия или соавторство научного руководителя):

- первый экземпляр по адресу: 308000, г. Белгород, ул. Преображенская, 78, социально-геологический факультет, Белгородский государственный университет;
- по электронной почте: в раздел «Философия» – Rimskiy@bsu.edu.ru (Римский Виктор Павлович, главный редактор серии); в раздел «Социология» – Babintsev@bsu.edu.ru (Бабинцев Валентин Павлович, заместитель главного редактора); в раздел «Право» – ETonkov@bsu.edu.ru (Тонков Евгений Евгеньевич, заместитель главного редактора); во все разделы – SBorisov@bsu.edu.ru (Борисов Сергей Николаевич, ответственный секретарь серии журнала).

Редакция проводит внутреннее рецензирование всех материалов и оставляет за собой право отправить на доработку или отклонить полученные работы, не извещая о своем решении авторов.

Статьи, отклоненные редколлегией, к повторному рассмотрению не принимаются.

Материалы, присланные без соблюдения требований к оформлению, редколлегией не рассматриваются.

Требования к оформлению материалов для представления в журнал:

1. УДК научной статьи.
2. Аннотацию статьи (не более 1200 знаков).
3. Ключевые слова.
4. Текст статьи (должен иметь введение и выводы).
5. Библиографический список.
6. Ссылки.
7. Внешняя рецензия доктора наук, рекомендация кафедры, рецензия научного руководителя (для аспирантов).
8. Сведения об авторах (Ф.И.О., место работы, должность, ученая степень, ученое звание, почтовый адрес, адрес электронной почты (если имеется), контактные телефоны).
9. Объем статьи – до 1 усл.п.л. или уч.-изд. лист (до 16 страниц)
10. Объем сообщения – до 0,5 усл.п.л. (до 8 страниц).
11. Объем рецензии или обзора конференции – до 0,3 усл.п.л. (5,4 страниц).

} на русском
и английском
языках

} на русском
языке

Технические требования к оформлению текста статьи:

1. Поля:
 - правое – 1,5 см;
 - левое – 3,0 см;
 - нижнее – 2,0 см;
 - верхнее – 2,0 см.
2. Шрифт:
 - гарнитура для заголовков – Impact (14 кегль) прописной, для статьи – Georgia (11 кегль), для сносок и литературы – Georgia (10 кегль);
 - межстрочный интервал 1,0 пункт.
3. Ссылки:
 - номер ссылки размещается перед знаком препинания (перед запятой, точкой);
 - нумерация – автоматическая, сквозная по статье;
 - текст сноски располагается с абзацным отступом внизу каждой страницы;
 - размер шрифта – 10 кегль.
4. Библиографический список:
 - список литературы с полными названиями работ приводится в порядке цитирования;
 - при ссылке на данные, полученные из Internet, указывается электронный адрес цитируемого источника, например: www.soclib.ru/2007/5;
 - при ссылке на монографии указывают фамилию, инициалы автора(ов), полное название книги, город, название издательства, год выхода издания с соблюдением ГОСТ;
 - при ссылке на статьи из журналов указывают фамилию, инициалы автора(ов), полное название статьи, через косую линию (/) указывают авторов согласно ГОСТ, затем название журнала, год, том, номер, страницы ссылки;
 - при ссылке на авторефераты диссертаций указывают фамилию, инициалы автора, полное название работы, докторская или кандидатская, место и год издания.
5. Примеры оформления статей, сносок, сведений об авторах, таблиц, рисунков приведены в прил. 1, 2, 3.



Приложение 1. Оформление статьи и сведений об авторах

УДК 130.2

**ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА
МЕЖДУ МИФОЛОГИЕЙ МОДЕРНА И РАЦИОНАЛЬНЫМ ЗНАНИЕМ**

**А. В. ИВАНОВ¹⁾
Л. Н. ПЕТРОВ²⁾**

*¹⁾ Департамент
экономического развития
Белгородской области*

e-mail: ivanov@bsu.edu.ru

*²⁾ Белгородский
государственный
университет*

e-mail: petrov@bsu.edu.ru

В статье рассматривается генезис основных логико-методологических парадигм европейского социально-гуманитарного знания, укорененных в идеологии и мифологии эпохи модерна.

Ключевые слова: модерн, мифология, сциентизм, социально-гуманитарное знание.

Основной задачей данной статьи будет усвоение некоторых логико-методологических «уроков» и анализ фактов из истории становления классической и неклассической западной философии и современного социально-гуманитарного знания¹.

**BETWEEN MYTHOLOGY OF MODERNITY AND RATIONAL
KNOWLEDGE: QUESTION OF HISTORY
OF EUROPEAN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES**

**A. V. IVANOV¹⁾
L. N. PETROV²⁾**

*¹⁾ Department of economic
development of the Belgorod area*

e-mail: ivanov@bsu.edu.ru

²⁾ Belgorod state university

e-mail: petrov@bsu.edu.ru

The article deals with the genesis of main logical and methodological paradigms of the European social sciences and humanities rooted into the ideology and mythology of modernity era.

Key words: modernity, mythology, scientism, social sciences and humanities.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Иванов А.В.

кандидат философских наук, доцент кафедры философии Белгородского государственного университета 308015, г. Белгород, ул. Победы, 85, Белгородский государственный университет;
e-mail: ivanov@mail.ru, тел. 30-00-00

¹ Вико Дж. Основания новой науки об общей природе нации / Дж. Вико. – Л.: Худ. лит., 1940. – С. С. 128.



Приложение 2. Оформление таблиц

1. Каждая таблица должна быть пронумерована справа, иметь заголовок, расположенный по центру.

Таблица 1

Рейтинговая оценка ЦФО за 1999-2004 гг.

Регионы	1999 г.	2000 г.	2001 г.	2002 г.	2003 г.	2004 г.	В среднем за	
							1999-2001 гг.	2002-2004 гг.
РФ	1,3222	1,5091	1,3470	1,4661	1,5940	1,6954	1,3928	1,5852
ЦФО	1,5028	1,9389	1,7210	1,6149	1,6888	1,6930	1,7209	1,6656

2. Таблицы не должны выходить за границы полей страницы слева и справа.

Таблица 1

Рейтинговая оценка ЦФО за 1999-2004 гг.

Регионы	1999 г.	2000 г.	2001 г.	2002 г.	2003 г.	2004 г.	В среднем за	
							1999-2001 гг.	2002-2004 гг.
РФ	1,3222	1,5091	1,3470	1,4661	1,5940	1,6954	1,3928	1,5852
ЦФО	1,5028	1,9389	1,7210	1,6149	1,6888	1,6930	1,7209	1,6656

3. Если таблица располагается на двух страницах, ее столбцы должны быть пронумерованы на каждой новой странице, так же, как на первой.

Таблица 1

Рейтинговая оценка ЦФО за 1999-2004 гг.

Регионы	1999 г.	2000 г.	2001 г.	2002 г.	2003 г.	2004 г.	В среднем за	
							1999-2001 гг.	2002-2004 гг.
1	2	3	4	5	6	7	8	9
РФ	1,3222	1,5091	1,3470	1,4661	1,5940	1,6954	1,3928	1,5852
ЦФО	1,5028	1,9389	1,7210	1,6149	1,6888	1,6930	1,7209	1,6656

Таблица, расположенная на первой странице.

Продолжение табл. 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Белгородская область	1,2620	0,4169	2,2612	1,0176	1,2012	0,6413	1,3134	0,9534
Брянская область	0,9726	0,4817	0,5612	1,8653	0,9064	1,6898	0,6718	1,4872

Таблица, расположенная на следующей странице.

Приложение 3. Оформление графических объектов

1. Изображение каждого графического объекта должно иметь номер и заголовок, расположенные по центру под рисунком.

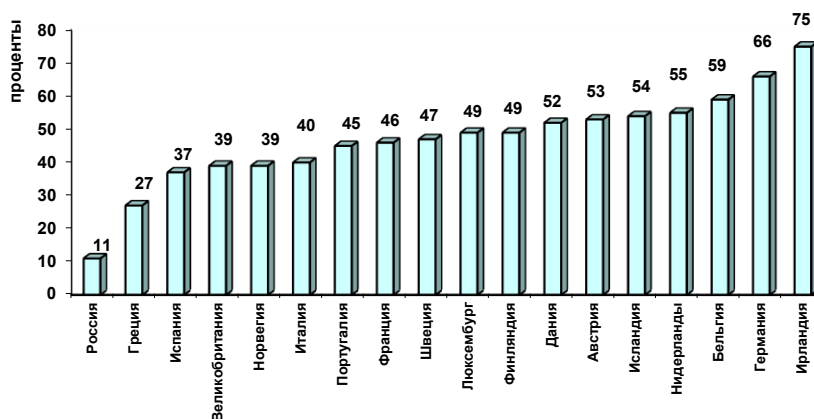


Рис. 1. Уровень инновационной активности в России, странах ЕС, Норвегии, Исландии

2. Изображение графического объекта должно быть в виде рисунка или сгруппированных объектов.

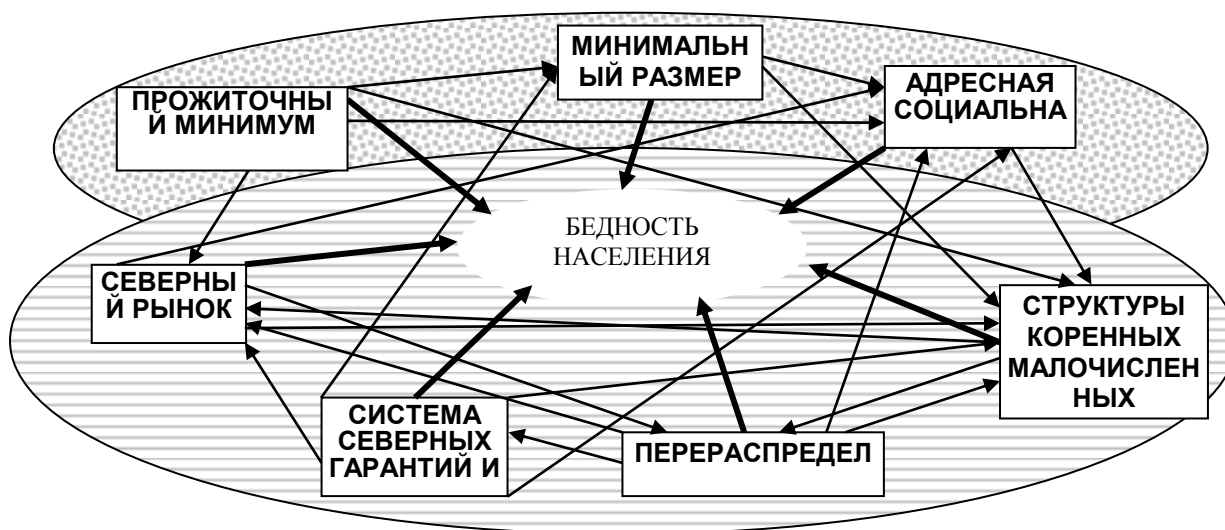


Рис. 2. Институциональная среда существования бедности населения северного региона России

3. Изображение графического объекта не должно выходить за пределы полей страницы.

4. Изображение графического объекта не должно превышать одной страницы.