

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



R G G U B U L L E T I N

№ 2–3/07

Scientific monthly

Series
«Philosophy.
Sociology»

Moscow 2007

В Е С Т Н И К Р Г Г У

№ 2–3/07

Ежемесячный научный журнал

Серия «Философия.
Социология»

Москва 2007

ББК 87я5+60.5я5

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Главный художник
В.В. Сурков

Серия «Философия. Социология»

Редакционная коллегия:

А.И. Алешин (отв. редактор)
Н.М. Великая
В.А. Губин
А.Н. Круглов
Ж.Т. Тощенко
Н.А. Шабурова

© Коллектив авторов, 2007
© Российский государственный гуманитарный
университет, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Философия

История философии

Белоусов М.А. Время и деструкция трансцендентальной философии в фундаментальной онтологии Хайдеггера	11
Лаврухин А.В. Практическая философия Эдмунда Гуссерля: проект научной этики	24
Щитцова Т.В. Понятие отцовства в этической концепции Левинаса	41
Сухно А.А. Экзистенциальная негативность и органическая индетерминация (концепция тела у Сартра и Делеза/Гваттари)	56
Васильева С.В. Метафизика Шелера и коммуникативная рациональность Хабермаса: разный взгляд на проблемы теории познания и этики	65

Социальная философия

Плютто П.А. «Гуманистический натурализм» как работающая в культуре иллюзия аутентичного мифа	76
Лукаш Н.П. Власть и язык	92
Заворуева А.С. Психологические и социально-философские аспекты феноменов тревоги и страха (от Фрейда до Мадди)	101

Философия и социология религии

Пылаев М.А. К первоначалам западной теологии в XX в. (Попытка понимания)	112
Игнатьев А.А. Социология религии: меморандум	124
Бурлака Д.К. Проблема бытия в философии и теологии	138

Социология

Парадоксы общественного сознания

Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек: феномен общественного сознания и социальной практики	156
Великая Н.М. Парадоксы отечественного партстроительства: история, реальность, перспективы	167
Анисимов Р.И. Деформация классовых свойств у российских рабочих в конце XX – начале XXI столетия	180
Майорова-Щеглова С.Н. Детство в начале XXI века: парадоксы развития и функционирования	191
Стародубцева Т.В. Призрак Оперы или художественный рынок современной России	202
Тарасенко Е.А. Шопинг как специфический вид потребительского поведения: поиск удовольствия или «храмы» нового времени	215
Хухарева О.Н. Динамика ценностных ориентаций россиян в постсоветскую эпоху: потери и приобретения	226
Могутнова Н.Н. Корпоративная культура: идеал и реальность	234

История социологии

Буланова М.Б. Российское социологическое образование: от истории к современности	245
--	-----

Политическая социология

Цветкова Г.А. Местное самоуправление на современном этапе: мечты и реальность	256
Цапко М.С. Демократия: иллюзия или реальность? (Выборный симулякр)	267

Вельмакин М.В. Эволюция молодежных общественно-политических демократических организаций в России (2005–2006)	274
Гамбашидзе И.А. Особенности выборов в представительные органы власти местного самоуправления в 2005 г.	283
<hr/> Социология массовой культуры и коммуникаций <hr/>	
Вишняков А.А. Опыт типологизации телевизионной аудитории	291
Снежинская М.Г. Новые тенденции в развитии массовой музыкальной культуры на современном этапе	300
<hr/> Обзоры, критика, библиография <hr/>	
Калягин Д.А. Философия Давида Юма в англоязычной литературе последних десятилетий	310
Стрельникова А.В. Сравнительное исследование как новое направление в социологической методологии (обзор сентябрьского номера журнала «International Sociology»)	322
Коначева С.А. Бог как тайна мира: либеральная и диалектическая интерпретация	329
<hr/> Научная жизнь <hr/>	
Шиян А.А. Философская традиция как понятие и предмет историко-философской науки	332
Сведения об авторах	344

CONTENT

History of Philosophy

Belousov M. Time & Distraction of the Transcendental Philosophy in Heidegger's Fundamental Ontology	11
Lavrukhin A. Edmund Husserl's Practical Philosophy: Scientific Ethics Project	24
Schitzova T. The Notion of the Fatherhood in Levinas' Ethical Doctrine	41
Sukhno A. Existential Negativity & Organic Indeterminism (Sartre & Deleuze/ Guattari's Conception of the Body)	56
Vassilyeva S. Sheler's Metaphysics & Habermas' Communicative Rationality: A Different Outlook at the Problems of Epistemology & Ethics	65

Social Philosophy

Plutto P. "Humanistic Naturalism" as an Illusion of the Authentic Myth Working in Culture	76
Lucash N. Power & Language	92
Zavorueva A. The Psychological & Social-Philosophical Aspects of the Fear & Anxiety Phenomena (from Freud to Muddy)	101

Philosophy & Sociology of Religion

Pylaev M. To the Sources of the Western Theology in the 20th century (an Attempt to Comprehend)	112
Ignatyev A. The Sociology of Religion: A Memorandum	124
Burlaka D. The Problem of Being in Philosophy and Theology	138

Sociology

Paradoxes of Social Consciousness

Toschenko J. Paradoxical Person: Phenomenon of Social Perception and Social Practice	156
Velikaya N. Paradoxes of Party's Building in Russia: History, Reality and Prospective	167
Anisimov R. Deformation of Class Characteristics of Russian Working Class at the End of 20th – the Beginning of 21st centuries	180
Mayorova-Scheglova S. The Childhood at the Beginning of the 21st Century: the Paradoxes of Developing and functioning	191
Starodubtseva T. Phantom of the Opera or Artistic Market of Modern Russia	202
Tarasenko E. Shopping as a Specific Kind of Consumers Behavior: Search of Pleasure or "Temples" of Modern Time	215
Huhareva O. The Moving of Values Orientations of Russians in Postsoviet Period: Losses and Profits	226
Mogutnova N. Corporate Culture: Ideal and Reality	234

History of Sociology

Bulanova M. Development of Sociological Education in Russia	245
--	-----

Political Sociology

Zvetkova G. Local Government at the Modern Period: Dreams and Reality	256
Tzapko M. Democracy: Illusion or Reality	267
Velmakin M. Evaluating of Youth Political Democratic Organizations in Russia (2005–2006)	274

Gambashidze I. Peculiarities of Elections of Local Legislatures in 2005	283
--	-----

Sociology of Mass Culture & Communications

Vishnyakov A. Typology of TV Audience (Methods, Results, Conclusions)	291
Sneginskaya M. New Trends in Evaluating of Mass Music Culture on the Modern Stage	300

Surveys, Critics & Bibliography

Kaliagin D. The Philosophy of D. Hume in the English Speaking Literature of the Last Decades	310
Strelnikova A. The Comparative Study as the New Line in Sociological Methodology	322
Konachyova S. God as a Mystery of the World: Liberal & Dialectic Interpretation	329

Scientific Life

Shiyan A. Philosophical Tradition as a Notion & an Object of the Historical-Philosophical Science	332
Annotations	336
About the authors	344

Ф И Л О С О Ф И Я

История философии

М.А. Белоусов

ВРЕМЯ И ДЕСТРУКЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ ХАЙДЕГГЕРА

Задача настоящей работы – показать на примере хайдеггеровского переосмысления трансцендентальной философии через призму «изначального времени», каким образом философская традиция может выступать как предмет и одновременно как инструмент историко-философского исследования. Почему же избран именно Хайдеггер? В рамках тех задач, которые решаются в настоящей работе, этот вопрос, по существу, равнозначен следующему вопросу: почему сам анализ хайдеггеровских философских текстов заставляет нас рассматривать философскую традицию не только как предмет, но и как инструмент историко-философского исследования? Каковы особенности хайдеггеровского философствования, склоняющие к применению именно такого историко-философского «метода»? Это, в свою очередь, отсылает нас к еще одному вопросу: каковы те условия, при которых вышеуказанный метод мог бы оказаться особенно плодотворным? Ясно, что эти условия должны заключаться в специфике предмета того или иного историко-философского исследования. Мы полагаем, что главным из этих условий является присущий самому рассматриваемому философскому тексту характер *имманентной критики*. *Имманентной* следует называть, как мы полагаем, такую критику, которая не находит «недостатки» в критикуемом, а приводит критикуемое к его основанию, к внутренним условиям его возможности, которые не тематизируются в том, что подвергается критике, но на что последнее опирается как на исходное и самопонятное. Поэтому такая критика, как это ни парадоксально, также предполагает критикуемое, а именно в том смысле, в каком она его обосновывает (подобно тому, как Хайдеггер говорил о «кантовском обосновании метафизики»). Поэтому когда историк философии имеет дело с имманентной критикой внутри самого рассматриваемого им философского текста, философская традиция оказывается для него не только предметом, но и средством

прояснения самого этого текста. Речь идет не о нахождении «влиятельных», но лишь о том, что если сам философский текст является собой имманентную критику, он не может быть понят вне критикуемого, отсылает к нему.

Как раз в философии Хайдеггера имманентная критика в виде «деструкции истории онтологии» [1, 19–27] играет важнейшую, если вообще не решающую роль. Поэтому мы и берем ее в качестве примера. Наша задача – показать, как осуществляется эта «деструкция» посредством переосмысления понятия времени применительно к такой важнейшей части «истории онтологии», как трансцендентальная философия.

Разве, впрочем, у Хайдеггера не идет речь о деструкции истории онтологии вообще, а вовсе не только о деструкции трансцендентальной философии? В самом деле, у Хайдеггера речь идет о деструкции онтологии вообще, т. е. об «имманентной критике» онтологии (метафизики) как таковой. Однако сама «деструкция», направленная, по существу, «на условия возможности самих онтологий» [1, 11], носит в определенном смысле трансцендентальный характер. Она трансцендентальна лишь «в определенном смысле», поскольку сам смысл «трансцендентального» подвергается деструкции. Но это не значит, что сам проект трансцендентальной философии в «фундаментальной онтологии» уничтожается, напротив, подвергаясь деструкции, он вместе с тем достигает в ней, пожалуй, своего апогея. Радикализация «трансцендентального вопроса» и осуществляющаяся через ее призму деструкция онтологии вообще, приводящая последнюю к предельным условиям ее возможности, составляют, как мы полагаем, один из центральных мотивов главного произведения Хайдеггера, «Бытия и времени». И именно поэтому рассмотрение того, как в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера происходит переосмысление трансцендентализма через призму времени, важно для понимания хайдеггеровского проекта «деструкции истории онтологии» вообще.

Для начала мы попытаемся наметить основные «линии» деструкции трансцендентальной философии через призму «изначального времени» в фундаментальной онтологии Хайдеггера, с тем чтобы на их основании вести дальнейшее рассмотрение. На наш взгляд, таких «линий» или «направлений» деструкции три (мы не претендуем здесь на их полную характеристику и перечисление):

1. Деструкция самой постановки вопроса об условиях возможности опыта, или, иначе говоря, постановка под вопрос самого горизонта, исходя из которого определялись условия возмож-

ности опыта в традиции трансцендентализма (прежде всего, конечно, у Канта и Гуссерля).

2. Деструкция постановки проблемы времени в трансцендентализме (опять-таки прежде всего у Канта и Гуссерля) и переосмысление взаимоотношения трансцендентального и «временного».

3. Деструкция ключевой для трансцендентальной философии проблемы: проблемы соотношения времени и субъективности.

Рассмотрим эти основные «линии» деструкции по порядку.

1. Наша задача при рассмотрении «первого» (конечно, условно «первого») направления хайдеггеровской деструкции трансцендентальной философии будет состоять в том, чтобы показать, каким образом проблематизация времени в «фундаментальной онтологии» есть вместе с тем проблематизация самого горизонта, исходя из которого должно определяться трансцендентальное. Иначе говоря, в хайдеггеровской деструкции трансцендентальной философии ставится не просто вопрос о том, как *посредством* трансцендентального становится возможным опыт, но также вопрос об условиях возможности философского раскрытия самого трансцендентального. Сама по себе такая постановка вопроса вовсе не является новой: уже в феноменологии Гуссерля она выступает на первый план. Для Гуссерля условием возможности философского (феноменологического) раскрытия «трансцендентально очищенного сознания» было осуществление некоторых процедур, прежде всего, конечно, «феноменологической редукции» [см. 4, 70–74], открывающих доступ к этому сознанию посредством снятия всех натуралистических наслоений, в свою очередь закрывающих к нему доступ. По существу, редукции должно подвергнуться все *реальное*, как в смысле существования объективного мира, так и в смысле психологических переживаний, присущих эмпирическому «я». Поэтому Гуссерль и характеризует «трансцендентальные феномены» в качестве «ирреальных». Это не означает ухода феноменологии от «реальности», напротив, ставится вопрос о том, что лежит в основе любого реального.

Мы упомянули здесь о феноменологической редукции потому, что, на наш взгляд, тематизируя сам способ раскрытия трансцендентального, Хайдеггер также осуществляет такого рода редукцию. Но он стремится понять ее еще более радикально, придавая ей историческое измерение. Феноменологической редукции Гуссерля соответствует «феноменологическая деструкция истории онтологии» у Хайдеггера. Фактически Хайдеггер ставит еще больший акцент на принципиальной «ирреальности» трансцендентального, толкуя эту «ирреальность» как абсолютное различие между бытием и сущим. В ходе осуществления

феноменологической деструкции метафизики выявляется различие не просто между бытием и сущим, но и между бытием и сущим как таковым (которое, по Хайдеггеру, исследуется метафизикой). Поясним это.

Пытаясь в «Европейском нигилизме» в очередной раз прояснить основополагающую направленность фундаментальной онтологии, Хайдеггер интерпретирует бытие как *априори*, как то, благодаря чему возможно понимать сущее, поскольку оно вообще *есть* [ср. 2, 154–159]. Это «трансцендентальное» априори, взятое само по себе, есть, по Хайдеггеру, бытие сущего, «более раннее», которое уже *не есть* сущее. Но ведь и «сущее как такое» тоже, согласно самому же Хайдеггеру, *не есть* сущее, но сущее, поскольку оно *есть* (т. е. не поскольку оно есть то или иное сущее, *нечто* сущее). Однако Хайдеггер стремится понять различие между бытием и сущим как *абсолютное* различие. Это значит, что если бытие не есть сущее, оно не только не может быть обнаружено среди сущего, но и не может быть понято в *ориентации* на сущее, реальное и наличное. Тем не менее именно так обстоит дело с категориями, т. е. с тем, что, по Хайдеггеру, является собой бытийные определения сущего в метафизике. Они, составляя бытие сущего и, тем самым, не будучи чем-то сущим, все же «считаны» с сущего и наличного [ср. 3, 230]. По Хайдеггеру, это означает, что абсолютное различие бытия и сущего остается от метафизики скрытым, хотя и лежит в ее основании [ср. 2, 153].

Сказанное нами имеет прямое отношение к хайдеггеровской деструкции трансцендентальной философии. Оставаясь в определенном смысле в рамках «трансцендентального проекта» и осуществляя через его призму деструкцию онтологии вообще, Хайдеггер подвергает его деструкции изнутри в указанном выше отношении. А именно, он ставит вопрос: что следует принимать за трансцендентальное и априорное? Иначе говоря, Хайдеггер выдвигает требование не мыслить трансцендентальное (условие возможности сущего) по образу и подобию того, *что* оно призвано обуславливать, т. е. сущего (стало быть, также наличного и реального). Трансцендентальное не может быть «считано» с сущего. Оно должно быть выявлено, по Хайдеггеру, как не наличное (нереальное), как не-сущее (бытие). Именно здесь Хайдеггер подвергает деструкции трансцендентальную философию Канта и Гуссерля, поскольку для первого горизонт выявления трансцендентального изначально самопонятен (этим горизонтом является «природа», мыслимая, конечно, не физически, а философски, с которой «считываются» категории), а для второго – в известном смысле самопонятен, поскольку феноменология Гуссерля, хотя и

тематизирует саму возможность раскрытия априорного и трансцендентального, изначально ориентирована на «видение» и «созерцание». Но это, по Хайдеггеру, является уже скрытой ориентацией на наличие как единственный смысл бытия.

Но каким образом только «негативное», на первый взгляд, требование не мыслить трансцендентальное в горизонте наличия может быть осуществлено «позитивно»? Хайдеггер отвечает: на основе переосмысления сущности времени. Как осуществляется это переосмысление, мы попытаемся показать при рассмотрении «второй» линии деструкции.

2. Уже в трансцендентальной философии Канта и Гуссерля проблема взаимосвязи времени и «области» трансцендентального стала центральной. По Канту, время лежит в основе всех априорных понятий и играет центральную роль в структуре познавательной способности [6, 123–128]. По Гуссерлю, изначальным условием любой феноменологической рефлексии является изначальная временность сознания [см. 5, 84–88, а также 4, 180–181; 8, 42–90].

При том что Кант и Гуссерль ставят проблему времени принципиально по-разному, их все же объединяет сближение времени и синтеза как существеннейшей «черты» сознания. По Канту, в основе всех синтезов познавательной способности лежат различные модусы времени, по Гуссерлю, всякое переживание представляет собой синтез первичных временных фаз: «первичной импрессии», «ретенции» и «протенции» [ср. 4, 177–181]. Таким образом, «область» трансцендентального и у Канта, и у Гуссерля явно рассматривается в горизонте времени.

Почему же Хайдеггер считает такую постановку проблемы недостаточной и предпринимает, по существу, попытку полного переосмысления взаимосвязи трансцендентального и временного? Указывая, что Кант был «первым и единственным» философом традиции, попытавшимся пролить свет на взаимосвязь бытия и времени, Хайдеггер, однако, упрекает его в том, что он ориентировался на «расхожее понятие времени», вследствие чего изначальный феномен времени остался для него скрыт [1, 23–24]. При этом Хайдеггер ничего не говорит о Гуссерле, очевидно, подразумевая, что и время потока сознания все еще сориентировано на «расхожее понятие времени». Мы не будем здесь рассматривать, насколько справедливы эти утверждения Хайдеггера. Наша задача в другом: показать, почему Хайдеггер изменяет саму постановку вопроса о взаимосвязи трансцендентального и «временного», а также как он это делает.

Как мы уже сказали, Хайдеггер подвергает деструкции наличие как горизонт рассмотрения трансцендентального и априорного. Следовательно, и «расхожее понятие времени», которое понимается из наличия (из «теперь»), и из которого, со своей стороны, понимается (онтологически) наличие (как вечное «настоящее», или «теперь»), не может служить горизонтом выявления трансцендентального. Но если следовать Хайдеггеру, то, как мы уже сказали, именно «расхожим образом» понятие, «наличное» время выступало горизонтом выявления трансцендентального у Канта и Гуссерля. И здесь Хайдеггер, как и в большинстве случаев, проводит деструкцию при помощи того, что подвергается деструкции. Он видит свою задачу не в том, чтобы искать связь трансцендентального и временного в «расхожем смысле» и выявлять их отношение, но в том, чтобы само трансцендентальное и априорное понять как изначально «временное», являющееся временем «по определению». И именно этим путем, как мы увидим, Хайдеггер стремится достичь «очищения» трансцендентального от всего чужеродного последнему.

Хайдеггер говорит в «Европейском нигилизме», что «априори, верно понятие как предшествующее, впервые раскрывает свое *временное* существо в более глубоком смысле «времени», который современникам, конечно, *не хочется* увидеть, потому что они не видят потаенную сущностную связь бытия и времени» [2, 157]. «В более глубоком смысле “времени”» значит: в таком смысле времени, который принципиально не может быть сведен к его «расхожему» смыслу как последовательности (точнее, континууму) «теперь». Время, понятие из настоящего, лежит в основе наличия как единственного (для традиции вообще) смысла бытия, и на так понятие время ориентировались, по Хайдеггеру, еще и Кант с Гуссерлем, когда раскрывали связь трансцендентального и временного. Но время «в более глубоком смысле» как раз и лишается «настоящего» как своей основной характеристики. Хайдеггер достигает этого на основе «временной» интерпретации трансцендентального (которое в данном контексте, пожалуй, может быть отождествлено с априорным). Априори изначально есть нечто временное как «более раннее», предшествующее. При этом очевидно, что это «более раннее» нельзя понимать в смысле временной последовательности как бывшее, равным образом оно не может быть понято как то, что «раньше всего» тематически схватывается в познании [ср. 2, 154–159]. В последнем смысле оно вообще выступает как позднейшее. Но Хайдеггер, разумеется, отрицает тезис о «вневременности» априорного. Ибо такая «вневременность» оказывается тогда понятой в горизонте «расхожего»

понимания времени. Решающее в хайдеггеровской интерпретации времени и заключается в том, что если априори трансцендентальное не может быть понято как «бывшее» в смысле «расхожего» понимания времени из «теперь», т. е. как то, что просто «уже не есть», то оно не теряет своего временного характера, если «временное» понимать исходно, т. е. не из «теперь». В этом смысле априорное обнаруживает свою противоположность обыденному смыслу бывшего: оно есть не то, что «уже не есть», но то, что «уже есть» [ср. 1, 441]. И тем самым оно теряет свою связь с «теперь», что значит: *вообще теряет связь с наличным*. По путеводной нити этого априори понимается и будущее, превращаясь в «Бытии и времени» в движение к прошлому (в смысле априори), в его осуществление [ср. 1, 326]. В самом деле, заключающееся в априори «предвосхищение» совершенно явно указывает на будущее, которое есть также и прошлое, или, точнее, сущностно соотносено с прошлым, но не есть нечто, что «будет» (т. е. будет наличным) [ср. 1, 325]. Тем самым и будущее, по Хайдеггеру, не определяется из «теперь». Прошлое – это не «прошлое настоящее», будущее – «это не будущее настоящее» – в этом состоит «деструктивный» аспект хайдеггеровской интерпретации времени, без которого она непонятна.

Впрочем, связи с «теперь» лишается в фундаментальной онтологии и само настоящее. Оно определяется Хайдеггером или как «точка» схождения прошлого и будущего (не в смысле «теперь»), или, напротив, как выпадение из этого исходного единства («падение») [ср. 1, 328]. Прошлое, настоящее и будущее не могут быть сведены друг к другу или выведены друг из друга, но составляют, по Хайдеггеру, исходное единство. Поэтому «исходное время» приобретает в фундаментальной онтологии три измерения вместо одного. Наличием одного измерения и характеризуется время, понятое «расхожим» образом, так как прошлое и будущее в нем определяются из «теперь». В исходном же времени ни прошлое, ни будущее, ни настоящее не определяются из «теперь», поэтому все наличное редуцировано в нем.

Таким образом, мыслить трансцендентальное в горизонте изначального времени и как изначальное время означает для Хайдеггера мыслить трансцендентальное уже не в горизонте наличия. Но изначальное время – не что иное, как время, содержащееся в самой «идее» априорного и трансцендентального.

Впрочем, конкретно прояснить понятие «исходного времени» можно лишь в контексте временной интерпретации бытия *Dasein*, как она представлена в «Бытии и времени». Об этом пойдет речь ниже.

3. Одна из важнейших проблем трансцендентальной философии – проблема соотношения времени и субъективности – также находится в центре внимания Хайдеггера в «Бытии и времени» (в той мере, в какой она подвергается деструкции). У Канта и Гуссерля время выступало как форма, в которой трансцендентальная субъективность становилась явленной для себя. У Канта время было условием подобной явленности в двойном смысле: эмпирическом (время как форма внутреннего чувства) и трансцендентальном (время, подвергающееся как форма внутреннего чувства воздействию рассудка, что составляет аффицирование трансцендентальным субъектом самого себя) [см. 6, 54–58, 109–114]. Для Гуссерля временность сознания составляла, как мы уже сказали, фундаментальное условие феноменологической рефлексии, т. е. опять-таки явленности трансцендентальной субъективности для себя самой, поскольку таковая может быть достигнута лишь в феноменологической рефлексии. По Гуссерлю, именно благодаря своей временности сознание может быть сделано объектом (т. е. предметом феноменологического исследования).

Хайдеггер подвергает деструкции эту проблематику, т. е. одновременно сохраняет ее. При этом отношение между временем и субъективностью в известном смысле перевертывается: время предстает в фундаментальной онтологии как нечто предшествующее субъективности. Конечно, о простом перевертывании «традиционного» отношения между временем и субъективностью речь не идет, поскольку деструкции в первую очередь подвергается как раз само понятие субъективности. Если трансцендентальная субъективность есть нечто *существующее* лишь способом «знания» о себе, т. е. отношения к себе, то *Dasein*, приходящее в фундаментальной онтологии на смену трансцендентальной субъективности, есть само отношение, предшествующее тому, *чему* (или, точнее, *кому*) оно, казалось бы, должно было принадлежать [см. 7, 79]. Но это уже не отношение «я» к самому себе, не отношение сознания, но отношение понятности своего бытия и бытия вообще, предшествующее тому, кто «попадает», «оказывается» в нем [см. 7, 77–80]. Это отношение, понятность своего бытия и бытия вообще для того «кто», который в него вступает, *уже есть вот, уже* всегда понято, самоочевидно, и только оно, по Хайдеггеру, и делает возможным это «кто», а также субъективность как свою экзистенциальную модификацию.

Но отношение *Dasein* к самому себе раскрывается в «Бытии и времени» как *временность*. Понимание *Dasein* собственного бытия и бытия как такового оказывается «в себе» временным. Каким же образом?

Бытие *Dasein* интерпретируется Хайдеггером как единство трех временных измерений – прошлого, настоящего и будущего [см. 1, 323–331]. Выше уже было сказано, в чем Хайдеггер видит сущностное отличие прошлого, настоящего и будущего как моментов исходного времени от прошлого, настоящего и будущего как моментов «расхожим образом» понятого времени. В контексте проблемы соотношения времени и субъективности в «Бытии и времени» нас интересует следующее: каким образом прошлое, настоящее и будущее в исходном смысле оказываются конститутивными моментами бытия *Dasein* (которое Хайдеггер обозначает термином «забота») [см. 1, 191–196]? В чем состоит бытие *Dasein*?

Если у Канта и Гуссерля трансцендентальная субъективность (трансцендентальное Я) была «полюсом тождества», лежащим в основе единства опыта («под-лежащим» в собственном смысле), то *Dasein* в экзистенциальной аналитике оказывается «полюсом различия», лежащим в основе всякого смысла. К существованию бытия *Dasein* принадлежит не тождество с самим собой, учреждаемое в акте самосознания, но постоянное «движение» к своему бытию, которым оно никогда не «владеет» и которое уже поэтому не может быть чем-то «под-лежащим» [ср. 9, 351, 358]. Иначе говоря, *Dasein*, согласно Хайдеггеру, сущностно определено через небытие: оно по самой своей сути *еще не* имеет у себя свое бытие, но должно им стать, т. е. должно осуществить свое бытие [ср. 9, с. 358]. Парадокс, однако, состоит в том, что поскольку такая «неосуществленность» составляет само *бытие Dasein*, она принципиально не может перейти в осуществленность: «Соответственно присутствие тоже *есть*, пока оно есть, *всегда уже свое еще-не*» [см. 1, 244]. Это «еще-не» не есть, таким образом, «еще-не» чего-то, что *потом станет наличным*. Но такая неосуществленность есть, как показывает Хайдеггер, не что иное, как будущее в исходном смысле [ср. 1, 325–331]. *Dasein есть* свое будущее, будущее же есть не то, что *будет* (т. е. будет наличным), но «выступление за пределы» наличного. Будущее в исходном смысле принадлежит, таким образом, к бытию *Dasein*.

Но «движение» *Dasein* к своему бытию, или экзистирование, необходимость которого коренится в «еще-не», не является *креативным*: по Хайдеггеру, *Dasein* не *творит* собственное бытие «из ничего», но лишь *осуществляет* его. Различные способы «движения» *Dasein* к своему собственному бытию раскрываются в «Бытии и времени» как различные способы, посредством которых *Dasein* лишь истолковывает и интерпретирует собственную открытость, но не *создает ее*. Истолковано и

интерпретировано может быть лишь то, что *уже понято*, а это «уже понятое» есть не что иное, как «голый факт» существования *Dasein* (собственно, *Dasein* и есть, по Хайдеггеру, не что иное, как «голый факт» своего собственного существования, или, лучше сказать, факт «врученности» этого существования «мне») [ср. 1, 134–140]. Это *заранее* понятое есть изначальное прошлое [ср. 1, 325–328]. Иначе говоря, а priori относительно *Dasein* «установлено» лишь то, что в бытии *Dasein* «речь идет о самом этом бытии», т. е. что это бытие изначальное находится под вопросом, что оно *еще не есть*, но лишь *может быть* [ср. 9, 352–356]. Поэтому «движение» *Dasein* в будущее и понимается Хайдеггером в «Бытии и времени» как «движение» *Dasein* в свое прошлое или от этого прошлого (что парадоксальным образом оказывается опять-таки определенным способом движения к своему прошлому), т. е. как «принятие» *Dasein* собственной «брошенности» (т. е. «врученности» этому сущему его бытия) или как бегство от «брошенности» [ср. 1, 325–326.] Принятие *Dasein* собственной «брошенности» или исходного прошлого («бывшести») не есть *тематизация* «брошенности», равно как бегство от «брошенности» не есть полное «неведение» о ней. Прошлое и будущее как моменты бытия *Dasein*, таким образом, равноисходны: прошлое существует лишь в «движении» *Dasein* к этому прошлому (в данном случае неважно, осуществляется это движение изначальное или неизначальное, или, в терминах Хайдеггера, подлинно или неподлинно), т. е. в будущем, будущее же имеет место лишь как «движение» *Dasein* к своему прошлому. Поэтому ни прошлое, ни будущее как моменты «заботы» не могут быть поняты «в расхожем смысле» соответственно как то, что «было», и то, что «будет» [ср. 1, 327].

Настоящее также раскрывается в экзистенциальной аналитике как необходимо принадлежащее к бытию *Dasein* [ср. 1, 326–328]. Хайдеггер отказывается, как уже было сказано выше, от понимания настоящего из «теперь» и связывает настоящее с третьим конститутивным моментом заботы – «бытием-при» (бытием *Dasein* при сущем, которым *Dasein* по своей сути не является – «подручным» и наличным) [ср. 1, 328]. Это не означает, что настоящее, в отличие от прошлого и будущего, выражает соотношенность *Dasein* с сущим, которым *Dasein* не является; напротив, в настоящем *Dasein* опять-таки соотносится со своим собственным бытием, поскольку последнее есть бытие «при» подручном и наличном сущем. Но настоящее как «бытие-при» может быть сориентировано или на исходное единство прошлого и будущего (когда будущее предстает как возвращение в про-

шлое *как таковое*, т. е. в «чистую» фактичность), или на «отрыв» будущего от прошлого (который также есть форма единства будущего и прошлого), когда существование становится «бегством» от чистой фактичности, т. е. «активным» сокрытием *Dasein* от себя самого сути своего собственного бытия [ср. 1, 328; см. также 9, 356–363]. Вместе с тем и фактичность (прошлое), и экзистенциальность (будущее) всегда соотносены с «бытием-при» или «падением», т. е. с настоящим.

Таким образом, временность, по Хайдеггеру, есть открытость *Dasein* для самого себя (или, точнее, *Dasein* и есть эта временная открытость, парадоксальным образом предшествующая «субъекту» открытости, или «кто» заботы). Открытость и явленность понятой в таком онтологическом смысле субъективности для себя самой имеет характер временного «выступления за свои пределы» (трансцендирования), или равноисходного «движения» в прошлое, будущее и настоящее.

Из вышесказанного нетрудно усмотреть, что деструкция проблемы соотношения времени и субъективности (в том виде, в котором эта проблема выступает в трансцендентальной философии Канта и Гуссерля) в фундаментальной онтологии Хайдеггера оказывается одновременно деструкцией проблемы субъективности вообще. В трансцендентальной философии Хайдеггера, как и в трансцендентальной философии Канта и Гуссерля, субъективность открывается и является себе во времени, однако у Хайдеггера эта временная открытость и явленность «снимает» саму субъективность. С другой стороны, как «снятая», субъективность сохраняется. Изначальная временность может быть прояснена лишь как временность *особого сущего*, понимающего бытие и именуемого *Dasein*. Однако это не означает «психологизации» или «субъективации» изначально времени. Временная открытость истолковывается Хайдеггером как само понимание бытия, делающее возможным бытие *Dasein* и конституирующее его, но не являющееся «свойством» этого сущего и вообще не этим сущим «учреждаемого».

Онтологическое прояснение исходного времени, заключенного в самой идее «априори», необходимо имеет «онтический» фундамент в *Dasein* как «правильно понятой субъективности» и оказывается одновременно прояснением структур существования этого сущего. Конкретное прояснение временного смысла «априори» возможно только на основе прояснения временности *Dasein*, и наоборот: прояснение временности *Dasein* возможно лишь на основе «идеи» временности априорного. Таким образом, *Dasein* как «правильно понятая субъективность» фундирует

М.А. Белоусов

трансцендентальную философию (онтологию), и, вместе с тем, последняя к этому своему фундаменту не сводится.

Мы сделали попытку показать, что понятию «исходного времени» принадлежит решающая роль в рамках хайдеггеровского проекта имманентной критики трансцендентальной философии. Осуществляя деструкцию трансцендентальной философии через выявление внутренних условий ее возможности, Хайдеггер, однако, в известном смысле остается еще в рамках «трансцендентального проекта». Феноменологическая деструкция этого проекта «изнутри» открывает, однако, как мы уже сказали, более широкие перспективы, чем просто переосмысление трансцендентальной философии. Она оказывается важнейшим моментом деструкции метафизики вообще. Ибо стремление не мыслить трансцендентальное и априорное по образу и подобию того, что оно призвано обуславливать, есть вместе с тем стремление не мыслить бытие в ориентации на сущее, т. е. стремление тематизировать различие между бытием и сущим как таковое – первый главный мотив хайдеггеровской деструкции истории онтологии вообще.

Интерпретация «исходного времени» как горизонта выявления трансцендентального, благодаря чему достигается снятие с последнего всех «натуралистических» наслоений, есть одновременно «экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии», т. е. как горизонта выявления самого *различия* между бытием и сущим – второй главный мотив хайдеггеровской деструкции метафизики.

Деструкция субъективности через выявление изначальной временности, лежащей в основе «бытийного устройства» *Dasein*, есть вместе с тем деструкция традиционного учения об истине, согласно которому она присуща человеческому отношению к сущему, – третий главный мотив хайдеггеровской деструкции метафизики вообще.

Обращение к хайдеггеровской деструкции трансцендентальной философии и метафизики вообще через призму изначального времени не было для нас самоцелью. Такое обращение выступало в нашем анализе инструментом прояснения самой хайдеггеровской интерпретации времени. Последняя, как мы полагаем, не может быть прояснена вне контекста этой деструкции. Таким образом, историко-философская традиция была для нас здесь не только предметом, но и инструментом нашего историко-философского анализа.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997.
2. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.
3. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е. Борисова. Томск: Водолей, 1998.
4. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Пер. А.В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
5. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. М.: РИГ «ЛОГОС», изд-во «ГНОЗИС», 1994.
6. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994.
7. *Черняков А.Г.* Стрекало вопроса: Вступительная статья // Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997. С. 15–84.
8. *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988.
9. *Борисов Е.* Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 345–375.



А.В. Лаврухин

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ:
ПРОЕКТ НАУЧНОЙ ЭТИКИ

К постановке вопроса. С появлением «Логических исследований» за Э. Гуссерлем прочно закрепилась слава основателя чистой логики и феноменологической теории познания. Безусловно, такой образ сложился далеко не случайно и в первую очередь он связан с теми акцентами, которые Гуссерль поставил в своих программных трудах, получивших наибольшую известность: *Логических исследованиях*, *Философии как строгой науке*, *Идеях I*, *Картезианских медитациях* и др. Однако далеко не в последнюю очередь это связано с историей опубликования гуссерлевских манускриптов по практической философии. Несмотря на то что интерес Гуссерля к этой проблематике пробудился еще во время обучения у Франца Brentano¹, а его первые самостоятельные опыты в этом направлении относятся к 1889/90 гг.², публикация довольно многочисленных манускриптов Гуссерля по этике осуществилась лишь спустя 100 лет³. После выхода в свет в 1988 г. гуссерлевских *Vorlesungen über Ethik und Wertelehre* (1908–1914), а также ряда статей, опубликованных в XXVII томе «Гуссерлианы», стало совершенно очевидно, что идея феноменологического обоснования этики и разработка концепции практического разума занимала Гуссерля еще до написания *Логических исследований* и может рассматриваться как одна из центральных тем на протяжении всего его творческого пути. Этот факт дает основания некоторым современным исследователям полагать, что внутри самой феноменологии Гуссерля имеются такие интенции, которые позволяют существенно откорректировать привычные интерпретации гуссерлевской феноменологии как дисциплины, озадаченной исключительно теоретическими вопросами и решающей преимущественно гносеологические проблемы [16; 13f]. Насколько оправданны такие предположения? Можно ли тем самым утверждать, что свою практическую философию Гуссерль строит на ином фундаменте,

существенно отличающемся от того, на котором была построена феноменология как теоретико-познавательная дисциплина? В данном исследовании будет осуществлена реконструкция некоторых логических и математических аспектов практической философии Э. Гуссерля, которые с очевидностью свидетельствуют о том, что по меньшей мере на раннем этапе Гуссерль исходил из тех же предпосылок, что и при обосновании феноменологии как чистой логики.

Идея логико-этического параллелизма и проблема обоснования научной этики. В истории формирования гуссерлевского проекта практической философии можно выделить два этапа. К первому относятся ранние рукописи Гуссерля, написанные в период с 90-х г. XIX в. по 1917 г. Второй этап связан с разработкой концепции *жизненного мира* и к нему относятся работы, написанные Гуссерлем начиная с 1914 г. Предметом данного исследования станет ранний гуссерлевский проект *научной этики*, по времени относящийся к первому этапу и связанный с идеей *логико-этического параллелизма*.

В лекции по этике 1914 г. идея параллелизма логики и этики выражена в наиболее ясной и отчетливой форме. Исходным здесь является тезис о координации трех философских идей – истины, добра и красоты, в согласии с этим утверждается параллелизм трех нормативных дисциплин: логики, этики и эстетики. Гуссерль убежден, что для констатации такого параллелизма есть все основания. Прежде всего, это подтверждается историей возникновения и развития этики и логики: первоначально они были нормативными, практическими дисциплинами. Их самоопределение в качестве самостоятельных дисциплин шло теми же путями – через непримиримую историческую борьбу между так называемыми «эмпиристами» (или «скептиками») и так называемыми «абсолютистами» (или «идеалистами») по вопросу существования идеи блага и истины [8; 17]. То обстоятельство, что логика превратилась из науки нормативной в формальную, а этика по-прежнему числится в практических дисциплинах, для Гуссерля является не непреложным фактом, но лишь печальным свидетельством деградации этики. Подтверждение тому – упадок нравственного сознания, который он с негодованием констатирует [8; 381ff]. Гуссерль видит аналогию между засильем психологизма и скептицизма в логике и губительной популярностью современного ему этического эмпиризма и скептицизма [8; 32]. Как психологизм и скептицизм в логике приводит к неразрешимым противоречиям, лишаящим логику перспектив дальнейшего развития, так и последовательно проведенные в этике

принципы эмпиризма и скептицизма лишают этический опыт его основы, дискредитируют этику как научную дисциплину и разлагают моральное сознание эпохи [8; 13, 18, 381ff]. Этика, точно так же, как и логика, должна вновь обрести свою собственную почву и стать «системой абсолютных и чистых принципов практического разума... которые, будучи освобождены от каких бы то ни было связей с эмпирическим человеком и его эмпирических отношений, тем не менее должны выполнять функцию абсолютного нормативного мерил, регулирующего все человеческое поведение» [8; 11]. В этом смысле разработка формальной этики как априорной науки – это не прихоть ученого, но настоящая историческая задача.

Здесь стоит отметить, что хотя Гуссерль акцентирует внимание на этике, тем не менее он понимает свою задачу в самом широком смысле⁴. Этический опыт и сфера этики выступает в качестве экземплярной почвы для феноменологического анализа формальных, априорных законов, лежащих в основании всей практической жизнедеятельности человека. Практику или практическую предметную область, которая должна быть «добыта» в результате феноменологических поисков, Гуссерль обозначает термином «формальная практика»: «...логике, понятой в узком и вполне определенном смысле, – как формальной логике – в качестве параллельной должна соответствовать понятая в аналогичном смысле формальная, априорная практика» [7; 3]. В свою очередь, идея *формальной практики* предполагает существование формальной априорной дисциплины – *формальной аксиологии* [7; 4, 47]. Примечательно, что изучением формальной практики должна заниматься аксиология, т. е. учение о ценностях. Понятия ценности и ценностных актов играют ключевую роль для обоснования научной этики и практической философии Гуссерля в целом. При этом ценность понимается в предельно широком смысле – как этическая, эстетическая, волевая ценность, а практический разум, по сути, отождествляется с разумом аксиологическим [7; 4]. По замыслу Гуссерля, в итоге должна быть создана новая дисциплина – так называемая «полная этика» (*volle Ethik*), в состав которой должны войти не только аксиология, но любая возможная наука, занимающаяся изучением практической деятельности человека [7; 3–69].

Однако одного лишь установления исторических и генетических аналогий явно недостаточно. Ведь не только исторически, но и по существу дела этика издавна понималась как дисциплина практическая, а логика – как дисциплина формально-теоретическая. Гуссерль в полной мере отдает себе отчет в этом затруднении

и формулирует его как дилемму аналитических и синтетических дисциплин. В его понимании, логика руководствуется такими принципами, в которых аналитически содержатся все прочие логические законы, и она не способна дать позитивный ответ на вопрос о том, что представляет собой истина в той или иной *возможной* сфере познания. Выводимые ею истины имеют *аналитический* характер. Напротив, этические принципы имеют *синтетический* характер. Главная задача этики как раз и состоит в том, чтобы в контексте любой *возможной* практики дать позитивный ответ на вопрос о том, является ли этот конкретный поступок хорошим или плохим. Соответственно, при такой постановке вопроса, проблема обоснования этики как строгой науки может быть решена лишь в том случае, если в этике будет найдена ее формальная, априорная, аналитическая составляющая, когда можно будет говорить об априорных основаниях и формальных законах этики. Эту цель Гуссерль стремится достичь путем логической и математической формализации этики. Однако, прежде чем перейти к их рассмотрению, необходимо прояснить тот специфический смысл, который Гуссерль вкладывает в понятие «аналитичный» (соответственно, «аналитическое суждение») и связанную с ним процедуру формализации суждений.

Аналитические суждения, принцип *a priori* и процесс формализации. Как известно, строгую терминологическую формулировку различия между аналитическими и синтетическими суждениями дал Иммануил Кант в *Критике чистого разума*. Поэтому, когда Гуссерль говорит о поиске формальных и аналитических законов этики, мы невольно подразумеваем кантовское определение аналитических суждений, которые «могут быть произведены путем простого разложения понятий» [12; В 746/А 718]. Большинство ранних интерпретаторов феноменологии Гуссерля следовали этой произвольной аналогии, полагая, что Гуссерль, так сказать «по умолчанию», использует классическое кантовское различие. Но, как убедительно доказал Бенуа [1], в понимании аналитичности Гуссерль критически отмежевывается от Канта и солидаризируется с позицией Бернарда Больцано, беря за основу его *теорию заменимости* (*salva veritate*), согласно которой *суждение является аналитическим, если его истинность остается неизменной при смене членов предложения*. Больцано поясняет этот тезис на следующем примере: если в выражении «безнравственный человек не заслуживает уважения» заменить слово «человек» на слово «ангел или существо», оно по-прежнему будет истинным [2; 83]. Понятно, что замена здесь имеет свои границы – тот или иной член предложения может быть заменен

не на любое слово, но на слово определенного класса (в данном случае это должны быть понятия, составляющие класс понятий «живое существо, наделенное разумом»). С другой стороны, есть такие предложения, в которых замена не имеет границ. Например, это выражения типа «А есть А», «А, которое есть В, есть А» и т. д. На этом основании Больцано различает *слабую* и *сильную аналитичность* [2; 84].

Если мы теперь обратимся к *ЛИ*, то обнаружим, что гуссерлевское определение аналитических суждений основывается на применении больцановской теории заменимости: «Аналитическое суждение должно, при полном сохранении своей логической формы, обеспечивать возможность замены любой содержательной материи пустой формой “нечто”...» [10; 235]. А поскольку слово «формальный» Гуссерль употребляет как синонимичное слову «аналитичный», нетрудно заметить, что в основе процесса формализации лежит все та же процедура замены терминов: «Осуществляя формализацию, мы вместо названий, обозначающих соответствующие виды содержания, употребляем такие неопределенные выражения, как *определенный вид содержания, другой определенный вид содержания* и т. д. Одновременно в сфере значений происходит соответствующая замена материального мышления на чисто категориальное» [10; 266]. То, что остается в результате операции формализации, есть синтаксический каркас, состоящий из несамостоятельных выражений и чистых категориальных понятий [10; 233].

Влияние теории заменимости Больцано сказалось и на гуссерлевском определении априорных суждений. Это позволяет по-новому взглянуть на вопрос о сходствах и различиях в понимании априори Кантом и Гуссерлем. В *Критике чистого разума* Кант приводит такой пример аналитического суждения априори: «Если я говорю: все тела протяженны, то это аналитическое суждение» [12; В 11/А 7]. Показательно, что в *ЛИ* Гуссерль приводит аналогичный пример, но уже для демонстрации синтетического априори: «...цвет не может быть без некоторой покрытой им протяженности» [10; 234]. Почему же, в понимании Гуссерля, это суждение «синтетично» или «материально»? Потому, что в нем есть содержательное понятие, а именно, понятие цвета, «возможности и невозможности» (непротяженности или протяженности) которого «коренятся в сущностном своеобразии содержания» (в данном случае таким содержанием является «цвет») [10; 235]. Благодаря сходству приведенных примеров отличие от кантовского априори тотчас бросается в глаза: если, по Канту, априорное познание определяется как познание, независимое от

опыта [12; В 2], то, по Гуссерлю, тот факт, что для получения понятия цвета необходимо чувственное созерцание, несколько не противоречит тому, что законы этого рода чувственности имеют безусловный, необходимый характер, т. е. в случае с вышеназванным суждением тоже можно вести речь о познании а priori. Вопрос о том, насколько убедительна аргументация Гуссерля и сколь существенны различия между Кантом и Гуссерлем в определении а priori, обстоятельно проанализирован в интерпретативной литературе⁵. Мне бы хотелось лишь обратить внимание на примечательное и довольно редко упоминаемое структурное сходство гуссерлевского определения синтетического априори со слабым вариантом аналитичности в понимании Больцано. Наиболее очевидное тому свидетельство можно найти в *ЛИ*: «Если, например, закон предписывает каким-либо содержаниям вида “цвет” взаимосвязь с содержаниями вида “протяженность”, то это не значит, что он предписывает определенному цвету определенную протяженность или наоборот» [10; 232]. Тем самым Гуссерль хочет сказать, что даже в случае с предложениями, которые имеют дело с материальным а priori, характерны определенные отношения замены (в больцановском смысле), и они лишь ограничены требованием при замене элементов суждения брать термины только из определенного класса понятий (здесь – понятия «цвет»).

Итак, мы установили, что гуссерлевская процедура формализации, равно как и поиск нового – материального – априори, основывается на больцановской теории заменимости, а не на кантовском различении аналитических и синтетических суждений. Соответственно, с тезисом о «формальных ценностных законах» Гуссерль намечает принципиально новую перспективу исследования, нацеленную на поиск *материального априори* [10; 233]. На этом основании он формулирует предварительные условия его возможности: *если замена ограничена содержательными понятиями определенного класса, но в рамках этого класса суждение остается безусловно истинным, то имеет место синтетическое суждение а priori*. Однако структурное сходство с больцановским определением аналитических суждений и предварительная формулировка условий возможности материального априори вовсе не означают, что статус ценностных суждений и формальных ценностных законов тем самым строго определен и поставленная цель достигнута. Скорее, тем самым задается тот смысловой контекст и формулируются те понятия, благодаря которым проясняется ключевая задача и, одновременно, главное затруднение гуссерлевского проекта научной этики. Суть этого

затруднения, по словам самого Гуссерля, состоит в следующем: «Формальное учение о ценностях, с одной стороны и прежде всего, имеет аналогию с синтетически-формальным учением о бытии природы, которое связано с понятиями пространства, времени, движения, субстанциальностью и каузальностью, однако, с другой стороны, оно имеет аналогию с аналитически-формальной онтологией, с аналитической логикой» (F I 12, 43а, цитируется по: [8; XLII]). Понятно, что первая аналогия (аксиологии с синтетически-формальными учениями) просматривается легче и проще всего – и там и тут изучаются закономерности материальных онтологий, поскольку ценности обосновывают собственный домен бытия, имеющий свои специфические принципы. Гораздо труднее найти параллели между аксиологией и формальной логикой, но именно они интересуют Гуссерля прежде всего [8; 65].

Логическая формализация этики. Логический закон, согласно которому вывод следует из посылок, Гуссерль переносит на сферу аксиологии и формулирует аналогичный ему закон *взаимосвязи мотиваций и ценностей*: «Воление средств практически мотивировано волением предпосылок. Мотивации суждений здесь соответствует мотивация волений... которые подчиняются правилам практической разумности» [8; 70f]. Соответственно, аналогом понятия логических посылок в аксиологической сфере является понятие ценностных оснований (*Wertgründe*), а понятия логических следствий – ценностных следствий (*Wertfolge*). Ценности, которые мотивированы основными ценностями, Гуссерль называет *выведенными ценностями*. По замыслу Гуссерля, законы мотивации должны быть настолько же строгими и универсальными для аксиологической сферы, как и законы вывода (*закон достаточного основания*) для сферы логики. При этом Гуссерль подчеркивает внутреннюю взаимосвязь теоретических (логических) и практических (аксиологических) законов вывода. «Например, тот, кто совершенно убежден, что А есть, уже не станет желать А...» [8; 72]. На этом основании Гуссерль выдвигает *тезис о разумной последовательности*, согласно которому «последовательность связывает интеллектуальную сферу со сферами эмоциональными; теоретический и оценивающий разум всюду переплетены друг с другом» [ebd.].

На основе логических законов Гуссерль объясняет и специфическую для этики проблему выбора. В качестве примера берется особый случай, когда все возможности в ценностном отношении равны и неясно, какой из вариантов предпочесть. При этом Гуссерль рассматривает такую ситуацию в качестве типич-

ной, и чтобы решить эту проблему, формулирует аксиологический закон выбора: «Если коллективная бездеятельность большинства или, как мы бы сказали, бездеятельность всех скверна, то деятельность хотя бы одного из этих всех хороша и наоборот... Это будет важно для случая эксклюзивного выбора между многими равноценными, но взаимоисключающими, благами. Если на практике нельзя отдать предпочтение одному, вполне определенному из них, то, как гласит закон, требуется выбрать, соотв., реализовать какое-нибудь из них, неважно, какое именно» [8; 216]. Нетрудно догадаться, что в основе этого закона лежит классический закон де Моргана: из того, что «не хорошо не делать 'А и В'», на основе эквиваленции «не 'А и В'» с «'не А' или 'не В'», следует, что «не хорошо делать 'не А' или 'не В'»; далее, согласно правилу двойного отрицания, приходим к выводу, что хорошо сделать либо А, либо В.

Гуссерль стремится найти аналогию и основным формально-логическим законам, ведь тогда можно было бы говорить об универсальности аксиологических законов, об объективной природе ценностей и, соответственно, о новой дисциплине – *формальной аксиологии*, строгость и объективность которой была бы сопоставима со строгостью и объективностью формальной логики.

Одним из таких законов является закон *непротиворечия*. Аксиологический аналог закона противоречия гласит: «Если А представляет собой позитивную ценность, то оно не представляет собой негативной ценности. Если А представляет собой негативную ценность, то оно не представляет собой позитивной ценности: в отношении одного и того же вида оценки (качества оценки)» [8; 81]. При этом Гуссерль указывает на то, что в сфере аксиологии «закон непротиворечия» имеет относительное (а не абсолютное) значение, поскольку то, что не имеет ценности в одном отношении, вполне может иметь ценность в другом (наоборот, суждение ложно или истинно в абсолютном смысле). Поэтому, чтобы говорить о «контрадикторном» характере взаимоисключения ценностей, необходимо ввести дополнительное условие мотиваций: «Было бы противоразумно, аксиологически противоречиво радоваться, что S есть p, и, в силу тех же мотивов, печалиться, что S есть p» [ebd.].

Расхождение между формальной аксиологией и формальной логикой проявляется и в случае с перенесением в этику закона *исключенного третьего*. Простое перенесение этого закона из сферы логики в сферу этики невозможно потому, что в сфере аксиологии как раз таки имеется нейтральное в ценностном отношении «третье», которого не существует в логике. Мы всегда

можем сказать, что между плохим и хорошим (аналогами утверждения и отрицания в логике) имеется некая нейтральная сфера, которую Гуссерль называет «адиафорической». При этом он подчеркивает, что хоть сама адиафорическая предметная сфера (адиафорон) в ценностном отношении нейтральна, тем не менее она тоже производится аксиологическим разумом и ее значимость объективна. Таким образом, в случае ценностных суждений закон исключенного третьего работает лишь при условии, если мы предварительно исключим возможность адиафоры. На этом основании Гуссерль устанавливает новый аксиологический аналог закона исключенного третьего – *закон исключенного четвертого*: «Если М – какая-либо материя, то истинным будет одно из трех (и всегда в пределах какого угодно аксиологического региона): либо М является материей позитивной ценности в себе, либо М является материей негативной ценности в себе, либо она сама по себе лишена ценности» [8; 88]. Четвертого не дано. Дополнительное определение ценности («в себе») призвано указать на то, что данная аксиома применима лишь к базовым (основным) ценностям, т. е. к таким, которые не выводимы из других ценностей.

С наличием трех и только трех классов аксиологических суждений связана и специфическая формулировка аксиологического *закона тождества*: «Если А представляет собой ценность, то оно не является не-ценностью и, одновременно, не представляет собой адиафорон» [8; 85].

Математическая формализация этики. Переход от формальной логики к формальной математике и обратно возможен в силу сущностной корреляция между ними, которую Гуссерль анализирует в *Формальной и трансцендентальной логике* [4; 76 ff., 110ff] и определяет в *Идеях I* следующим образом: «Любой формально-логический закон можно обратить, путем поворота, в закон формально онтологический» [9; 317]. Такой тип взаимосвязи, очевидно, подразумевает, что, по меньшей мере, по объему, между этими дисциплинами нет существенных различий. Подтверждение тому мы найдем в *Формальной и трансцендентальной логике* [4; 83]. Однако, как это ни парадоксально, в *Идеях I* Гуссерль приходит к совершенно противоположным выводам: «Впрочем, формальная онтология выходит очень далеко за пределы сферы таких простых обращений формальных апофантических истин. К ней прирастают обширные дисциплины – путем тех “номинализаций”, о каких мы уже говорили прежде. В суждениях во множественном числе множественное выступает как тезис множественности. Путем обращения в имя это множест-

венное число становится предметом “множество”, и так возникает основополагающее понятие учения о множествах. В таком выносят суждения о множествах как предметах, обладающих своеобразными видами свойств, отношений и т. д. Это же значимо и для понятий “отношения”, “количественное число” и т. д. – как основополагающих понятий математических дисциплин... Сказанное само собою переносится на формальную аксиологию и практику, равно как и на те формальные онтологии ценностей (в весьма расширительном смысле), благ, каковые, как теоретические дезидераты, следует присовокупить к первым, – короче говоря, на формальные онтологии всех онтических сфер – коррелятов сознания душевного и волевого» [9; 318]. Проанализируем эту цитату более подробно. Первый важный момент связан с тезисом, согласно которому формальная онтология идет дальше, нежели формальная логика, понятая как учение о суждении. Это утверждение неожиданно в том смысле, что сам Гуссерль постоянно подчеркивал необходимость понимания формальной онтологии в качестве формальной математики, и это видно даже по данной цитате, где речь идет об учении о множествах как об основной математической дисциплине. В каком же смысле формальная онтология «выходит далеко за пределы» формальной логики? Как понимать «расширение формальной логики до формальной аксиологии и практики» [ebd.] и насколько таковая является формальной онтологией? Дело в том, что ценности, в понимании Гуссерля, могут быть рассмотрены в качестве предметов [8; 255f], составляющих определенное множество. А значит, как и любое множество, они могут изучаться специальной математической дисциплиной – аксиологическим учением о множестве ценностей, которое, являясь основой специальной математической дисциплины (формальной математики), выступает в качестве формальной онтологии в расширительном смысле. Проясним суть этого тезиса на некоторых примерах формализации этики по законам и принципам теории множеств.

Аксиологическое множество, как и любое множество, может состоять из нескольких элементов (ценностей) или из одного элемента – одной ценности. Из всего множества ценностей могут быть выделены такие, которые способен реализовать тот или иной индивидуум. Причем реализуемые ценности могут варьироваться в зависимости от индивидуальных особенностей действующего субъекта. Попробуем выразить этот процесс конкретизации ценностей, используя одну из наиболее простых формул, часто используемых в теории множеств: «По отношению к любо-

му множеству А [здесь – множеству ценностей] и любому условию $S(x)$ [реализуемость субъектом S] имеется множество В [реализуемых субъектом ценностей], чьи элементы как раз и являются теми x из А, для которых верно $S(x)$ ». В *Основных вопросах этики и учения о ценностях* мы находим более упрощенный вариант той же формулы: «Каждому субъекту мы припишем идеально полную сферу практического действия, причем в некий ухватываемый момент времени» [8; 137]. *Такое множество реализуемых конкретным субъектом ценностей Гуссерль и называет «практической сферой».*

В § 12 «Лекций по этике» (1914) Гуссерль формулирует ряд формальных аксиологических законов, каждый из которых имеет свой математический эквивалент. Так, при объяснении неравенства этических ценностей Гуссерль исходит из простой посылки, согласно которой деление на высшие и низшие ценности связано с идеей высшей ценности или высшего блага (*das Beste*), определяющей предпочтение при выборе. Затем устанавливается аналогия между аксиологическим понятием высшего блага и математическим понятием *максимального элемента* множества. Вслед за тем Гуссерль проводит операцию бинарного упорядочивания ценностей, которая в теории множеств называется *характеристической функцией*. На этом основании Гуссерль формулирует аксиологический *закон абсорбции* [8; 129], который, не имея прямого аналога в теории множеств⁶, может быть рассмотрен в качестве своеобразной спецификации математических законов в сфере этики: «В каждом выборе лучшее абсорбирует хорошее, а наилучшее – все остальное, взятое само по себе и для себя как в практическом отношении оцениваемое в качестве хорошего» [ibid.; 136].

Не менее интересной представляется попытка Гуссерля придать математический вид функциональной взаимосвязи ценностей, когда реализация одной из ценностей с неизбежностью требует реализации другой и т. д. Чтобы решить эту задачу, необходимо формализовать функциональные взаимосвязи таким образом, чтобы их качественное (квалитативное) своеобразие нашло свое количественное (квантитативное) выражение. С этой целью Гуссерль формулирует закон формирования совокупной ценности или *закон суммации*, который представляет собой более развернутую и улучшенную копию брентановского закона повышения ценностей: «Брентано устанавливает... закон: просто благо (G) лучше, чем то же самое благо с примесью скверны (S) – $G > G+S$. Мне видится более точная его формулировка... Я полагаю следующее: существование (E) одного только блага

лучше, чем *одновременное* существование этого блага и скверны. Точно так же: существование двух любых благ вместе лучше, чем существование только одного из них. Далее: существование блага и скверны одновременно лучше, чем существование одной только скверны. Итак: $E(G) > E(G+U)$; $E(G+U) > E(U)$; $E(G+G1) > E(G)$; $E(G+G1) > E(G1)$. На основе дедуктивного вывода очевидно, что этот закон распространяется на любое количество членов; их сумма, так сказать, лучше, чем сумма любой их части, ценность суммы понижается, если в сумме появится скверна, и т. д.» [ebd.; 93].

Однако здесь возникает вопрос, который не существен для математики как квантитативной дисциплины, но чрезвычайно важен для этики как дисциплины квалитативной, – каким образом, руководствуясь законами суммации, объяснить понятие высшей ценности, которая выполняет регулятивную функцию для любого этического поступка? Гуссерль пытается решить эту проблему, как и прежде, опираясь на положения теории множеств. Сперва он обращается к одному из базовых понятий *потенциального множества*, которое определяется как такое множество A , которое содержит все подмножества данного множества B . Применяя это понятие к сфере аксиологии, он получает потенциальное множество практической сферы, которое содержит в себе все отдельные ценности, а также все мыслимые комбинации этих ценностей (разумеется, из них должны быть исключены те, реализация которых не представляется возможной). Возникшая на этой основе область второго порядка вновь может быть изучена на предмет ее максимального элемента [8; 222]. Таким образом, Гуссерль представляет этическую проблему определения высшей ценности как классическую математическую трудность определения *максимума во множестве*, содержащем бесконечное количество элементов. Здесь, правда, возникает еще одно существенное затруднение – в отличие от ситуации теоретических размышлений, в практической сфере тот или иной индивидуум всегда имеет дело с выбором из конечного, а не бесконечного количества вариантов действия. Чтобы разрешить его, Гуссерль предлагает исходить из возможности бесконечного числа поступков некоего вечного существа: «Правда, здесь нужно добавить еще одну предпосылку: что эта область не должна быть бесконечной, а именно – с бесконечно многими благами, которые, в конечном итоге, характеризуются тем, что к каждому из них можно присовокупить еще одно, более совершенное и так *in infinitum*. Так, например, если речь идет о воле бесконечного существа, которое способно предпочесть не только лишь бесконеч-

ное вообще, но и сделать такой выбор, чтобы бесконечные блага, которые оно предпочтет, взятые по отдельности или вместе, не имели бы над собой более совершенного блага, которое в силу своей объективно превосходящей ценности смогло бы их абсорбировать» [8; 220f].

Насколько убедительно такое объяснение? На наш взгляд, едва ли, даже если мы, вслед за Гуссерлем, поверим в существование вечного существа. Ведь если в математике достаточно формального указания на теоретическую возможность максимума, то в этике этот максимум должен иметь свою практическую релевантность, в противном случае он окажется пустым формальным принципом, не имеющим ничего общего с конкретными поступками конкретных индивидуумов. Иными словами, осуществленная Гуссерлем математическая (квантитативная) формализация этики явно не учитывает ее качественного (квалитативного) своеобразия. В результате Гуссерль оказывается перед дилеммой. С одной стороны, следуя поставленной цели – найти специфическим качественным отличиям этики их количественные (математические) эквиваленты, – он исходит из того, что между чувственными и интеллектуальными благами нельзя проводить строгого различия, но необходимо их рассматривать в качестве равноправных, взаимодополняющих ценностей. Вся практическая сфера представляется тогда в качестве гомогенного множества ценностей, каждая из которых не хуже и не лучше другой. Закономерным результатом такого хода мысли является закон суммации и, соответственно, математическое понимание высшего блага как простого большинства оптимальных альтернатив действия [8; 146]. С другой стороны, эта предпосылка явно противоречит другой интуитивно очевидной данности – неравенству и иерархии ценностей, на вершине которой находится высшая ценность, наилучшее (*das Beste*), позволяющее отдать предпочтение тем или иным ценностям и благам и поступить наилучшим образом в ситуации выбора. Здесь о множестве равноправных ценностей говорить уже не приходится и весь проект математической формализации этики ставится под вопрос.

Требование всеобщего материального *a priori*. Подведем некоторые итоги нашего исследования. Смогла ли предпринятая Гуссерлем логическая и математическая формализация этики преодолеть означенную выше дисциплинарную несоизмеримость? Насколько она приблизила Гуссерля к решению ключевого вопроса о придании этике статуса строгой, априорной науки? Похоже, результаты формализации оказались довольно скром-

ными – теперь к предварительному условию возможности материального априори (см. предварительные итоги к пункту «*Аналитические суждения, принцип a priori и процесс формализации*») добавились еще два. *Во-первых*, стало очевидно, что формальная аксиология возможна как научная дисциплина лишь в том случае, если ценности вообще имеют место, т. е. если ее предметная (практическая) сфера не составляет пустое множество (хотя, как известно, в теории множеств это вполне допустимо). Интересно, что Гуссерль, педантично следуя намеченному плану математической формализации этики, даже для пустого множества находит некий этический аналог и называет его ситуацией *апатичного бездействия*: «Правда, если оставаться в чисто формальной сфере, то нельзя определить, насколько мыслим такой случай, когда в практической сфере вообще не окажется никакого позитивного блага. Если бы этот случай представился, то в силу вступило бы требование ничего не делать или, по меньшей мере, все оставлять как есть, что и составляло бы рефлексивное благо, а благая воля была бы нацелена на бездействие» [8; 220]. Более того, для достижения поставленных целей ситуация апатичного бездействия идеальна в том смысле, что в случае с ней не возникает никаких проблем при определении объективного характера ценности – «тем самым выражается строгость и собственная объективность значимости для всей аксиологической сферы [8; 88]. Но в то же время Гуссерль прекрасно понимает, что ситуация апатичного бездействия в моральном отношении «нежелательна», поскольку, *во-вторых*, важно, чтобы состоялось активное применение ценностей на практике, которое принесло бы свой осязаемый практический результат. А для этого должно быть прояснено отношение между конкретными ценностями, а не просто замещающими их формальными терминами и аномальными ситуациями апатичного бездействия [ibid.; 391]. Беда, однако, заключается в том, что как только речь заходит о конкретных, чувственно переживаемых ценностях, мы тотчас утрачиваем измерение *a priori* и скатываемся к окказиональному опыту. А это означает, что логическая и математическая формализация этики так и не смогла решить главную этическую дилемму – примирить универсальное, априорное наилучшее (*das Beste*) с конкретной, практической ситуацией выбора. В результате этика, прошедшая горнило логической и математической формализации, так и не стала строгой, априорной наукой, застряв где-то между мирами наук априорных (теоретических) и апостериорных (практических). Так, по отношению к материальным предложениям, в которых высказываются о конкретных практических

А.В. Лаврухин

ких ценностях, математически формализованная этика выступает в качестве формальной дисциплины, а по отношению к формальной логике она по-прежнему остается материальной [ebd.; 140]. В итоге вывод, к которому приходит Гуссерль, не многим отличается от поставленной перед научной этикой задачи: дисциплинарная несоизмеримость этики и логики (соответственно, математики) может быть разрешена лишь в том случае, если будет разработано и убедительно доказано *априорное материальное учение о ценностях или материальное априори, позволяющее связать обе перспективы – и конкретно-практическую, и априорно-теоретическую*. Важность этого доказательства Гуссерль не устает подчеркивать: «Высший [по отношению к формальной аксиологии и практике] уровень – это выявление всеобщего материального априори...» [ebd.; 141]. Однако, увы, в рамках проекта научной этики такого доказательства нам не найти.

Принятые сокращения

ЛИ – Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. См. Литература: [10]

Идеи I – Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию. См. Литература: [9]

Литература

1. *Benoist J. La priori conceptual*. Bolzano, Husserl, Schlick. Paris, 1999.
2. *Bolzano B. Wissenschaftslehre in vier Bänden. Bd. 2*. Leipzig, 1929.
3. *Brentano F. Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Bern, 1952.
4. *Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XVII*. Den Haag, 1974.
5. *Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07 // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XXIV*. Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984.
6. *Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Band // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XIX/1*. Den Haag/Boston/Lancaster, 1987.
7. *Husserl E. Aufsätze und Vorträge (1911–1921) // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XXV*. Dordrecht/Boston/Lancaster 1987.
8. *Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914) // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XXVIII*. Dordrecht/Boston/London, 1988.
9. *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию*. М., 1999.
10. *Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и*

- теории познания. М., 2001.
11. *Melle U.* Einleitung des Herausgebers // Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914) // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XXVIII. Dordrecht/Boston/London, 1988.
 12. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Berlin, 1911.
 13. *Kern I.* Husserl und Kant. Den Haag, 1964.
 14. *Murphy R.* The Transcendental *A Priori* in Husserl and Kant, in: *The Phenomenological Realism of the Possible Worlds* (Analecta Husserliana III). Dordrecht, 1974, 66–79.
 15. *Schuhmann K.* Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana-Dokumente I. Den Haag, 1977.
 16. *Spahn Ch.* Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik. Würzburg, 1996.
 17. *Tugendhat E.* Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1967.

Примечания

- 1 Как свидетельствует в своей *Husserl-Chronik* Карл Шуманн, в 1884/5–1886 гг., во время своего обучения у Brentano, Гуссерль на протяжении всех четырех семестров прослушал лекции по практической философии [15; 13, 15]. В архиве Гуссерля (Лёвен) находится весьма подробно составленный Гуссерлем конспект лекции зимнего семестра 1884/85 гг.
- 2 Речь здесь идет о ранних лекциях Гуссерля по этике, первая из которых была подготовлена и заявлена приват-доцентом Эдмундом Гуссерлем в 1889/1890 гг. в университете Халле. Однако ему пришлось отказаться от ее прочтения, поскольку прослушать ее согласились лишь два студента. Остальные – уже состоявшиеся – лекции по этике были прочитаны Гуссерлем в летние семестры 1891, 1893, 1894, 1895 и 1897 гг. (см. [15; 24, 30, 35, 41, 45, 51]. К сожалению, в архивах Гуссерля тексты этих лекций не сохранились. От них остались лишь несколько фрагментов, в одном из которых содержится вводная часть лекции «Этика и философия права», прочитанной Гуссерлем в летний семестр 1897 г.
- 3 Ранние лекции Гуссерля по этике, учению о ценностях и практической философии опубликованы в 1988 г. в XXVIII томе Гуссерлианы (См. [8]). Работы более позднего периода, в которых Гуссерлем развивается новая концепция практической философии, связанная с обоснованием идеи «обновления» (Erneuerung), опубликованы в XXVII томе Гуссерлианы (*Husserl E.* Aufsätze und Vorträge (1922–1937) // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XXVII, hrsg. v. Thomas Nenon u. Hans Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers. Dordrecht/Boston/London 1989).
- 4 «Как я должен разумно упорядочить свою жизнь и свои устремления, как

А.В. Лаврухин

мне избежать мучительной раздвоенности с самим собой, как мне миновать порицания ближних? Как придать моей жизни прекрасный и благостный облик или, как гласит традиционная формулировка, как достичь подлинной эвдомонии, подлинного блаженства?» [8; 11].

⁵ См. в этой связи: [13; 55ff], [17; 163 ff], [14].

⁶ В теории множеств неважно, чтобы максимальный элемент был на самом деле, важно указание на возможность его существования.

Т.В. Щитцова

ПОНЯТИЕ ОТЦОВСТВА В ЭТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЛЕВИНАСА

Темой данной статьи является *генеративная* конкретизация отношения к другому в философии Левинаса, представленная в его анализе интерсубъективной связи отца с сыном. Необходимо прояснить, какое содержание получают фундаментальные понятия его этической концепции – *диахрония* и *бесконечное* – в сфере генеративного опыта. Что несет с собой «генеративный поворот» абсолютной ответственности за другого и какую новую перспективу привносит он в то измерение Бесконечного, которое заявляет о себе в *этифании* Лица другого? Обращаясь к этим вопросам, мы хотели бы показать, что, несмотря на радикальный разрыв с монологической традицией (от Парменида до Хайдеггера) и обоснование нередуцируемости интерсубъективного опыта, Левинас предлагает такую интерпретацию бытийной связи родителя и ребенка, которая не касается актуального свершения их бытия-друг-с-другом, самого их генеративного *сообщества*, оставаясь верной точке зрения отдельного субъекта, а именно – *субъекта-отца*.

На первый взгляд, толкование генеративной связи у Левинаса предстает как зеркальное дополнение хайдеггеровской тематизации отношения между поколениями в «Бытии и времени», где этот вопрос рассматривается, как известно, в одностороннем порядке отношения актуального Dasein к «вот-бывшему» (Dagewesenes), или «умершему»¹. Французский философ, словно движимый желанием восстановить симметрию в понимании связи с прошлыми и будущими поколениями, отвечает на хайдеггеровскую позицию *потомка* в анализе историчности точкой зрения *родителя*, обращаясь к опыту интерсубъективной связи отца с сыном. И все же «ответ» Левинаса Хайдеггеру лишь формально выглядит как восполняющее слово, по сути же оказывается именно «возражением», поскольку противопоставляет имманентизму замкнутого на себя бытия Dasein такую трансцен-

Т.В. Щитцова

денцию субъекта, которая освобождает его от солипсистской прикованности к самому себе – трансценденцию *плодовитости* (*fécondité*), означающую, что субъект может иметь будущее, которое не сводится к его собственной способности быть².

Плодовитость рассматривается у Левинаса как способ осуществления интерсубъективной связи отца и сына. При этом отношение плодовитости не сводится к биологической стороне вопроса³. Скорее, речь идет о том, чтобы обнаружить «метафизическое» – *этическое* – измерение фундаментальной антропологической ситуации, связанной с постоянной сменой поколений в человеческом мире. Возобновляя классический метафизический вопрос об опыте бесконечности, доступном человеку как конечному существу, Левинас рассматривает его в горизонтальном измерении самих материальных связей и материальной обусловленности человеческого существования. Он не абстрагируется от конкретных дифференциаций, которые влечет за собой *воплощенность*, а проясняет их собственный этический смысл, т. е. через сами эти структуры (различие полов, различие поколений) проводит метафизический интерес – *желание* – субъекта. Метафизический интерес человека – *бесконечность* – облекается при этом в этическую форму, ибо соответствующее измерение актуализируется для субъективности в отношении к *другости* другого. Сказанное равным образом касается и эротического, и генеративного отношения. Не ограничиваясь рамками биологической плодовитости и рассматривая последнюю как прообраз плодовитости в ее метафизическом значении, Левинас анализирует генеративную трансценденцию (трансценденцию к потомку) как универсальную онтологическую структуру, которая предполагает, что отношение к будущим поколениям является сущностным моментом в конституировании субъекта, и не может быть редуцирована к факту непосредственной биологической плодовитости отдельного человека.

Материальная предпосылка феномена плодовитости смещается, таким образом, с уровня генетического воспроизводства отдельного индивидуума, которое само по себе является случайным историческим фактом, на уровень воспроизводства человеческого рода как такового, которое разворачивается как последовательность поколений и составляет сущностный элемент человеческого опыта времени⁴. Человек рассматривается у Левинаса как существо, вплетенное в отношение к будущим поколениям независимо от того, является ли тот или иной «потомок» его генетическим наследником или нет. Контингентный характер собственного биологического размножения означает, что биологи-

ческая плодovitость *может* выступить опорой для плодovitости отцовства, однако само это отношение, как подчеркивает Левинас, выходит за рамки биологической эмпирии. Счастье плодovitости в том, пишет в этой связи Вальденфельс, что последовательность поколений не исчерпывается «телесной передачей жизни»⁵. Мета-физический характер плодovitости имеет своим основанием у Левинаса *этическое* учреждение отцовства в акте избрания сына⁶. Этот акт является осуществлением родительской любви и конституирует одновременно и «единственность» сына, и субъективность отца. Киркегоровская тема первичного этического выбора, имеющего конститутивное значение для бытия субъекта, претерпевает здесь воистину революционную трансформацию: выбор устанавливает не самостоятельность, а *релятивность* субъекта, через которую последний и выступает как этическая самость: отец – по отношению к сыну. Таким образом проявляется ненатуралистический характер родительской любви⁷ в человеческом мире, не сводимой ни к генетическому родству, ни к биологическим инстинктам. С. Гюртлер, комментируя понятие отцовского выбора у Левинаса, говорит в этой связи о родительском утверждении (Bejahung) бытия ребенка как «элементарно-этическом процессе, в котором родители познают дитя как *своего*»⁸.

Преобразование отцовства в привилегированную форму генеративного отношения («всякая любовь, – говорится у Левинаса, – должна приближаться к отцовской любви»⁹), вызвавшее острую критику в феминистской литературе, могло бы, на наш взгляд, получить методологическое оправдание¹⁰, дистанцирующееся по отношению к имплицитной теологической нагруженности подобного установления приоритета отца¹¹. Обращение к опыту родительства предполагает собственную генеративную ангажированность мыслящего, ту генеративную позицию, с точки зрения которой он может свидетельствовать об этом опыте, в том числе – в виде философского анализа и описания. Парадигматическое этическое значение, которое Левинас придает отцовству со *своей* генеративной позиции, может быть объяснено тем, что полномасштабный опыт отцовства, в котором этическое отношение подкрепляется генетической преемственностью, характеризуется таким проживанием биологической связи с ребенком, которое изначально основывается на специфической дистанцированности отца по отношению к собственному физическому воспроизводству. Пауза, которая лежит между зачатием и рождением, точнее даже – между фразой «ты будешь отцом» и появлением ребенка, лишает отца живой достоверности в биологической связи со своим наслед-

ником. Из-за непредопределимости момента зачатия, устанавливаемого в качестве такового лишь постфактум, разрыв с биологической очевидностью своего родительства, с естественной – телесно-генетической – континуальностью жизни, в отцовском и материнском опыте протекает принципиально различным образом. Если в материнстве он долго подготавливается, «вызревает» и осуществляется значительно позже разрезания пуповины, являющегося, однако, символическим выражением разрыва, символом, позволяющим понять, что ожидание ребенка и есть в определенном смысле ожидание этого разрыва, то в отцовстве, не знающем ни этого ожидания (беременности и т. д.), ни момента зачатия, указанный разрыв как таковой *не имеет начала*: неподкрепленность собственного биологического родительства, которая постфактум настигает мужчину в тот момент, когда он узнает о своем отцовстве – так, словно к нему вернулся бумеранг, о запуске которого он напроочь не помнит, – этот неупредимый провал, действительно, позволяет сказать вслед за Марселем, что опыт отцовства основан на Ничто¹². Вследствие «фатальной» биологической неуверенности отцовства (подчеркнем еще раз – в его собственном телесном опыте) акцент в формировании субъективности отца переносится на метафизические (этические) связи с ребенком. Это не значит, что материнство менее элично¹³ или беднее в плане метафизики плодovitости. Скорее, речь идет о том, что специфическая оголенность этического измерения в отцовстве позволяет Левинасу сделать его ведущим понятием метафизики плодovitости¹⁴.

Методологически оправданным представляется нам и конкретизация второго полюса генеративного отношения как *сына*, окончательно редуцирующая проблематику плодovitости к измерению «мужского начала». Однако, несмотря на это «объективное основание» для феминистской критики, нам хотелось бы указать на феноменологическую релевантность данного шага у Левинаса. Как показывает его анализ, отношение плодovitости основывается на сложной диалектике альтерации и идентификации, которую Левинас пытается описать с помощью понятия *транс-субстанциальности*, предполагающего одновременно и субстанциальную преемственность («я емь мой сын») и субстанциальный разрыв («сын – это не я»). Поскольку главным для него является описать ту трансценденцию, которая формирует отцовскую плодovitость, генеративный опыт должен быть конкретизирован таким образом, чтобы не возникало элементов, усложняющих интересующее Левинаса интерсубъективное отношение. То есть речь идет об оптимальной для целей анализа

содержательной определенности опыта, которая позволила бы выявить соответствующую генеративную трансценденцию в ее максимальной простоте. Оптимальной в методологическом отношении конкретизацией и является в данном случае определение генеративной связи как связи отца и сына, потому что обращение к связи отца и дочери привнесло бы дополнительное усложнение в ту диалектику отчуждения и отождествления с собственным ребенком, которая составляет смысл генеративной трансценденции.

Итак, плодovitость выступает у Левинаса как феномен, избавляющий *смертного* субъекта от прикованности к себе¹⁵, и в этом смысле – как «окно в бесконечное». Вслед за Сартром Левинас ставит вопрос о смерти как том трансцендентном факте, который лежит вне онтологического самовластия субъекта и как таковой оказывается по одну сторону с неподвластной субъекту дружостью другого. Однако, продумывая значение этой аналогии для бытия субъекта, Левинас ищет в самой бытийной связи с другим возможность «победы над смертью», предполагающую иное видение бытия-с-другими, нежели сартровский монадологический плюрализм. «Мне было важно продемонстрировать, – пишет Левинас, – что дружость не есть просто существование другой свободы наряду с моей... Сосуществование многих свобод – это множественность, не затрагивающая единства каждой из них; или же эта множественность объединяется в одну общую волю. А сексуальность, отцовство и смерть вводят в существование парность, которая касается самого акта-существования каждого субъекта. Сам акт-существования становится парным»¹⁶. Таким образом, сфера опыта, определяемая понятием плодovitости и включающая, с одной стороны, отношение к Женскому (феноменологию эроса), а с другой – отношение к сыну, – эта сфера интересует Левинаса именно потому, что здесь может быть выявлена конститутивная для бытия субъекта плюральность, плюральность самого его акта-существования, взрывающая восходящее к Пармениду представление о субстанциальном единстве («моно-логичности») бытия. Плодovitость – бытийная связь отца с сыном – и есть, согласно Левинасу, возможность разожествления с самим собой при сохранении собственной тождественности – возможность, которая открывает для субъекта «бесконечное будущее», но которая уже потому одновременно и принадлежит, и не принадлежит субъекту-отцу, что является как его «собственной возможностью, так и возможностью Другого, Любимой»¹⁷. Аналогия смерти и дружости другого – дружости Женского и дружости сына, – само их метафизическое триединство у

Левинаса заключается в том, что каждый из указанных моментов отсылает к будущему, которое находится вне власти субъекта; при этом *и отношение к смерти, и отношение к Женскому мыслятся из горизонта возобновления субъекта-отца в сыне*, так что само измерение Женского выступает для субъекта онтологическим условием преодоления смерти, т. е. условием участия в бесконечном будущем посредством плодovitости – возрождения и обновления в собственном потомстве¹⁸.

Когда Левинас подчеркивает¹⁹, что плодovitость должна быть понята как онтологическая категория, речь идет как раз о том, чтобы открыть в бытии субъективности такую трансценденцию, которая *плюрализует* его, проводя интерес к другому как его (бытия) собственное *inter-esse*, и которая не может быть поэтому выведена из метафизической нейтральности и изолированности самотождественного субъекта. Плодovitость как онтологическая категория предполагает, что интерес моего бытия выходит за рамки моей собственной судьбы²⁰. Само мое бытие плодovitое постольку, поскольку связано с возможностью нового будущего по ту сторону фактической конечности «я». Плодovitость и есть, по Левинасу, отношение к такому будущему²¹ – отношение отца к сыну, которое не может быть ни индифферентным, ни тем более обреченным²², поскольку в бытии сына «дело идет» о бытии отца. Так на языке Хайдеггера можно было бы выразить ту трансценденцию, которая составляет смысл отцовства у Левинаса, обнажая тем самым остроту расхождения между этими мыслителями в понимании субъективности: солипсистской – у одного; плюральной, диалектически различенной в собственной самотождественности – у другого²³. «...сын – это не я; и в то же время я *есмь* мой сын» /.../ Быть своим сыном означает быть “я” в собственном сыне, субстанциально находиться в нем, и в то же время не быть в нем идентичным образом. Сын воспроизводит единичность отца и вместе с тем остается внешним по отношению к отцу»²⁴, – так описывает Левинас диалектическую связь отца с сыном, открывающую дуальность в самотождественности субъекта, способного – в отцовстве – «быть другим, оставаясь самим собой»²⁵. Свойственная отцовству трансценденция получает, как уже говорилось, у Левинаса название *транс-субстанциальности*²⁶. Это понятие призвано подчеркнуть, что в ребенке отец является другим, чуждым самому себе, что речь идет об изменении самой субстанции субъекта, благодаря чему в сыне отец освобождается от прикованности к собственной конечности и относится к будущему, открывающемуся как «время абсолютно другого», т. е. выказывает себя как плодovitое существо.

Немецкий исследователь К. Хюзинг, сравнивая анализ генеративного отношения у Хайдеггера и Левинаса, подчеркивает, что момент возобновления, определяющий диалектическую связь нового поколения со старым, адресуется у них принципиально разным планам бытия исторического предшественника. Если у Хайдеггера речь идет о повторении «героических» возможностей «прошлой» экзистенции, которое основывается в подлинности бытия актуального *Dasein*, то у Левинаса возобновляющее повторение, каким выступает сын по отношению к отцу, касается самой конкретной жизни последнего и основывается в трансценденции отца к сыну²⁷, обнаруживая, таким образом, изначальную *интерсубъективную* структуру бесконечного времени как времени плодovitости. Историческая связь поколений предстает у Хайдеггера как череда прерывностей, в которых новое *Dasein* вступает на место вот-бывшего, *вместо* него проводя в жизнь соответствующие фактические наброски и своим ответом-возражением (*Erwiderng*)²⁸ отводя ему место в прошлом, где только и может иметь силу его способность-быть и, как следствие, – сам онтологический интерес его экзистенции. Левинасовская структура плодovitости преодолевает подобную индивидуалистическую различенность поколений, показывая бытие сына как транс-субстанциальное продолжение самого бытия отца. Однако соотношение позиций Хайдеггера и Левинаса требует более пристального внимания, поскольку анализируемый немецким философом момент дисконтинуальности в исторической связи поколений имеет принципиальное значение и в левинасовской концепции плодovitости. Проведенный Хайдеггером анализ утверждения самости по отношению к ее собственной исторической обусловленности, выявленные им принципы подлинно самостоятельного возобновления унаследованной из прошлого фактичности, – все это сохраняет свою силу и в анализе генеративного отношения у Левинаса, так что речь должна идти не столько об альтернативности их подходов в трактовке феномена возобновления, сколько о подчинении хайдеггеровской точки зрения – аспекта чистой дисконтинуальности – иному метафизическому интересу, нежели утверждение безотносительности (*Unbezüglichkeit*) собственного конечного бытия. В этом смысле альтернативность концепций Хайдеггера и Левинаса в первую очередь этического, «гуманистического» свойства и только во вторую – эпистемологического. Метафизический интерес, лежащий в основании философии Левинаса, заключается в том, чтобы показать возможность опыта бесконечности в конкретном бытии-друг-с-другом. Согласно Левинасу, Бесконечность выступает

определением самого времени человеческого бытия, если последнее мыслится плюрално, т. е. если само время имеет intersубъективную структуру и осуществляется благодаря трансценденции «я» к другому, предполагающей несводимость различия между ними ни к какому нейтральному измерению. Поэтому, завершая анализ плодovitости в «Тотальности и Бесконечном», Левинас подчеркивает: «Не конечность бытия составляет сущность времени, как считал Хайдеггер, а его бесконечность»²⁹. Именно из этой перспективы – перспективы бесконечности – как *связывающей* меня и другого (отца и сына) возможности, точнее – возможности самой нашей связи, и следует рассматривать свойственную генеративному отношению дисконтинуальность, которая была кульминацией в метафизическом проекте Хайдеггера, выставляя безотносительность (метафизическую изолированность) *Dasein*, а в концепции Левинаса выступает конститутивным моментом бесконечного времени плодovitости, прерывность которого артикулирует саму его intersубъективную структуру.

Сказанное означает, что разрыв сына с отцом, отрицание отца, формирующие собственную самость сына, должны быть показаны как метафизический интерес самого отцовства. Когда Левинас ведет речь об отношении сына к отцу, его описание начинается, в сущности, с воспроизведения хайдеггеровских тезисов. Так, Левинас говорит о двух способах возобновления прошлого: один – «несамостоятельный», когда сын «перекладывает ношу своего бытия на другого» и «вторит трансценденции отцовского Я»; второй – «самостный», когда сын порывает с такой привязанностью к прошлому и определяет для себя иной способ возобновлять связь с историей: «специфика такого возобновления непрерывности, – пишет Левинас, – проявляется в бунте или перманентной революции, лежащей в основании самости»³⁰. Преемственность через разрыв, или «разрыв непрерывности и продолжение движения через разрыв»³¹ – это и была формула подлинной историчности *Dasein* у Хайдеггера. В концепции Левинаса указанный момент прерывности, соответствующий выступанию новой самости в истории, рассматривается как конститутивный принцип осуществления плодovitости, благодаря которому «бесконечное будущее овременяет себя дисконтинуально как intersубъективность и тем самым как постоянно новое Начинание»³². Разрыв сына с отцом, конституирующий прерывность времени плодovitости, открывает для субъекта-отца возможность абсолютной юности, которая мыслится у Левинаса как метафизическая категория, означающая способность субъекта-отца возобновляться, начинать все сначала, отталкиваясь

от новой точки, в новой самости, в сыне, который выступает как «диахроническое», транс-субстанциальное продолжение отца. Быть плюрално, быть отцом и означает диахроническое разтождествление субъекта во времени – само время свершается как интерсубъективная связь отца с сыном, т. е. как плодовитость.

Метафизическое измерение связи отца с сыном предполагает, по Левинасу, что трансценденция, которая движется по направлению к сыну, на нем не завершается: «трансценденция трансцендирует по направлению к тому, кто трансцендирует, – таково настоящее событие отцовства в транс-субстанциальности»³³. Плодовитость порождает плодовитость³⁴, потому прерывное время плодовитости собственно и называется бесконечным. Таким образом, через диахронию ответственности, которая требует от субъекта этического выбора, означающего принятие на себя ноши бытия сына, диахрония плодовитости открывает для субъекта возможность бесконечного возобновления в новых и новых «единичностях» «В отцовстве, – говорит Левинас, – где Я перед лицом неизбежной смерти продолжает себя в Другом, время благодаря своей прерывности одерживает верх над старостью и над судьбой»³⁵. Эта победа возможна только благодаря разомкнутости структуры трансцендирования в бесконечное будущее. Быть бесконечно означает тогда «порождать себя в различных образах того «я», которое всегда у истоков и не встречает препятствий для обновления своей субстанции, даже если они следуют из самой его тождественности»³⁶.

Одиночеству конечного субъекта, которое у Хайдеггера обеспечивалось имманентизирующим отношением к смерти, позволяющим времени «свернуться» во внутренней жизни «вечного возвращения» самости, Левинас противопоставляет плодовитость отцовства как метафизическое измерение, бесконечность которого прокладывает себе путь через прерывную связь смерти и воскресения, которая и есть, по Левинасу, само время интерсубъективности, или плюралного осуществления бытия, – время, главным событием которого является именно воскресение³⁷, понимаемое как *воз-рождение* отца в трансценденции сына. Последнее выступает синонимом левинасовского понятия транс-субстанциальности и помещает факт рождения (рождения сына) в изначальное этическое измерение, где рожденность другого оборачивается для субъекта «всегда уже» актуальной задачей утверждать (поддерживать) единичность другого собственной ответственностью за эту новую, «новорожденную», возможность бытия. Вовлечение в подобное отношение к «новой жизни» Левинас и называет плодовитостью, для которой смерть – это

Т.В. Щитцова

«лишь» «образование интервала, освобождающего бытие от ограничения судьбой»³⁸. Таким образом, говоря о преодолении смерти в человеческом мире, Левинас имеет в виду такую трансценденцию, которая заставляет саму смерть послужить совершенно бесконечному времени плодovitости.

Однако полемическая направленность левинасовской концепции плодovitости против хайдеггеровской трактовки подлинной историчности обнаруживает собственную односторонность подхода Левинаса в анализе генеративного отношения. «Свобода возникает, а время свершается согласно категории отца»³⁹, – это, не лишённое ещё доли эзотеризма, высказывание из «Времени и другого», получившее впоследствии подробное разъяснение в «Тотальности и Бесконечном», очень точно схватывает тот специфический ракурс в трактовке интересубъективной связи отца и сына у Левинаса, который вследствие иной «предвзятости», нежели это имело место у Хайдеггера, тоже вносит существенное ограничение в понимание генеративного отношения как живого интересубъективного опыта историчности. Концепция плодovitости, разворачиваемая Левинасом с точки зрения возможности бесконечности для бытия субъекта, выводит из игры трансценденцию в прошлое, редуцируя исторический горизонт генеративной связи к трансценденции в будущее. Кто-то, возможно, возразит, что трансценденция в прошлое, представленная у Левинаса как разрыв сына с отцом, как прощение, которое получает бытие отца из будущего, принадлежащего сыну, эта направленность от другого к «я» является конститутивным моментом плодovitости и, в принципе, *по аналогии* может быть реконструирована в направлении от отца к его собственному родителю, удостоверив в этом движении вспять, в этой археологии транс-субстанциальности, что плодovitость порождает плодovitость. Но в том-то и дело, что подобное реконструирование фигуры деда, отнюдь не возбраняемое левинасовской концепцией плодovitости, является, тем не менее, в рамках его подхода совершенно излишним шагом, поскольку предполагает простое сдвигание точки отсчета плодovitости на поколение назад, так что время генеративного опыта будет по-прежнему ограничиваться трансценденцией в будущее, связывающей актуального субъекта-родителя и его наследников.

Темпоральный смысл плодovitости определяется у Левинаса как «захват настоящим будущего», который, в противоположность хайдеггеровской экстатике времени, мыслится не в онтологической проекции одинокого субъекта (Dasein как «заботы»), а как осуществление интересубъективной связи⁴⁰. Но этот разрыв

имманентной временности одинокого субъекта выливается у Левинаса в форму устремленного в бесконечное будущее вектора времени, прерывного, разветвляющегося, подобно генеалогическому древу, множащегося и преломляющегося в инаковости каждого нового лица, но все-таки вектора, отправным пунктом которого является актуальный субъект-отец. Плодовитость отцовства индифферентна по отношению к прошлому, расположенному позади отца, к бытию его исторического предшественника. Полнота исторического опыта может быть учтена в рамках концепции плодовитости лишь одним-единственным способом: если мы вернемся к началу истории и поведем речь о «начале времен», начале бесконечного времени плодовитости, отправляясь от архаической фигуры праотца, символический характер которой и будет тогда заключаться в том, что истинное отцовство определяется из отношения к будущему, из «присутствия будущего в настоящем», как пишет Левинас, и как таковое не имеет прошлого. В этом смысле всякий отец может быть назван праотцом, всякий отец – *первый* в бесконечном времени плодовитости – так хайдеггеровский мотив «возобновления», начинающего историю заново в подлинном само-наброске Dasein, модифицируется у Левинаса в этически обусловленную абсолютную *дебютность* отцовства, плодовитость которого осуществляется как онтологическая способность отдельного субъекта *безотносительно* к тому, что эта же способность отличала бытие его исторического предшественника.

Таким образом, плюральная трактовка бытия субъекта в концепции плодовитости и определение самого свершения времени из отношения к другости другого, позволяющие говорить об альтернативности метафизического проекта Левинаса по отношению к фундаментальной онтологии Хайдеггера, не избавляют французского философа от некоторых существенных ограничений в понимании генеративного отношения, которые были характерны и для хайдеггеровской аналитики. Вследствие редукции генеративного опыта лишь к одному аспекту исторической связи поколений (трансценденции в прошлое у Хайдеггера и трансценденции в будущее у Левинаса) вне рассмотрения остается конкретное осуществление генеративного отношения как сообщества *in actu*, как живой межличностной связи, имеющей особый эвристический потенциал. Ни ограниченность будущим, определяемым из горизонта «заступания в смерть» у Хайдеггера, ни захваченность будущим, открывающим для субъекта-отца перспективу бесконечности у Левинаса, не позволяют ничего сказать о характере того события, каковым является актуальное бы-

тие-вместе родителя и ребенка. Если трансценденция плодovitости и задает определенный метафизический горизонт для понимания *генеративного события*, она не может подчинить его себе в полной мере, поскольку разворачивается с позиции субъекта-отца, показывая интересубъективную связь с потомком как способ, саму структуру обращенной в бесконечность транс-субстанциальности отцовства.

Эти замечания позволяют взглянуть на подходы Хайдеггера и Левинаса с точки зрения некоторого композиционного единства, где они выступают как этапы одного пути, движения мысли, формирующиеся в одном русле, связанном с одним и тем же *профилированием* генеративного вопроса в анализе подлинной историчности Хайдеггера и концепции плодovitости Левинаса. Распознать этот «общий профиль», это примечательное родство – родство, выступающее именно в той ситуации, когда движение мысли Левинаса порывает с имманентизмом и нейтральностью хайдеггеровской метафизики субъекта, – расслышать за категоричностью разрыва примечательное созвучие, координированность их *messages*, помогает ницшевский Заратустра, две речи которого – «О ребенке и браке» и «О свободной смерти» – примечательным образом связали расходящиеся в разные стороны движения мысли Левинаса и Хайдеггера. В устах Заратустры, предвосхищающего метафизику плодovitости Левинаса генеративным заветом «ты должен создать созидающего»⁴¹, эта жажда творчества (или желание бесконечного) более откровенно и прямо, более решительно и требовательно связывается со свободным утверждением смерти, со *свободой к смерти*, понимаемой как *своевременное* устремление к ней того, у кого есть *преемник*⁴². Плодovitость, которая, как это следует из описаний Левинаса, находит полноценное осуществление только *по факту* смерти как «окончательного» освобождения субъекта от ограничения судьбой, имплицитно предполагает манифестированный Заратустрой императив «умри вовремя!», подчиняя метафизическую перспективу творческой (вечно юной) бесконечности своевременному «бытию к концу», решимости умереть «тогда, когда это удобно... для преемника», т. е. удобно для цели самой человеческой жизни, простирающейся по ту сторону его конечной судьбы. Хайдеггер, цитируя в «Бытии и времени» фрагмент из главы «О свободной смерти», придает учению Заратустры иной, имманентизирующий, поворот, показывая «свободу к смерти» как экзистенциальное условие способности самости к подлинному возобновлению⁴³. Когда же Левинас разрывает завороживший Хайдеггера имманентный круг «вечно возвраще-

ния» самости и говорит о времени как интерсубъективном свершении, трансценденция отцовства, несмотря на всю радикальность заключенной здесь трансформации в понимании метафизического измерения, в модифицированном виде воспроизводит тот профиль мысли о субъекте, которого придерживался автор экзистенциальной аналитики, полагая «свободу к смерти» как основание подлинного возобновления Dasein. Конечно, приветствие своей смерти, на которую должна благословлять субъекта-отца плодovitость, имеет отношение у Левинаса не к имманентной возможности собственного бытия, а к трансцендентному факту смерти и черпает свой смысл в будущем, лежащем по ту сторону собственной онтологической проективности субъекта. Но, несмотря на эти концептуальные изменения и вовлечение субъекта в интерсубъективное (плюральное) измерение бытия, понятие плодovitости показывает генеративное отношение как движение, сравниваемое Ницше с летящей стрелой, нацеленность которой определяется *исходя из субъекта*. Интерсубъективная структура плодovitости не отменяет определения последней как плодovitости *отца*, поэтому в самом сердце генеративной трансценденции у Левинаса скрыто радостное предвосхищение субъектом-отцом собственной смерти, приветствуемой ради собственного воскресения.

Примечания

- 1 См.: Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М. 1997. С. 382–386. Подробнее см. об этом мою статью: «Вопрос об отношении поколений в фундаментальной онтологии Хайдеггера» // Вестник Самарского государственного университета. 2006. Вып. 5/1. С. 5–13.
- 2 См.: Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное / Пер. И.С. Вдовиной и др. М.; СПб., 2000. С. 258 и др.
- 3 Там же. С. 245, 266, 267.
- 4 Ср.: Gürtler S. Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechtsverhältnis bei Emmanuel Levinas. München, 2001. S. 352.
- 5 Waldenfels B. Deutsch-Französische Gedankengänge. Frankfurt am Main, 1995. S. 373.
- 6 Тотальность и Бесконечное. С. 266 и др.
- 7 Ср.: Gürtler S. Op. cit. S. 359.
- 8 Ibid. S. 360.
- 9 Тотальность и Бесконечное. С. 267.
- 10 Нельзя забывать, что, согласно самому Левинасу, метафизическое измерение плодovitости в равной мере (даже если и не одинаковым образом) от-

Т.В. Щитцова

- крыто и для женщины, и для мужчины. См.: Тотальность и Бесконечное. С. 258.
- 11 Подробнее см. об этом: *Strasser S.* Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie. Den Haag, 1978. S. 165f.
 - 12 *Marcel G.* The Creative Vow as Essence of Fatherhood // *Homo Viator. Introduction to a Metaphysic of Hope* / Пер. с фр. New York, 1962. P. 103.
 - 13 В работе «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности» материнство (в особенности беременность и кормление грудью) выступает у Левинаса базовой метафорой для описания этического отношения к другому, праизначальной ответственности за другого, предполагающей полную телесную самоотдачу в пользу другого, выражаемую в понятии *субституции*. См.: *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. The Hague, 1974. P. 86ff. Стоит отметить, что сам этот подход не является чем-то радикально новым для философской традиции. Так, Аристотель в знаменитом трактате о дружбе указывает на парадигматическое значение материнства для понимания истинной дружбы. Парадигматическим моментом выступает для него «давание жизни» другому, полная экзистенциальная (как сказала бы мы сейчас) заинтересованность в самом бытии другого. См.: *Аристотель.* Никомахова этика 1166a–1166a10.
 - 14 Левинасовская концепция отцовской плодовитости является в этом отношении очевидной преемницей *voeu creatur* Марселя – творческого обета, конституирующего субъективность отца и характеризующего его связь с существом, бытие которого он определяет, но которое находится вне его воли (*Marcel G.* Op. cit.).
 - 15 В работе «Гуманизм другого человека» Левинас, имея в виду хайдеггеровскую экзистенциальную аналитику, говорит об этой прикованности как трагикомической «заботе о себе». Ср.: «Смерть обращает во вздор всякую озабоченность Я своим существованием или участью. Такая затея безвыходна и всегда смехотворна; что комичнее, нежели забота о себе существа, обреченного на гибель; ... Что комичнее или что трагичнее?» (*Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. А.В. Парибка. СПб., 1998. С. 216–217).
 - 16 Время и Другой. С. 101–102.
 - 17 Тотальность и Бесконечное. С. 258.
 - 18 Ср.: *Krewani W.N.* Emmanuel Levinas. Denker des Anderen. München, 1992. S. 107f.
 - 19 Время и Другой. С. 101; Тотальность и Бесконечное. С. 265.
 - 20 «Существо, способное иметь иную судьбу, отличную от той, что ему предназначена, плодovито» (Тотальность и Бесконечное. С. 268–269).
 - 21 Там же. С. 258.
 - 22 Ср.: *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто / Пер. В.И. Колядко. М., 2000. С. 548 и др.
 - 23 Там же. С. 258, 265 и др.
 - 24 Там же. С. 265–266. Ср. также: Время и Другой. С. 100.

Понятие отцовства в этической концепции Левинаса

- 25 Тотальность и Бесконечное. С. 269.
- 26 Там же. С. 258.
- 27 *Huizing K.* Das Sein und der Andere: Levinas Auseinandersetzung mit Heidegger. Frankfurt am Main, 1988. S. 116.
- 28 См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 386.
- 29 Тотальность и Бесконечное. С. 270.
- 30 Там же. С. 266.
- 31 Там же. С. 270.
- 32 *Huizing K.* Op. cit. S. 116.
- 33 Тотальность и Бесконечное. С. 260.
- 34 Там же.
- 35 Там же. С. 269.
- 36 Там же. С. 259.
- 37 Там же. С. 270.
- 38 Там же.
- 39 Время и Другой. С. 100.
- 40 Время и Другой. С. 81.
- 41 *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. В.В. Рынкевича. М.: Интербук, 1990. С. 60.
- 42 Там же. С. 62.
- 43 Dasein, пишет Хайдеггер, «охранено в заступании от того, чтобы застрять позади себя самого и понятой способности быть и «стать слишком старым для своих побед» (Ницше)» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 264). Ср.: «По истине, не хочу я уподобляться сучильщикам веревок: нить их увеличивается в длину, сами же они пьются. / Иные становятся слишком стары для побед и истин своих» (*Ницше Ф.* Указ. соч. С. 62).

А.А. Сухно

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ НЕГАТИВНОСТЬ
И ОРГАНИЧЕСКАЯ ИНДЕТЕРМИНАЦИЯ
(концепция тела у Сартра
и Делеза/Гваттари)

Цель этой статьи – дать ответ на вопрос: как соотносится мотив органической индетерминации у Делеза и Гваттари (связанный со свободным рассеиванием микро-элементов или органов производства желания на теле без органов и, соответственно, неприятием идеи организма как упорядоченного, иерархического распределения органов) и экзистенциальные структуры телесности, описанные Сартром в «Бытии и Ничто»? Есть ли возможность обнаружить на этом уровне – анализа проблемы телесности – коммуникационный канал, устойчивую связь между экзистенциальной моделью бытия-в-мире и машинами желания Делеза и Гваттари? Условия задачи таковы: органы молекулярного производства как различные степени интенсивности и тело без органов как «интенсивность=0» совместно противостоят организму. Тогда начнем с того, что зададим вопрос: можно ли сказать, что субъект бытия-в-мире – это организм, т. е. совокупность интенциональных синтезов, актов сознания (естественно, не только перцептивных, но и тактильных, акустических и т. д.), упорядоченных иерархическим образом?

Субъект бытия-в-мире:
организм и человеческая реальность

Что представляет собой *концепция субъекта бытия-в-мире*? Является ли сартровская доктрина «вариантом антропологии» в строгом смысле слова? Да, термин «человек» (*l'homme*) постоянно употребляется на страницах «Бытия и Ничто», но следует обратить внимание, что его употребление неизменно связано с неким теоретическим контекстом (противопоставлением метафизике, механическому рационализму или детерминизму) и не имеет самостоятельной «концептуальной нагрузки» в рамках модели бытия-в-мире. Оно используется при необходимости,

когда надо проиллюстрировать то или иное рассуждение, как эквивалент понятия *для-себя*, требующего прояснения.

Для-себя – это бытие, которое не совпадает с собой, являясь основанием собственного ничто. «(...) *Бытие – которое не могло бы быть В-себе – и которое обладает способностью ничтожить Ничто, поддерживать его за счет своего бытия, постоянно подкреплять его самым своим существованием, бытие, через которое ничто приходит к вещам. (...) Бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, является бытием, в котором, в его Бытии, стоит вопрос о Ничто его Бытия*»: *бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, должно быть своим собственным Ничто*». Однако это чисто онтологическое определение, которое вовсе не обязательно должно распространяться на некие «био-антропологические» инстанции: структура для-себя вполне позволяет не ограничиваться формой *органического существа, обладающего субстанцией вида и рода*. Более того, на этот вопрос – *совпадает ли для-себя с органическим видом homo sapiens? являются ли для-себя как онтологическая формация и человек как антропологическое единство одним и тем же?* – следует дать однозначно отрицательный ответ, поскольку для-себя характеризует принципиальная невозможность быть тем или иным конкретным бытием или тотальностью бытия-в-себе. Для-себя – это непрерывное преодоление (*le dépassement*) любой формы существования, незавершенная распадающаяся тотальность и отрицание конкретного бытия, невозможность совпасть или отождествить себя с какой-либо реальностью, – это непрерывно рассеивающаяся структура. Для-себя – это *человеческая реальность (la réalité humaine)*, но вовсе не *человек как носитель стабильной системы органов с дифференцированными функциями*. Если хотите, человек как родовая сущность – это элемент фактичности для-себя, то, чем оно *было*, его прошедшее измерение.

Для постановки вопроса об экзистенциальном статусе человека как органического вида, обладающего детерминированной конфигурацией органов и функций, требуется переход из сферы бытия-для-себя в бытие-для-другого, отдельная операция, формирование особого комплекса знания, основанного на чисто экстериторной связи между объектами, «внешней отрицательности», откуда исключен принцип негативности. Как представитель биологического вида, чье тело обладает определенной физиологической организацией, я могу предстать только будучи сведен к своему бытию-объектом в измерении бытия-для-другого или в рефлексивном постижении собственных ощущений, но это ничего не сообщает нам о том первичном отношении, которое являет

нам наше тело для-себя в качестве преодоленного и бесконечно ускользающего в-себе, неактуализированного, всегда остающегося в прошлом. Таким образом, можно отождествить для-себя и концепт человека только в конкретном специфическом измерении бытия, но ни в коем случае не принимать человеческую реальность и человека в качестве родовой сущности как взаимозаменяемые понятия. Скорее, мы могли бы сказать, что в самом общем смысле, для-себя – это форма организации мира, определенное отношение к в-себе, детотализация, распад инертной массы на множество конкретных существований и упорядочивание, формирование связей между элементами этого множества на фоне недостижимой тотальности. Но в организме человека нет никакого особого отдела или органа, который делает его «онтологическим агентом» для-себя, никакого детерминированного расположения органов, который вызывает к жизни форму сознания как ничтожающей негативности.

Итак, теперь, когда выявлено различие между человеком как объектом мира и человеческой реальностью (в которой содержится возможность бытия субъектом и объектом, но которая в принципе не сводится к этим характеристикам), мы в состоянии дать непосредственный ответ на вопрос: можно ли сказать, что субъект бытия-в-мире предполагает совокупность (интенциональных) синтезов, актов сознания (естественно, не только перцептивных, но и тактильных, акустических и т. д.), упорядоченных иерархическим образом? Производимые интенциональные синтезы сознания, о которых пишет Сартр, предполагают структуру ничтожения, иначе говоря, какая-то определенная программа отсутствует, поскольку то бытие, которым является субъект бытия-в-мире, куда задним числом, да и то только в определенной перспективе (рефлексивного постижения и бытия-объектом-для-другого), входят и органические функции, представляет собой не что иное, как *функцию Ничто*.

Тело, в сартровской концепции, – это бытие, принадлежащее фактичности присутствия, которое является точкой зрения на мир, но не дано посреди-мира (*au-milieu-du-monde*) – все наши органы представлены нам только в качестве объектов мира, но не в качестве частей нашего тела. У Сартра нет понятия тела, которое можно прямо отождествить с организмом, есть тело *как предельный инструмент бытия-в-мире, который никак нельзя использовать* (бытие, на фоне которого я воспринимаю объекты мира), и упорядочение актов ничтожения или сознания (восприятия, ощущения, внимания и т. д.) происходит с точки зрения онтологического проекта, который отсылает к ничтожающему субъекту, бы-

тию, являющемуся основанием собственного Ничто. А это следует понимать так, что проект может быть и дисфункционален по отношению к организму, травматичен и деструктивен, так или иначе, он с ним не совпадает. Субъект, безусловно, является носителем инстанции сознания, однако она не является продуктом или «репрезентантом» какого-то первоначального порядка (Разума, Логоса, априорных структур трансцендентального субъекта и т. д.), а всего лишь свидетельствует о присутствии в полноте бытия *абсолютной негативности*. Проект – это свободная комбинация органических функций/синтезов, выстраивание опыта с точки зрения фундаментального выбора для-себя. Субъект бытия-в-мире – это всего лишь функция негативности. Иными словами, проект ничем не детерминирован – никакой иерархией и организацией. Это *свободный выбор*. Быть для-себя – это значит *выбирать*. Проект проистекает из Ничто, коренящегося в самой сердцевине бытия, у него нет основания и опоры, а следовательно, нет и детерминистской и функционалистской запрограммированности, к которым отсылает понятие организма. Очевидно, что мы имеем дело с общей тенденцией, и вопрос лишь в том, каким образом ее эксплицировать в дальнейшем.

Итак, тело-для-себя принадлежит фактичности, ничтожаемому в-себе. Тело – это то, по ту сторону чего я есть, то, что всегда уже ничтожается по направлению к определенному бытию, и никогда не представлено в моем опыте как актуальная данность. Тело – это то в-себе, которое всегда уже включено в проект, преодолено, трансцендировано и никогда не может быть дано неотрелфлексированному (*irréfléchié*) сознанию. Тело – это общая отсылка, указание всех актов восприятия, их «онтологический негатив», так же как *предельный инструмент бытия-в-мире*, который, в отличие от всех остальных инструментов, уже нельзя никак использовать, на котором обрывается цепь подручных средств.

Эта концепция тела, каким оно является для-себя, по сути, не указывает ни на один «орган чувства», рефлекторную систему, сенсорный механизм (Сартр категорически отмечает все физиологические и психодетерминистские концепции, поскольку те имеют дело только с телом-объектом, телом-для-другого), не определяет тело как дифференцированный порядок органических функций. Я ощущаю только объекты мира, но не свой сенсорный аппарат. Любой объект предстает как инструмент или препятствие в перспективе моего проекта бытия-в-мире, а следовательно, каждый тактильно-перцептивный синтез вовсе не отсылает к телу как организованному целому с упорядоченной совокупнос-

А.А. Сухно

тью связей (только *post factum* – как к телу-для-другого в анатомическом исследовании или собственному телу как к объекту мира), – и оно остается темной, неартикулируемой реальностью ничтоженного в-себе. Иными словами, тело-для-себя – это *тело, у которого отсутствуют органы*.

Итак, тело для-себя – это неуловимая, непостижимая данность, которая тем не менее всегда уже участвует в нашем бытии, представляет собой способ воздействия на объекты мира, обладает способностью производить трансформации массы в-себе, но при этом не обладает никакой плотностью, не имеет измерения материальности, – это «нулевая степень» в-себе, тонкая линия сцепления между в-себе и для-себя. Иными словами, тело, каковым оно является для-себя, – это то в-себе, с помощью которого я получаю доступ к тотальности в-себе, чтобы включить ее в отношения потенциальности, инструментальности и целеполагания. Не можем ли мы сказать, что в-себе в каком-то смысле – это и есть тело-для-себя, поскольку в актуальном восприятии мы имеем дело всегда только с объектами-функциями, объектами-орудиями, принадлежащим фактичности, а в-себе – это всегда по сю сторону, позади, в чистом прошлом, в преодоленной инертной материальности акта? Тело для-себя – это та самая случайность фактичности, которая дана в самой сердцевине актов ничтожения, от которой я ускользаю в каждом акте, – это боль моих глаз, читающих книгу, напряжение моей руки, берущей со стола стакан, это то, сквозь чего производится действие, – да, это бытие-в-себе, но специфическое в-себе, его отдельный регион, а именно – необоснованное, преодоленное в-себе, т. е. – *фактичность в ее ближайшей точке сцепления с сознанием*. В-себе как тотальность образует единый фон мира, а феномен телесности – локальный фон для каждой отдельной операции. Тело для-себя не представляет собой организм, поскольку каждый интенциональный синтез, акт ничтожения, предполагающий телесность как преодоленную фактичность в-себе, не конституирует упорядоченное единство операций. Эти операции принадлежат для-себя, но их непосредственная материя (акустические, тактильные, двигательные, перцептивные функции и т. д.) относятся к в-себе, т. е. отдельные акты ничтожения можно представить как *органы производства на сплошном недифференцированном теле для-себя (преодоленной материи в-себе), от которого они постоянно ускользают, полагая его как постоянно отодвигаемую границу*. В связи с этим открывается перспектива сравнения – *бытия(-в-себе) как такового и тела без органов*.

Тело без органов формируется как *совпадение производственного процесса (le produire) и продукта (le produit), тот факт, что машина желания – это машина машины (бинарная машина), производство производства*. Это без-различие, не-различимость частичного объекта и запускаемого им шизо-потока, машины желания и производимого ею продукта, сплошной идеальный поток, бесконечно протяженный, чистая текучесть как таковая, где заглушается и останавливается желание. Тело без органов – это не какая-то особенная реальность среди других реальностей, с которыми она может поддерживать какие-то отношения, а *граница производства желания*, которой нельзя достичь, поскольку тело без органов обладает нулевой интенсивностью и не может быть производительной силой, граница, но которая неизменно присутствует в виде «безразличной, аморфной, текучей поверхности».

Органы – это степени чистой интенсивности. Нулевая интенсивность не является противоположностью интенсивных мощностей, но она чистая интенсивная материя, которой интенсивные мощности придают ту или иную степень. Тело без органов и органы – это одно и то же в борьбе с организмом (кодировкой, комбинаторикой, иерархизацией органов).

Концепция тела без органов позволяет избежать детерминизма и функционализма: организм предполагает упорядоченность и запрограммированность процессов, соответствующих определенным телесным функциям, в то время как тело без органов обозначает чистую поверхность без всякой предзаданности, абсолютную границу машин желания, за которыми их полная остановка и смерть.

По ряду своих признаков тело без органов пересекается с бытием(-в-себе), которое не может быть раскрыто, не сводится к *присутствию, наличию*, потому что может быть дано и посредством *отсутствия*, оно находится повсюду и одновременно нигде, в частности. Если конкретный феномен существует в той мере, в какой он раскрывается, то бытие феномена является условием его раскрытия, а в тот момент, когда я попытаюсь раскрыть феномен бытия, то оно само начинает требовать бытие в качестве своего основания. То есть бытие является постоянно *отодвигаемой границей* процессов ничтожения или актов сознания, тем, на что я никак не могу воздействовать, но только изменять свое отношение к нему.

1) *Бытие есть в себе*: оно не является сотворенным, не существует способом сознания как *causa sui*, находится по ту сторону активности и пассивности, утверждения и отрицания, даже не предстает как имманентность, поскольку та означает внутрен-

не отношение к себе, – оно суть затвердевшая густота, плотность, принадлежность себе без всякого зазора, «имманентность, которая не может себя реализовать, утверждение, которое не может утвердиться, активность, которая не может действовать, потому что она загустела...» – бытие всегда само по себе (*soi*), бытие есть в себе (*en soi*).

2) *Бытие есть то, что оно есть*. Оно никогда не полагает иного, чем оно само, не поддерживает никаких отношений с иным. Бытие есть полная положительность, не содержит никакой изменчивости и исчерпывается собой; оно не имеет ничего *внутри* себя, что можно было бы противопоставить чему-либо *во вне*, но оно *массивное (massif)*, наполнено собой.

3) *Бытие есть*: его нельзя ни свести к необходимому, ни вывести из возможного, – «оно избыточно (*de trop*), т. е. оно совершенно не может ни из чего проистекать, ни из другого бытия, ни из возможного, ни из необходимого закона. Несотворенное, бессмысленное, не имея никаких отношений с другим бытием, бытие-в-себе избыточно во веки веков».

В свою очередь, тело без органов является *сплошным (plein)*, поскольку не содержит никакого разреза, интервала или разрыва, оно натянутая (*tendue*) поверхность, нечто тотальное и целостное, «тяжелое, громоздкое, едва выносимое», оно не-локализуемо и не-потребляемо, нигде не расположено и ничем не ассимилируется, не включается ни во что другое, и в этом смысле тело без органов *есть то, что оно есть*.

Тело без органов является *непорождаемым (inegendré)*, «несотворенным и бессмысленным», не из чего не вытекает, и даже занимая место третьего элемента линейно-бинарной серии коннективного синтеза, является всего лишь смешением и безразличием производства и его объекта, беспрерывно длящимся идеальным потоком, – оно просто *есть*.

Тело без органов является *без-различным, не-дифференцированным (indifférencié)*, поскольку представляет собой сплошную неразличимую массу, интенсивностью=0, инстанцию анти-производства, его нельзя никак употребить, использовать, и в этом смысле оно пребывает целиком *в себе*.

Можно заключить, что бытие (-в-себе) предстает перед нами как идеальный предел ничтожения, чистое иное, на которое никак нельзя воздействовать: бесконечность процесса ничтожения тем не менее подразумевает всегда ничтожение *бытия*, а следовательно, всегда остается отодвигаемый предел, не позволяющий для себя проникнуть «внутри» в-себе. Так же как тело без органов, представляющее собой «нулевую степень интенсивности», явля-

ется тем, что заглушает и останавливает желание. Можно сказать, что у бытия-в-себе и тела без органов одинаковые параметры – выполняемая *функция «нулевого предела» по отношению к производству желания и процессу ничтожения/сознания.*

Итак, подобно тому как у Сартра «существование не является необходимостью» и это открывает дополнительное измерение бытия, область ускользающей чистой трансцендентности, радикальной негативности (и, в конечном счете, *свободы*), которая обуславливает бытие сознания, так и организм не является источником желания – желание ни к чему не привязано, не детерминированно и представляет собой строго автономный процесс самопроизводства бессознательного. Случайность тех или иных органических функций, случайность инстанций производства. Случайность бытия-в-себе. Экзистенциальная структура *заброшенности* в мир предполагает возможность любой конфигурации мира, любых условий существования, что непосредственно отсылает нас к молекулярному производству желания на теле без органов, где больше нет места телеологически понятой линейной эволюции и где появление того или иного органа не запрограммировано (а в реальности обеспечивается всего лишь социальным режимом иерархизации, приписывающим органы к определенным секторам активности).

Итак, бытие (-в-себе) и тело без органов являются ключевыми факторами индетерминации поля, на котором разворачиваются интенциональные синтезы сознания (акты ничтожения) и молекулярные синтезы бессознательного (производство желания), поскольку полагают сплошную поверхность, на которой они производятся, все время оставляя ее позади себя, в качестве материи актов сознания или «нулевой степени» интенсивности, «чистой интенсивной материи».

Таким образом, исходя из всего вышесказанного – «редукции» *антропологического мотива* в сартровском экзистенциализме, сравнения *телесных синтезов и молекулярных инстанций-органов*, а затем *бытия-в-себе и тела без органов*, – можно сделать вывод, что негативность создает смысловой фон, который *исключает всякую возможность детерминации, и вводит в тот же контекст, что и машинное производство желания.* Сартр говорит о *негативном (сознании)*, но, по всей видимости, *для выполнения той же системной функции* можно сказать и *молекулярное (бессознательное).*

В обоих случаях речь идет об *отсутствии генетической или структурной программы, иерархии, порядка, комбинаторики*, свойственное как актам ничтожения (организованным с точки

А.А. Сухно

зрения онтологического проекта, являющегося следствием свободного выбора для-себя), так и синтезам бессознательного (формируемым производством *желания* на теле без органов машинным способом). Итак, между функционированием телесных синтезов для-себя и способом существования инстанций молекулярного производства на теле без органов имеется область контакта – *радикальной индетерминации, необусловленности производимых операций, присущей как экзистенциальной негативности, так и молекулярному бессознательному*. По нашему мнению, это та самая общая перспектива, в которой можно рассматривать и экзистенциализм Сартра, и «шизо-экономия» Делеза и Гваттари.

С.В. Васильева

МЕТАФИЗИКА ШЕЛЕРА
И КОММУНИКАТИВНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
ХАБЕРМАСА: РАЗНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМЫ
ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И ЭТИКИ

В статье рассматривается учение М. Шелера о природе человеческого познания, основания его теории познания и этики в контексте, отличающем его воззрения от взглядов Ю. Хабермаса, автора теории коммуникативной рациональности.

Шелер признает за Кантом заслугу в том, что в теории познания он поставил в центр своих представлений человека. Если докантовская метафизика шла от космоса к человеку, то Кант своим постулатом о предопределяющих всякое познание структурах человеческого разума задал другую точку отсчета в теории познания. Однако Шелер не согласен с Кантом в том, что существует некая «постоянная организация разума». Да, разум постоянен, но лишь как дар человеку, а не в смысле своих познавательных констант. Область Абсолютного, по Шелеру, не может быть представлена как статичный объект, который «дан» человечеству и позволяет рассматривать себя из разных перспектив. Для Шелера сфера Абсолютного – это не конечный пункт акта познания, а его неисчерпаемый источник. Поздний Шелер со всей определенностью заявляет, что познание – это не отображение (*Abbildung*), а история – не телеология, так как нет определенных в себе идей, которые должны быть «отображены» или которым надо следовать¹.

Хабермас, следуя Декарту, полагает центральным пунктом своей философской рефлексии человеческий разум как субъективную данность и выводит из него рациональность, разумный порядок действий как объективное следствие. Шелер движется в противоположном направлении: он считает, во-первых, что полагание человека (после Декарта) в качестве *animal rationale* является истоком глубочайшей трагедии новоевропейского человека, а во-вторых, он выдвигает свой взгляд на природу человека как существо эмоциональное, глубоко чувствующее (а не только рефлектирующее). Если универсальность критериев разума яв-

ляется для Хабермаса спасительным средством на пути развития человечества, то Шелер требует признания эмоционального мира человека не просто равноправным с рациональным миром, а утверждает его приоритет и трактует как специфическое и сущностное свойство *человеческой* природы.

Чтобы понять систему взглядов Шелера на теорию познания и этику, нам необходимо сначала выяснить его основные онтологические постулаты. Подобно тому, как биология и механика опираются на законы физики, мораль, право и политика, т. е. социальная сфера деятельности человека, не могут существовать без прочного фундамента в виде обоснованных законов *человеческой* природы. Шелер (вместе с Н. Гартманом, К. Мангеймом, Э. Шпрангером, В. Штерном, Т. Литтом, Э. Трельчем) склоняется к динамической модели устройства мира². Данность мира, по Шелеру, обуславливается тем, что любые доступные сознанию человека связи – будь то космические, исторические или социальные – находятся в состоянии напряженного противостояния по отношению друг к другу. Реальность, по Шелеру, это совокупность всего того, что оказывает сопротивление нашему стремлению господствовать над миром. Сущность человека устроена так же: от самых темных глубин ее витальных порывов до самых светлых высот духа она пронизана противоречиями. Неразрывное взаимопроникновение духа и жизни, как конституирующий *человеческую* экзистенцию принцип, неизменно игнорировался большинством философских антропологических школ, что привело к однобокому, искаженному пониманию *человеческой* сущности. По этому поводу Шелер говорит с горькой иронией в «Положении человека в космосе»: «В мире, по Декарту, нет ничего, кроме мыслящих точек и мощного механизма, подлежащего геометрическому изучению»³.

Рассуждая о человеке как личности, Шелер отводит ему место «вечного протестанта» и «аскета». Эта интуиция идет из понимания Шелером порыва и духа как двух сущностных компонент *человеческого*. Причем дух у Шелера – это не позитивное творческое начало, а полагание границ порыву, растормаживание его. Дух и воля человека для Шелера – не романтические атрибуты Сущего, а константы *человеческого* сущего, позволяющие управлять витальными порывами. При этом в исторической перспективе наблюдается постоянный рост самого духа, а значит, *человеческого* в человеке и в обществе. Дух, ограничивающий действительность, удерживающий ее в рамках *сущностно* возможного, конституирует человека как существо, обладающее свободной волей, умеющее сказать «нет» действительности.

Отсюда Шелер выводит характеристику Бытия человека как «Бытия решимости», причем не существует никакого общезначимо истинного мировоззрения: каждый человек призван найти свою метафизическую истину. В антропологии Шелера порыв и дух – это две основные характеристики в отношении человека, причем дух у Шелера – атрибут самого Сущего, которое становится доступным человеку только в результате «собираения» во едино своего центра личности путем «монархического упорядочивания актов»⁴.

Отношение духа и жизни друг к другу является конститутивным по своей сути, так как ни один из этих атрибутов не может быть реализован сам по себе: они опосредуют друг друга в личности человека. Этим Шелер противостоит конструкционистскому взгляду на такое сложное явление, как «человек». Декартовское «я есть» (или «мир есть», как у Фомы Аквинского) как будто игнорирует сферу абсолютного Бытия и претендует на внебытийное сущее, а затем призывает с помощью одних только умозаключений выводить из этих посылок сферу Абсолютного. Но «сфера абсолютного бытия вообще, – все равно, доступна ли она переживанию или познанию, или нет, – столь же конститутивно принадлежит к сущности человека, как и его самосознание, и сознание мира»⁵.

Человек, став эксцентричным миру, выйдя за пределы природы как лона жизни (витальности), опредметив природу в качестве объекта завоевания и господства, должен был как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону* мира. Истоком всякой метафизики Шелер полагает здесь то обстоятельство, что человек, оказавшись *вовне*, вынужден был привести в действие свой познающий дух, чтобы постигать мир, Абсолютное и себя самое. В этом процессе отчуждения от природы (витальности) человек, казалось, ощутил погружение в чистое Ничто и вынужден был как-то «спасаться», создав «свой» мир с помощью языка, предметов искусства, культа и ритуала, законов и т. д. Процесс познания окружающего мира изначально требует самоотдачи, высокого настроения, «а прежде них», – пишет Шелер, – не следует искать «никаких теоретических достоверностей». «В нем [в человеке] Логос, “согласно” которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать»⁶.

Дух и демонический порыв в своем изначальном становлении встречаются *in actu* – во взаимодействии, взаимопроникновении, *напряжении* – и, подвергаясь *идеации*, осуществляют в мире вечный процесс *deitas* – божественного промысла. Акт идеации у Шелера – основополагающий принцип, специфически

присущий духу. Строение актов, ведущих к идеации, предполагает наличие у человека некоей техники, которая называется у Шелера «пробным устранением характера действительности». То же самое имеет в виду Гуссерль, говоря о феноменологической редукции, т. е. устранении, заключении в скобки случайного коэффициента *существования* вещей в мире для достижения их *сущности*. Не соглашаясь с Гуссерлем в частностях этой теории, Шелер признает, что этот акт есть самое существенное в характеристике человеческого духа, когда речь идет о познании сущностей. А именно, у Шелера есть термин *Sein durch sich* – Бытие через себя самое, посредством себя, который и означает этот процесс воплощения *deitas* в мире – самоосуществления божественного Бытия в человеке и через человека. Но осуществляется это лишь в той мере, в какой мир и человек способны служить *телом* для этого воплощения. Ощутить жизнь во всей ее полноте, столкнуться с проявлениями самого Бытия сможет лишь тот, кто способен «подставить» себя как арену для осуществления такой борьбы.

Способность человека на случайных примерах окружающего мира постигать сущностное его устройство – постигать *essentia* через *existentia*, сознательно разделяя их, – это и есть «идеация», основополагающий признак, присущий человеческому духу. Таким образом, в процессе идеации мы способны обретать знания вне зависимости от случайности чувственных данных, умозаключений, количества эмпирических наблюдений. Знания эти называются априорными, и им присущи, по Шелеру, две очень важные функции: во-первых, для позитивных наук они задают направление наблюдений и исследований посредством дискурсивного мышления; а во-вторых, для философской метафизики (цель которой – познание абсолютно сущего Бытия) они, по выражению Гегеля, образуют «окна в Абсолютное». В соприкосновении с действительностью человек стремится «прорвать» оболочку *существующего*, которая воздействует на наши ощущения, чувства, впечатления, – чтобы проникнуть через эти окна в *суть* вещей.

Каким же образом акты познания Абсолютного появляются в сфере человеческого *Dasein*, обусловленного первоначально лишь прагматическими интересами, каким образом они становятся реальными? Эти вопросы Шелер рассматривает в своем неоконченном сочинении «Феноменология и теория познания» (1913–1914). Любую науку, реализующую в познании цель – с помощью однозначных символов и общезначимых высказываний – систематизировать окружающий мир, Шелер считает лишним всякого обеспечения «гигантским разговорным бизне-

сом»⁷. Этой позиции он противопоставляет феноменологию, способную видеть даже невыразимое. «А что мир существует только для того, чтобы стать обозначенным с помощью однозначных символов, упорядоченным и обговоренным, и что он – ничто, пока не вошел в речь, – все это уж слишком мало соответствует его Бытию и его смыслу!»⁸

Этот взгляд противостоит новоевропейским философским школам социального направления, в частности, коммуникативной теории общества Ю. Хабермаса и его последователя О. Апеля. Если Хабермас полагает, что степень рационализации жизненного мира является показателем *человеческого*, то Шелер последовательно отстаивал метафизическую позицию. Человек для Шелера является высшей *бытийной* формой, притом, что становление *человеческого* в нем имеет ярко выраженную теоморфную окраску: Бог вырастает вместе с человеком, внутри него, через него, – если, конечно, человек *выбирает* такой путь. У Хабермаса же предел человеческого развития, его цель и смысл заключается в социализации, а именно, *индивидуации* отдельной личности *до уровня общества* (*Vergesellschaftung*). Поскольку человек экзистенциально укоренен в универсальных структурах жизненного мира, которые требуют от него *коммуникативного* интересубъективного участия, то процесс самоосуществления личности (но не самоопределения!) находится в прямой зависимости от степени универсализации самости. Общество, со своей стороны, должно оказывать поддержку самоосуществлению личности, но лишь в рамках разумного образования воли среди индивидов, ставших *социальными* существами (или позиционирующих себя как *социальные* существа). Позиция Шелера здесь совершенно противоположна. Бытие самости (т. е. человеческое Бытие) осуществляется «в холодном, как лед, одиночестве», и это свидетельствует не о том, что Шелер взирает на мир из башни из слоновой кости, – он постулирует высокое требование к каждой отдельной личности осуществлять свой жизненный проект в реализации глубинных – бытийных связей с Сущим.

И Шелер, и Хабермас используют тезис «Справедливость и солидарность!» (у Хабермаса он выступает в качестве девиза и конечной цели, а у Шелера – читается между строк как осмысленный предел *доступного* человеку). Однако следует признать, что коммуникативная рациональность Хабермаса изначально обрекает человека на «уступку» обществу в смысле признания себя его коммуникативным участником лишь на определенных условиях интеграции в данный коммуникативный коллектив – «здесь и сейчас». Хабермас требует солидарности как братства

людей, способных прийти к консенсусу в любом конфликте, благодаря своей развитой способности к рациональной коммуникации. Совершенно иной смысл имеют эти понятия у Шелера. Человек способен познать справедливость, только приближаясь к сущности Бытия, и путь этот не прост и ничем не обеспечен, кроме решимости человека («автономная постуляторная ответственность»). Солидарность же Шелер понимает как способность человека выдержать узы, связывающие его с божеством. Таким образом, этика, образующая у Шелера основное ядро в становлении познающей человеческой личности, является для Хабермаса предметом практического применения в сообществе равноправных индивидов.

Главное же расхождение в том, что, по Шелеру, сфера рационального постижения мира идет *вслед* за чувственным восприятием, в то время как Хабермас ставит рациональность во главу угла своей теории. В этом смысле Хабермас – последователь Декарта. Однако он выдвигает здесь тезис о существовании особого вида рациональности, назначение которой – не просто управлять, а, прежде всего, понимать. Аргументирующий разум – вот спасительное средство для человечества. В ситуациях тотального непонимания и неприятия индивиды должны иметь в запасе некую процедуру, предполагающую рациональную дискуссию, где допускается единственный вид принуждения – принуждение лучшего аргумента. Несогласные с самой этой теорией должны в том же порядке выдвигать лучшие аргументы. Здесь начисто исключается сама возможность существования области чувств и влияния их на принятие решения.

Своей концепцией Хабермас указывает на необходимость освободиться не только от «репрессий» природы, но и от принуждения, возникающего из чисто человеческой природы; при этом он противопоставляет инструментальный разум человека – коммуникативному. Он как бы экстраполирует отношения природопользования на человеческое сообщество, призывая с помощью коммуникативного разума осуществлять «высокотехнологичное» социальное поведение. То есть картина подлинного человеческого бытия фундирована у Хабермаса развитой способностью к социализации. Шелер же подлинность реальной жизни не мыслит без «прорыва» к ее бытийным основам. «Социальное» для Шелера – это всегда надстройка, причем хрупкость и ненадежность ее прямо пропорциональны нехватке бытийной обеспеченности, в то время как для Хабермаса система легитимации и институционализации – единственный надежный путь развития человечества. В этом смысле теория Хабермаса несет на себе очень

сильный окрас модернизма. Хабермас отвергает метафизические поиски как «тотализирующее мышление», но, в конечном итоге, как раз его теория коммуникативной рациональности осуществляет тотальный проект «аккузативации» человека, что выражается в принуждении к участию в коммуникативном дискурсе. При этом из просвещенной публичной дискуссии заранее исключаются все индивиды, которые по тем или иным причинам не хотят или не могут участвовать в процедуре коммуникативного поиска. В условиях современного мультикультурного общества, по мнению Хабермаса, возникает необходимость найти некие общезначимые нормы, которые дадут возможность для взаимодействия различных культур и ценностей в условиях *формальной* процедуры. Это, по сути дела, есть поиск рациональной основы, которая обеспечивала бы – пусть формально – беспристрастную критику, что предполагает, по Хабермасу, «избавление от контекстов». Это еще один пункт кардинального расхождения феноменологии Шелера и коммуникативной теории общества Хабермаса. Для Шелера как раз важен контекст, но не социальный (связанный с задачами Здесь-Бытия), а глубинный контекст бытийных связей, встроенности человека в окружающий мир. Это является для Шелера единственным нормативным элементом при рассмотрении человека и его участия в сфере Сущего: при отсутствии этого элемента у Шелера вообще не идет речь о *человеческом*.

Что касается сферы языка, то Хабермас развивает в нем, собственно, всю свою процедуру морально-прагматического дискурса, отводя языку ведущую роль в обеспечении необходимых для данной процедуры условий, поскольку в языке, по Хабермасу, заложено главнейшее из универсальных притязаний, выдвигаемых участниками коммуникации, – его понятность. Хабермас опирается при этом на теорию речевых актов Остина-Сёрля, дополняя и развивая ее. Истоки этой теории лежат в логическом позитивизме, который провел в теории познания четкую демаркационную линию между позитивной наукой и метафизикой.

Шелер как феноменолог «больше молчит и больше видит». Язык он полагает таким же изобретением в жизненном мире человека, как орудия труда, законы, произведения искусства и т. д., но изобретением нематериальным. Вся эта надстройка служит человеку опорой в его овладении миром, но в ней не могут выражаться сущности этого мира. То есть коммуникативная теория рациональности была бы расценена Шелером только как еще один социальный модус, изобретенный человеком на ложном пути «овладения» действительностью. Собственно, с этим труд-

но спорить, имея в виду интенцию Хабермаса по поводу создания нового социального института – культуры экспертов, которые в ситуациях конфликтов смогут взять на себя роль арбитров и миротворцев, вовлекая конфликтующие стороны в процедуру коммуникативного поиска.

Полагая, что предмет философии ограничен лишь самими сущностями мира, Шелер противопоставляет философские задачи познания мира однозначному его упорядочиванию в науке. В языке Шелер усматривает, прежде всего, его символизирующее начало, которое в своей актуализации в мире как будто замещает собой не определимую никакими знаками сущность: она определяется только через себя самое. Шелер и здесь противопоставляет взгляду на мир как на некое *исполнение*: философ (феноменолог, прежде всего) как раз стремится разглядеть «не затронутую языком – *доязыковую* – данность» мира, отделяя *голое исполнение* в языке от сущности. Для Шелера истинность есть самоданность, а *содержания* мира – всегда случайны.

Как осуществляется процесс познания? Обуславливающим и направляющим познание средством Шелер называет «внутреннее действие (Tat) самой нашей личности», – действие, которое всегда является нравственным, – это мощный вызов (Негаус) нашим обычно «слишком человеческим» – витальным и телесным – обусловленностям⁹. Без него не возникает никакого стремления, никакой «жажды знаний». Однако он не возникает автоматически на каком-то этапе развития личности, а предполагает основательный – экзистенциальный – переворот, шаг к новому эмоциональному прорыву, в соответствии со степенью зрелости личностного центра – ядра личности. Прикосновение к Бытию – в познающем сознании – предполагает экстатическое стремление прочь из оков своего эгоизма. Человек способен подняться до уровня открытости миру только в силу смирения и лишь таким образом участвовать в сфере Абсолютного.

Необходима некая чистота восприятия – это, по Шелеру, условие способности человека к «познаванию» окружающего мира. Мы остаемся слепыми по отношению к любым реальностям без этой чистоты восприятия. Здесь ключ к теории познания Шелера, тесно связанной с его этикой: он требует от человека морального самоочищения для принятия Абсолютного. Лишь под действием нашей любви сущность способна являться нам, «покидая себя самое». Вызов миру, воплощенный в стремлении человека к познанию, имеет свои объективные основания в системе ценностей, которая, в свою очередь, фундирует наш внутренний мир, создавая наше, возможно, самое главное отличие от

животного мира. Любое философствование для Шелера – это *Geisteshaltung*, т. е. особое состояние духа, а именно обусловленное любовью участие ядра конечной человеческой личности в реальности всех возможных вещей, причем участие это – познающее. Здесь Шелер – последователь Августина: *Tantum cognoscitur, quantum diligitur* (Мы познаем в той мере, в какой любим). Таким образом, для Шелера философское познание обусловлено моралью.

Так как ничто не может быть лишено предпосылок в этом мире, который уже сам «дан», «пред-задан» нам в его реальном виде, то и философия не может быть совершенно свободной от этих «пред-данностей». Но она может – и должна! – последовательно освободиться от них, принимая или отвергая авторитарные предпосылки в соответствии со своей мерой познания. Мера эта у Шелера чрезвычайно высока: он не признает иного познания, кроме познания сущностей, требуя от философии проложить к ним дорогу для познающего человека. Однако это относится не к каждой познающей личности, а лишь к той, которая способна подняться до уровня Бытия и решиться на очень нелегкий путь, не обеспеченный поначалу ничем, кроме решимости самого человека, и не гарантирующий в конце никакого утешения.

Говоря о процессе познания, Шелер рассматривает три вида основополагающих поступков (один позитивный и два негативных), которые одни только способны в едином воздействии на человека привести его к возможной данности объекта: 1) любовь всего духовного существа к абсолютным ценностям и Бытию; 2) отказ от естественного (природного) Я и самости (*Selbst*); 3) самообладание, сдержанность, позволяющие опредмечивать импульсы порыва, которые переживаются в плотской жизни, что, в свою очередь, способствует высвобождению философствующего Эго – того ядра личности, которому доступно познание как таковое¹⁰. Разрушение ценностей охватило в Новое время все области культуры: этос, общественные институты, сословия, искусство, философию и т. д. Это произошло вследствие утраты человеком главного качества христианской морали – уничтожения перед лицом Бога. После того как «Бог умер» и человек занял его место, это величайшее заблуждение человеческой природы начало безудержно прогрессировать.

Однобокий процесс рационализации искалечил человеческую природу и воспитал уродливого и задавленного человека современности. На социальном уровне это высвобождает, в конце концов, долго сдерживаемые порывы и обуславливает протест самой природы против переразвитого однобокого интеллектуа-

лизма. Рассудок, или интеллект, как способность преодолевать застывший врожденный инстинкт и, используя ассоциативную память, осмысленно приспосабливаться к новым ситуациям, – это качество присуще наравне с человеком и животному. Но если интеллект ставится на службу разума, т. е. начинает работать на познание высшего, не связанного с «практической» жизнью (питание, пол, власть и т. д.), он становится специфическим достоянием человека.

Итак, философия Шелера обращается, прежде всего, к миру человека и устройству его эмоциональной жизни. Для этики это означает осуществление критической рефлексии нравственного познания, причем рефлексия здесь с необходимостью вовлекает в свою тематику *эмоциональность*. Таким образом, чистоту познания Шелер приписывает не только актам познания с помощью чистого рассудка, но и актам наблюдения и *чувствования*. «...Мы относимся к себе именно через чувство (в форме внутреннего созерцания): через любовь, через ненависть и т. д., а не через восприятие и наблюдение»¹¹.

В этой «картине человека» примат принадлежит не разуму с его конститутивными достижениями, а эмоциональности с ее персонально осуществляемым исполнением, которое является обнаруживающим и объясняющим мир. При этом побудительные причины предпочтения определенной ценности в познании зависят от личности отдельного человека – с его эмоциональной зрелостью. Для Шелера «смысл Земли, да и самого мира» заключен «не в товарах, не в достижениях искусства и не в бесконечном процессе познания позитивных наук». В своей работе «Формы знания и образование» он формулирует предназначение человека – в его вечной актуализации своих человеческих качеств, каковыми для Шелера в первую очередь являются ценностные смыслы.

Феноменологическая перспектива, по Шелеру, это всегда перспектива *этической*. Прогрессирующая символизация мира, возникающая вместе с неудержимой технологизацией мира и социума, отчуждение человека от мира вещей, утрата им контакта как с «самими вещами», так и с подобными ему личностями, всеподавляющий дух приобретательства и потребительства, конвенциональность как основной принцип любых отношений в человеческом социуме вплоть до внутриличностных отношений, все это – следствие прямо-таки «конститутивных утрат человека», и это неудержимо влечет человека в пропасть. Опровержению устоявшегося, развенчанию авторитетов и «идеалов» отдает Шелер все свои силы, чтобы «выдернуть» человека из накатан-

ной тысячелетиями колеи. Этим и объясняется некоторая, как кажется многим его исследователям, «разбросанность» его философских интересов и столь ярко выраженная пассионарность.

Как пишет Генрих Лютцелер в своей книге «Философ Макс Шелер»¹², Шелер не был надежным и расчетливым строителем законченной философской системы. Он был «беспокойным конкистадором духа» «с тонким чутьем и чувством перспективы». Он не боялся повернуться к демонической стороне жизни с ее витальными порывами. В своем беспощадном анализе витальной стороны жизни он демонстрирует историческое разрастание реальных факторов, которые способны угнетать дух вплоть до его истребления (*Wissensformen und die Gesellschaft*. 1926). С другой стороны, он создал целый ряд исследований, которые образуют чистый, спокойный, замкнутый круг рассмотрения «духовной личности» и всего того, что имеет к ней отношение.

Примечания

- 1 Guido Cusinato, München u. Salerno. Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers. 2.Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft. Universität zu Köln, 7–10.Juni 1995. Bouvier Verlag, Bonn, 1997. S. 76.
- 2 *Alpheus K.* Kant und Scheler. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981. S. 128–129.
- 3 *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 175.
- 4 Там же. С. 165.
- 5 Там же. С. 188.
- 6 Там же. С. 190.
- 7 Там же. С. 213.
- 8 Там же.
- 9 Wolfhart Henckmann, München. Schelers Begriff der Philosophie in der Zeit des “Umsturzes der Werte”. 2.Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft. Universität zu Köln, 7–10.Juni 1995. Bouvier Verlag, Bonn, 1997. S. 23.
- 10 Ibid. S. 25.
- 11 *Шелер М.* Указ. соч. С. 331.
- 12 *Luetzeler H.* Der Philosoph Max Scheler. Bouvier Verlag, Bonn, 1947.

«ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ НАТУРАЛИЗМ» КАК РАБОТАЮЩАЯ В КУЛЬТУРЕ ИЛЛЮЗИЯ АУТЕНТИЧНОГО МИФА

Характеристика мировоззрения «натуралистического гуманизма», рассматриваемого одновременно в качестве культурной универсалии, предполагает не только анализ ключевых для него убеждений и деклараций, «сбывшихся пророчеств» и *явных* заблуждений, но, в первую очередь, скрытых установок, мотивов и регуляторов мысли, которые просто и прямо не идентифицируются и предполагают для своего выявления значительную реконструктивную работу.

Для того чтобы сразу подчеркнуть масштаб – культурную универсальность – понятия «натуралистического гуманизма», представленного в различных своих вариантах в творчестве большого числа отечественных и зарубежных мыслителей XVIII–XX вв., отметим, что к ярким представителям «натуралистического гуманизма» начала XX в. мы относим, с одной стороны, философа-марксиста А.А. Богданова, а с другой – известного ученого, академика В.И. Вернадского, который, как известно, был далек марксизма (и, в известном отношении, от философии). В этом исследовании мы ставим себе целью обосновать тезис о скрытой идейной корреляции, существующей между столь отличающимися по своим академическим и общественно-политическим позициям представителями русской культуры. Тем самым, речь пойдет о глубоких смысловых интенциях, сближающих указанных мыслителей. Наша задача заключается в характеристике именно этих глубинных интенций, но не воззрений указанных мыслителей как таковых (равно как и других, относимых нами к этой же культурной парадигме и привлекаемых по ходу дела). Таким образом, все ссылки на их творчество, как и на творчество других «натуралистических гуманистов», будут нам нужны лишь в качестве иллюстративного материала для экспликации «натуралистического гуманизма» как мировоззрения и культурной универсалии.

Приступая к разрешению этой задачи, необходимо остановиться на очень важном для нашего анализа феномене «присутствующего отсутствия», этом своего рода археологически-детективном приеме, получившем свое распространение (однако в истоках своих достаточно древнем) вместе с отчетливо выраженной установкой, берущей сознание «под подозрение» и порывающей с наивно-доверчивым отношением к явно выраженному им содержанию. Эта общая – восходящая в философии к Платону – модель «отсутствующего присутствия» представлена, к примеру, в словаре Фрейда концепцией «вытесненного». Так работает культура: сознание чего-то вытесняется – предается забвению – оставляя «следы», которые в своем «платоническом» виде предстают в качестве самой идеально («без следа») выполненной *работы* забвения. Повседневное забвение «нереальности» денег, поскольку в «реальности» деньги есть лишь металл, цветная бумага или информация в электронной форме – хорошая иллюстрация этой работы. «В силу каких обстоятельств Марксу, – задается вопросом Жижек в своей книге “Возвышенный объект идеологии”, – в его анализе мира товарных отношений удалось ввести понятие [“симптом”], которое с таким же успехом применимо и к анализу сновидений, феномену истерии и так далее?» (1, с. 19). Этот вопрос представляет для нас интерес, прежде всего, потому, что список – завершение которого обозначено Жижеком одним штрихом «и так далее» – может быть *значительно* расширен. Понятие «симптом» в его марксистско-ницшеанско-фрейдовском смысле применимо к области религии, эстетики, философии, идеологии... одним словом, к области *культуры* в целом. Маркс, Фрейд и Ницше – творцы той особой методологии «подозрения», которой нам бы хотелось воспользоваться для понимания «тайны» вводимой нами ниже *культурной универсалии* «натуралистического гуманизма».

Однако постановка мировоззрения «натуралистического гуманизма» «под подозрение» не преследует своей целью утверждение в качестве *безусловной истины* того, что является его «истиной» и «тайной». В случае успеха нашего предприятия можно рассчитывать на некоторый «прибыток» понимания человеческой культуры, способов ее функционирования, работы в ней того, что подверглось вытеснению, но способно действительно утверждать себя. Согласно нашему убеждению, которое еще необходимо обосновать и всесторонне аргументировать, такой «тайной» натуралистического гуманизма является *аутентичный миф*. Иными словами, выявление скрытых связей между «натуралистическим гуманизмом» как одной из универсалий

культуры и аутентичным мифом как одной из концепций мифа имеет для нас смысл лишь потому и до тех пор, пока этот поиск помогает заново понять нам самих себя и свою культуру.

Мы будем называть миф *аутентичным* для того, чтобы отличить его от *бытующих в культуре* мифов-как-сказов – мифов в привычном для нас смысле этого слова. О реальном существовании такого мифа в самой первобытности – во всем ее отличии от привычной нам культуры – можно, конечно, только высказывать гипотезы. Так, в рамки концепции аутентичного мифа вполне укладывается высказываемое многими авторитетными палеоантропологами мнение, что первобытные рисунки для самого первобытного человека имели иное значение, чем для нас, склонных рассматривать их как «произведения первобытного искусства», т. е., по существу, как объекты привычной нам культуры.

В конечном итоге, не так уж и важно, существовал ли аутентичный миф «на самом деле». Для нас первостепенно другое: его а-культурная природа, исключаяющая его адекватную явленность в культуре. Вытесненный (как таковой) из культуры, он действует в ней *именно своим отсутствием*. Итак, примем *а-культурность* в качестве первой характеристики аутентичного мифа.

Другую характеристику аутентичного мифа, «схваченную» в языке классической философии, с известной условностью следует передать как тождество *мышления и бытия*; на языке эстетики как тождество *формы и содержания*; на языке идеологии – как тождество *своего и чужого* и др.. *Инкультурированные* языки описаний аутентичного мифа обладают, как видим, взаимопереводимостью и, соответственно, взаимодополнительностью. Наше предположение состоит в том, что доисторическая культура, которую, согласно нашей интерпретации, с какого-то момента своего существования в обратном историческому отсчете времени следует рассматривать как а-культуру аутентичного мифа, характеризуется не своими внутренними *различиями* (как мы привыкли к этому в культуре), но, наоборот, *тождеством*¹ всего того, что в культуре *различно* принципиально. В аутентичном мифе *одно*, действительно, – а не умозрачительно – было *многим*. «Означающее и означаемое» в языке аутентичного мифа не различены: аутентичный миф чреват потенциальной культурой, но культурой в привычном для нас смысле слова не является. Очевидно, что при любых попытках передачи аутентичного мифа в *форме культуры* мы неизбежно его искажаем. Попытки достижения аутентичного мифа в *форме культуры* раз за разом ведут не к его достижению, но лишь к созданию новой культуры.

Именно здесь рождается утопическая – по самому определению аутентичного мифа – задача, о которой мы будем говорить ниже: задача найти такую *небывалую еще культуру*, форма которой могла бы вполне отвечать аутентичному мифу в качестве неотличимого от этой формы содержания. При этом, исходя из сказанного выше, ясно, что обретение *культуры, отвечающей всецело аутентичному мифу*, лежит в области поисков «деревянного железа» или «жареного льда».

Так, для марксистов социализм означает создание необходимых условий для правильного, «прозрачного» *общественно-природного* поведения человека. Социалистическая мысль основывается на том, что человека нельзя вернуть к гармонии с природой, не вернув его предварительно в его «среду», к его собственной – изначально здоровой – общественной природе, являющейся, конечно, особой, но – опять-таки изначально – вполне органической составной частью Природы или Космоса. Для убежденных социалистов хаос капитализма – это «неорганический путь» человеческого развития. Предварительно, таким образом, можно заметить, что социалистическое мировоззрение близко определенным образом понятию «натурализма».

Подобного рода «натуралистический гуманизм» виделся К. Марксу в ожидаемом им обществе будущего, которое, по его мысли, и «есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы» (3, с. 118). Не все, конечно, что говорил Маркс, было небывалым откровением. Дело, скорее, обстоит наоборот: одни и те же идеи (мы говорим о наиболее общих идеях – универсалиях – единого текста человеческой культуры) воспроизводятся в разные исторические эпохи в разном своем исполнении. О древнем существе идеи «антропонатурализма» говорит сам факт его устойчивой локализации в «золотом веке человечества» – родоплеменном согласованном бытии человека и природы. «Теснейшая связь организмов с внеземным миром, главным образом с Солнцем, – писал Вернадский, – точно так же, как и связь неразрывная и неуничтожимая с Землей, проникла в древнейшее обобщение человеческого сознания, в те туманные и нам чуждые, но в сущности великие и глубокие концепции, которые вошли в мысль человека уже в древнейших религиозных мифах и представлениях о значении организмов в мироздании» (4, с. 305).

Нам неизвестны отклики Богданова или Вернадского в отношении творчества друг друга. Однако изданная в 1920 г. Социалистической Академией книга В.О. Лихтенштадта (1882–1919)

П.А. Плюгто

«Гете. Борьба за реалистическое мировоззрение. Искания и достижения в области изучения природы и теории познания» позволяет установить определенное косвенное соотношение мировоззренческих установок этих «гуманистических натуралистов». Дело в том, что книга Лихтенштадта, вышедшая под редакцией и с предисловием Богданова, одновременно получила знаменательную оценку Вернадского, не раз настойчиво подчеркивавшего «вечное значение Гете-естествоиспытателя»: «Но широкие круги русской общественности, – писал Вернадский в “Мыслях и замечаниях о Гете как натуралисте”, – могли ознакомиться с его научным значением только в XX в. (1920), когда молодой, погибший во время гражданской войны в 1919 г. гетенеанец В.О. Лихтенштадт дал очень недурный перевод главных мест его естественноисторической работы и пытался самостоятельно и своеобразно выявить вечное значение Гете-естествоиспытателя» (5, с. 234).

«Возрастающей сознательностью в смысле цели и методов характеризуется его [Гете] “борьба за реалистическое мировоззрение”, – писал Богданов. – Новая культура стремится к выработке нового человеческого типа, стройно-целостного, свободного от прежней узости, порожденной “дроблением” человека в специализации, свободного от индивидуальной замкнутости воли и чувства, порожденной экономической разрозненностью и борьбою. Гете – один из прекрасных *прообразов* этого типа будущего, человек наибольшей широты и гармонии духа, какие были достижимы – только для гения – на основе старой культуры» (6, с. 465).

Любопытно отметить, что именно гетевское «Вначале было дело» – фаустовское «Am Anfang war die Tat» – служит отправной *смысловой* точкой для всей богдановской «борьбы за реалистическое мировоззрение».

Итак, местом заочной встречи Богданова и Вернадского явилось творчество Гете. Интересна характеристика Вернадским значения Гете для становления русской *философской культуры*, имеющей свои особые ориентиры. «Еще гораздо большее значение, чем в истории науки, – писал Вернадский, – имел Гете в истории философской мысли в нашей стране... Для кружка В.Ф. Одоевского и Д.В. Веневитинова – любомудров – в 1820-х годах, в первом серьезном философском движении в нашей стране, Гете явился натурфилософом. В связи с этим получил значение и Гете-художник, и Гете-натуралист. Таким он является в то время и в Германии, например, для Каруса. Так понял его и Герцен. Любопытно, что в конце XIX – начале XX в. ту же роль сы-

грал Гете в религиозно-мистическом философском течении, связанном с нашими теософами... Мне кажется, в его время и в близкое к нему ни в одном из немецких университетов не было того к нему серьезного отношения, которое имело место в Московском университете» (5, с. 234).

В связи с именем Гете особенно интересна одна из основных тем русской философской культуры – тема *преодоления философии*: речь идет о преодолении *метафизики*, о замене философского мировоззрения *научно-натуралистическим* («реалистическим»). «Гете, – писал Вернадский, – работал в естествознании как *натуралист*, а не как дилетант или как *философ*» (5, с. 235; курсив наш. – П. П.). В виде иллюстрации к этому замечанию Вернадский благосклонно цитирует «русского ученого (археолога) Н.М. Рожалина», писавшего в 1829 г. из Германии: «В Германии воздвигалась сильная партия против философии вообще... Враги философии собрались под знаменем Гете и клянутся этим одним именем. Он один все проникнул, все узнал, все решил без философии» (там же).

Намеченная Вернадским тема подспудного влияния гетевского натурализма на философскую культуру дает возможность рассматривать «натуралистический гуманизм» под более широким углом зрения. «Если первым истинным организатором идей нового мира справедливо считается Маркс, – писал Богданов в предисловии к упомянутой книге Лихтенштадта, – то надо не забывать, что одной существенной, важнейшей чертой своего мировоззрения он обязан Гете. Это та черта, которую автор работы обозначает словом “прагматизм” – термин, испорченный его применением в новейших реакционных школах философии. Знаменитую формулу – “критерий истины есть практика” (ср.: “Am Anfang war die Tat”. – П. П.) – Маркс почти прямо взял у Гете, который не раз ее давал и в поэтическом, и в точном философском выражении» (6, с. 465). По мнению Богданова, таким образом, корни важнейшего тезиса Маркса «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» уходят в натурализм гетевского образца, коррелирующий (если судить, среди прочего, по некоторым благожелательным высказываниям самого Маркса о Гете) с Марксовым «натуралистическим гуманизмом» – с проблемой, которую можно выявить не только у Маркса-философа, но и у Маркса-экономиста и Маркса-политика.

И действительно, черты «натуралистически-гуманистического» стиля мышления наличествуют уже в первых печатных работах Маркса. Приведем достаточно характерный образец это-

го стиля – обширную цитату из статьи 1842 г. о «Дебатах шестого Рейнского ландтага по поводу закона о краже леса». В ней Маркс писал: «Валежник послужит нам примером. Он так же не связан органически с живым деревом, как отпавшая кожа – со змеей. Сама природа дает как бы образец противоположности между бедностью и богатством, – она дает этот образец в сухих, оторванных от органической жизни, обломанных ветвях и сучьях, в противоположность крепко сидящим своими корнями в земле сочным деревьям и стволам, органически ассимилирующим воздух, свет, воду и землю путем превращения их в свои формы и индивидуальную жизнь. Это – физическое изображение бедности и богатства. Человеческая бедность *чувствует это родство и выводит из этого чувства родства свое право собственности* (курсив наш. – П. П.); она считает, что если органическое богатство природы есть заранее обеспеченный удел собственника, то *бедность в природе* (курсив наш. – П. П.) есть зависящий от случая удел нужды. В этой игре стихийных сил беднота чувствует благодетельную к себе силу, *более гуманную* (первая декларация “натуралистического гуманизма”. – П. П.), *чем человеческая* (курсив наш. – П. П.). Вместо случайного произвола привилегированных выступает случайность стихийных сил, вырывающих у частной собственности то, чего она добровольно никогда не выпустит из своих рук. Как не подобает богатым претендовать на милостыню, раздаваемую на улице, точно так же не подобает им претендовать на эту *милостыню природы*. В самой своей *деятельности* беднота обретает свое право. В деятельности *собирания* стихийный класс человеческого общества сталкивается с продуктами стихийной силы природы, внося в них порядок» (7, с. 129–130).

Выделенное нами выражение «бедность в природе», фигурирующее у Маркса без кавычек, представляет собой метафору (бедность-как-в-природе), тщательно выписанное молодым Марксом *буквализованное* понимание которой «замыкает» природу на социум, а социум – на природу: «гуманность», которую мы находим в природе, могла бы служить уроком для антигуманного буржуазного общества. *Буквализованное* понимание метафоры «вылушивает» из нее рефлексиию – скрытую во всякой метафоре – путем редукции метафорического «...-как-...».

Тезис о том, что сущность культуры есть метафора, мы бы хотели подкрепить примером первобытных пещерных рисунков, которые, на наш взгляд, не были метафорами – произведениями искусства в современном смысле слова, – но природными символами, имевшими магическую – *буквальную* – природу. Это необ-

ходимо подчеркнуть в связи со значимостью темы природного – или аутентичного – символа для понимания аутентичного мифа. Изменения в *буквальном* «природно-символическом» мышлении первобытного человека предшествуют и определяют собой изменения его экономического бытия, которое – в качестве культуры – требует нового *метафорического мышления*. По этому поводу исследователи первобытности прямо пишут о «революции символов», которая предшествовала установлению нового неолитического порядка, характеризующегося производством средств существования. Речь идет о «переходе от эпохи *собира-телей* даров природы к эпохе *преобразования* этой природы во благо развития человечества все более и более “искусственно-го”» (8, с. 29; курсив наш. – П. П.), т. е., по существу, о трансформации аутентичного мифа – в котором собиратели являются представителями «человека естественного» – в культуру. «Бедняки-собиратели» в приведенном отрывке у Маркса – образ человека аутентичного мифа, искаженный культурой (собственно говоря, *созданный* ее *метафорическими средствами*). (Такой, как сказал бы Фрейд, «регресс мысли» возможен, повторим, лишь потому, что культура в своем потенциальном виде содержится в аутентичном мифе точно так же, как будущая сельскохозяйственная экономика содержится в соответствующей «природной символике»².)

Итак, можно сказать, что аутентичное мифическое мышление представляет собой мышление аутентичными природными символами, каждый из которых демонстрирует магическое тождество природы и культуры. В рамках такого мышления вполне естественно, что одна группа людей оказывается родственна одной части природы, а другая – другой. Человек аутентичного мифа – это, прежде всего, собиратель, в том числе и собиратель «средств производства»: «Задолго до того, как стали получать эти сколы [каменные ножи] путем откалывания от каменных желваков – нуклеусов, люди просто использовали отходы, полученные в результате применения гальки в качестве рубил и дробильных орудий. Возможно, первым ножом был случайно отлетевший скол» (9, с. 56). В собирательстве марксовых бедняков, осуществляющих свое древнее – аутентично-мифическое – право, культура «средств производства», более сложных, чем две руки и веревка, присутствует лишь как потенция. Путаница, однако, здесь невозможна, поскольку человек аутентичного мифа – в отличие от человека культуры – совсем не «разыгрывает» свое тождество с природой, пронизывающее его насквозь вплоть до его физиологии: «Сбор падали, оспариваемый или нет в борьбе с

П.А. Плюгто

другими животными, происходил очень часто, особенно у древних народов»³ (9, с. 58).

Вопрос о совмещении «натурализма» и «гуманизма» Маркс, как мы видели, решил – не вдаваясь особо в подробности – предположением о естественной эволюции человека к вершинам рациональности, когда «отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой» (10, с. 90). «Прозрачные и разумные связи» человека с человеком и человека с природой описываются у философа-марксиста Богданова как открытые им «всеобщие организационные законы», единые и для природы, и для общества, и предоставляющие, тем самым, почву для «слияния» общества и природы в некой сфере всеобщности, подобной «ноосфере» Вернадского. В.И. Вернадский, с другой стороны, параллельно Богданову тоже пытался ввести понятие «организованности», которая не есть, по его мнению, «механизм и не есть что-нибудь неподвижное. Это – динамическое, вечно изменяемое, подвижное, в каждый момент меняющееся и никогда не возвращающееся к прежнему образу равновесие. Ближе всего к нему живой организм, отличающийся, однако, от него физико-геометрическим состоянием своего пространства» (11, с. 94). «Согласно Вернадскому, – пишет А.П. Огурцов, – существуют два типа динамических равновесных состояний – *механизм и организованность*. Механическое динамически-равновесное состояние представлено в созданных человеком машинах (часы, станки и др.). Организованные динамически-равновесные состояния представлены в живых организмах, в отношениях “организм-среда”, во взаимоотношениях организмов различных видов... В учении В.И. Вернадского об организованности как динамически-равновесном состоянии не трудно увидеть созвучие тем идеям о динамическом равновесии, которые развивал в тектологии А.А. Богданов» (12, с. 36).

Именно благодаря настойчивому разведению «гуманистическими натуралистами» *механизма* и *организма* рождается «подозрение», что *механизм* неизменно стоял у них «за спиной». Сам способ определения «организованности» через «механическое» – путем сопоставления с ним – подразумевает, что организм в качестве *символа организованности* есть всего лишь вывернутая на свою органическую «изнанку» машина. (Здесь достаточно вспомнить, что Вернадский начал писать об организованности биосферы лишь с конца 1920-х гг., предпочитая до этого термин «механизм биосферы».) В том же контексте *отталкивания от механического* Вернадский приходит к утвержде-

нию о «живом организме Вселенной»: «Наряду с... физической картиной Космоса, – читаем мы в “Живом веществе” Вернадского, – всегда существует другое о нем представление – натуралистическое, неразложимое на геометрические формы, более сложное и более для нас близкое и реальное, которое пока тесно связано не со всем Космосом, но с его частью – с нашей планетой... В это представление всегда входит новый элемент, отсутствующий в построениях космогонии, теоретической физике или механике, – *элемент живого*» (4, с. 13; курсив наш. – П. П.). Наша мысль состоит в том, что машина, в которую добавлено нечто новое, не машинное – «Deus ex machina», – также является одним из искаженных культурой образов аутентичного мифа. При этом сам добавляемый «Deus» может представлять не только в виде *элемента живого* или *организованности*, но и, например, в виде *коллективизма* – той *сущности*, которая делает любой коллектив больше суммы своих частей-индивидов.

Тема соединения *организма* и *машины*, представленная в современном исполнении особым направлением философии науки, апеллирующим к «гуманистическим натуралистам» как своим предшественникам, подразумевает попытки смоделировать – используя тот или иной язык метафор – в мысли объекты реального мира, с чрезвычайно высокой степенью сложности внутренних связей. Творчество Богданова в этой связи интересно в качестве показательного примера – в его предварительной грубости – подобного «моделирования в мышлении» связей, как в самих сверхсложных объектах, так и между ними. Как уже отмечалось, в рамках богдановской тектологии функционирование любого биологического организма и функционирование сконструированной человеком машины всецело определено одинаковыми и для того и для другой всеобщими организационными законами. Тектология, таким образом, оказывается точкой зрения «над» *живым* и *рациональным*, синтезирующей *организм* и *машину*. Интересно при этом, что «всеобщий мировой закон» представлял для Богданова именно в образе пронизывающего «мировую действительность» ритма. Соответственно этому сущность, например, кризисов в мире (кризисов любого уровня и характера) состоит в «перебое ритма» – в «аритмологии» – наложении двух ритмов друг на друга: «С точки зрения обыденного мышления, – писал Богданов, – кризис есть какое-то *нарушение непрерывности*. Это было неразрешимой загадкой; тектология делает ее разрешимой, подставляя на место одной непрерывности – две, в изменяющемся соотношении. *Таков общий способ решения всех “аритмологических” задач, то есть задач, связанных с перерыва-*

П.А. Плюгто

ми в комплексах опыта. (Диалектика – один из зародышей тектологии – уже намечала по существу тот же способ решения, лишь в недостаточно определенной и недостаточно общей форме.)» (13, кн. 2, с. 214).

Итак, Богданов, с одной стороны, прямо указывал на диалектику Гегеля в качестве предшественницы своей тектологии, а с другой – вслед за Марксом – определял подлежащую исследованию сверхсложную систему связей как «органическое целое». «“Органическое целое” – исторически возникшая, развивающаяся и крайне сложно функционально расчлененная система связей и процессов, взаимовлияющих друг на друга. Отдельные связи, стороны, процессы целого распадаются как различные функциональные его члены, в то же время соединяясь в его структуре. В плане интересующей нас проблемы, – писал Мамардашвили, – важно то, что здесь приходится различать уже не предметы, связанные лишь координацией (“части”), а элементы, члены (*gliederung*, как выражался Маркс) структуры, то есть предметы, связанные и помимо их координации так, что целый ряд их свойств вытекает из их переплетения, взаимовлияния, происхождения одного из другого и т. п.» (14, с. 224–225).

Тема «машины» в «натуралистическом гуманизме» демонстрирует нам, что в декларируемый этим мировоззрением синтез человека и природы с успехом могут вбираться такие сверхсложные объекты, как создаваемые человеком машины все более новых поколений, чье машинное целое явно превышает сумму своих частей.

Согласно известной мысли Маркса, человеческое тело может быть представлено как двусоставное: природное, биологическое и – искусственное, неорганическое, как «предметный мир» человеческой культуры. Впрочем, идея о человеческом «неорганическом теле» не раз высказывалась еще до Маркса в 1830-х гг. и развивалась многими мыслителями и учеными XIX в. Итак, у человека два тела. Тело, которое естественно возникает в процессе биологической эволюции, и тело, которое создает себе сам человек. Развитие искусственной телесности человека может быть рассмотрено как история орудий и средств человеческой деятельности – быстро *совершенствующихся машин*, закономерности развития которых принципиально отличны от гораздо более *консервативной* эволюции биологии человека. Возникающая в результате этого человечески-телесная расщепленность – еще одна модификация той же самой *проблемы* «человек-природа», которую пытается решить «гуманистический натурализм». Маркс, вводя *смысл* понятия «натуралистического гуманизма»,

тем самым отдавал отчет в факте расхождения двух частей этой системы. На будущее возлагалась надежда устранить существенное различие внутри такой двусоставности и достичь гармонической обратимости природного и социокультурного восполнения единой человеческой целостности.

С этой точки зрения становится, на наш взгляд, ясно видно, что Вернадский лишь производит расширение границ двусоставного единства человека до планетарных размеров, говоря о слиянии «био-» и «техно-сфер» в единой «ноосфере». Богданов, *посвоему* развивая общую идею «натуралистического гуманизма», придавал огромное значение появлению автоматов – сложных, саморегулирующихся систем. Дело в том, что причинность внутри автомата не лапласовская, как в простых машинах типа механических часов, а вероятностная, а это значит, что автомат в качестве «искусственного тела человека» – шаг в направлении сближения с человеческой биологией. Видение перспектив развития машин-автоматов предопределило убежденность Богданова в сбывающейся реальности социалистического варианта «натуралистического гуманизма». Богданов ясно видит, как физический труд человека, выполняемый усилиями его биологического тела, все больше включает в себя элементы «умственного, организаторского труда и научного опыта»: «био» и «техне», таким образом, поступательно сближаются.

Все «гуманистические натуралисты» испытывали неудовольствие от «буржуазной» индустриальной культуры, в критическом напряжении по отношению к которой они развивали свои концепции. Таким образом, тема *биомашин* оказывалась нагруженной надеждами на новую гармоничную – *небывалую* еще – культуру будущего. «Гуманистический натурализм» – осуществление синтеза «натурализма человека» и «гуманизма природы» – подразумевает трудное диалектическое искусство *соединения несоединимого*. Как это происходит конкретно, можно видеть на примере установления «натуралистической гармонии» между человеком и машиной. С одной стороны, эта «гармония» оказывается возможна только в далеком будущем, а с другой – образ «человека-машины» оказывается всегда уже заранее заложен в матрицу «натуралистически-гуманистического» мышления как образ полностью освоенной – «просвещенной» – человеческой природности.

Ссылка на будущее, для которого потребуются столетия, но которое парадоксальным образом «всегда уже наступило» – неотразимый в своей неverifiedируемости аргумент, определяющий собой, в частности, то, что «миру» никогда «не удавалось

П.А. Плюгто

поймать» «натуралистических гуманистов» в сети сегодняшнего – всегда *не должно* – дня. Характерным образом в этом отношении известный *космист* – «гуманистический натуралист» – А.Л. Чижевский писал в 1936 г. в предисловии к своей книге «Земное эхо солнечных бурь» (по поводу проблемы гелиобиологии, основоположником которой он считается): «Хотя данная проблема была поставлена нами в начале 20-х годов, как все же мало сделано для ее научной разработки... Для убеждения человечества, по-видимому, нужны многие десятилетия, а иногда и столетия» (15, с. 23).

Итак, «натуралистический гуманизм» – в марксистском или ином своем варианте – оказывается попыткой довести до конца («реализовать на практике») не удавшийся XVIII веку грандиозный проект Просвещения Разумом всей Природы, включая, прежде всего, природу человека. Незаметным образом просвещенческие идеи в их «творческом преодолении» (результатом которого явилась, среди прочего, евгеника) подкладываются под антропологию «гуманистических натуралистов». Исследование Работавшей в культуре Иллюзии аутентичного мифа предстает, таким образом, как попытка найти ответ на более фундаментальный вопрос о том, что толкает человека к созданию различных (научных, философских, идеологических и возможных иных) проектов «соединения» человека и природы.

В рамках отечественной культуры *русский космизм* – искусственно выделенный в начале 1970-х гг. советской историко-философской наукой культурный кластер – весь уместается, на наш взгляд, в рамках мировоззрения «натуралистического гуманизма». Можно спорить, кто именно и в какой степени принадлежит к идейному направлению космизма, но несомненно, что и такие яркие, «воинствующие» его представители, как К.Э. Циолковский или Н.Ф. Федоров, и люди, которые, подобно А.Л. Чижевскому или В.И. Вернадскому, тяготели к подчеркнuto научным разработкам идеи «человек – космическое существо», – все они (каждый, конечно, по-своему) выражали взгляды «натуралистического гуманизма».

При этом не только *космисты-идеологи* и *космисты-ученые*, но и – шире – *космисты* и *марксисты* смыкаются в рамках мировоззрения «натуралистического гуманизма».

На примере К.Э. Циолковского, А.А. Богданова, В.О. Лихтенштадта, К.А. Тимирязева и других мы можем видеть, как социально активный «натуралистический гуманизм» питает собой социалистическую утопию. Вместе с тем, как мы уже отметили, В.И. Вернадский, например, не был ни политическим социалис-

том вроде Богданова, ни «натуралистическим» социалистом вроде Циолковского. «Гуманистический натурализм» не обязательно означает симпатии к социализму как к политическому явлению, являясь более масштабным мировоззрением. Тем не менее сама констатация легкой экстраполяции идей «гуманистического натурализма» на политический социализм способна вывести к продуктивному, на наш взгляд, исследованию генезиса философской антропологии марксизма в виде более широкого – по сравнению с самим марксизмом – круга идей, отнюдь не случайно нашедших благоприятную, подготовленную социокультурную почву в таких странах, как Германия, Италия или Россия, и надолго – уже в XX в. – пленивших значительную часть интеллектуалов Европы.

Человеческое существование внутри современной индустриальной (постиндустриальной, информационной и т. д.) культуры, если оно не ведет к явно выраженному отвержению техники как «зла» (случай Хайдеггера), предполагает возможность возникновения идеи «натуралистического гуманизма», которая оказывается репликой на развитие «бездушной механической цивилизации», точно так же как когда-то идеи Руссо – «назад к природе!» – были обусловлены развитием городов.

Вместе с тем, только аутентичный миф – «золотой век человечества» – может быть понят в качестве подлинной «матрицы» неразделимости человека и природы: аутентичный миф – *extremum* «натуралистического гуманизма», идеально вытесненная из культуры его «математическая» матрица⁴. Существовало или нет в самой – не «золотой» – первобытности это полное тождество человека и природы, означающее отсутствие *формы культуры*, для понимания мировоззрения «натуралистического гуманизма» не столь важно: аутентичный миф, отсутствуя в культуре, воздействует на нее именно своим отсутствием. Наше предположение состоит в том, что «натуралистические гуманисты» пытаются – не сознавая этого или, по крайней мере, не сознавая этого до конца – подражать *в культуре* аутентичному а-культурному мифу, невольно требуя, тем самым, пересмотра всей существовавшей до сих пор культуры, что означает фактически ее элиминацию.

Литература

1. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
2. Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М., 1997.

П.А. Плюгто


3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42.
4. Вернадский В.И. Живое вещество. М., 1978.
5. Вернадский В.И. Мысли и замечания о Гете как натуралисте // Труды по всеобщей истории науки. М., 1988.
6. Богданов А.А. Предисловие к книге В.О. Лихтенштадта «Гете» // Богданов А.А. Вопросы социализма. Работы разных лет. М., 1990.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1.
8. Мозн Ж.-П. Доисторический период в действии. Современное состояние исследований (1988–2000) // История человечества. Т. 1. Доисторические времена и начала цивилизации / Под ред. З.Я. Де Лаата. М., 2003.
9. Шавайон Ж. Африка в период раннего палеолита и первых поселений // История человечества. Т. 1. Доисторические времена и начала цивилизации / Под ред. З.Я. Де Лаата. М., 2003.
10. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. М., 1988.
11. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Кн. 2. М., 1977.
12. Огурцов А.П. Тектология А.А. Богданова и идея коэволюции // Вопросы философии. 1995. № 8.
13. Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука: В 2 кн. М., 1989.
14. Мамардашвили М.К. Процессы анализа и синтеза // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992.
15. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. 2-е изд. М., 1976.
16. Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Очерки и речи академика В.И. Вернадского. Пг., 1922.

Примечания

- 1 Употребление термина *тождество* не совсем точно, так как отождествлять можно лишь то, что уже было предварительно различено, а аутентично-мифическое тождество, например, мышления и бытия хранит характерное для культуры различие *мышления*, с одной стороны, и *бытия* – с другой, лишь как *потенцию*. Но... «говорить-то как-то нужно». Когда-то В.С. Библер писал: «Тот парадокс, который возникает у Дидро просто как проявление хорошего вкуса, Кант схематизирует в некую *норму*, необходимую для того, чтобы (понимая, что это условность) рассматривать природу, как будто она “сделана” по законам свободы. (А как она “сделана” в действительности, нам никогда не будет известно... Но жить-то как-то нужно.)» (2, с. 159). Мы также собираемся предложить всего лишь одну из *интерпретаций* работы культуры.
- 2 «В период между 10 и 9,5 тыс. лет до н. э. появились новые обычаи, связанные с двумя символами [женщины и быка], которые лишь несколько веков спустя стали символами сельского плодородия и силы домашнего быка. Первичность

символической мысли над экономической и социальной эволюцией, *которая содержится в них*, ставит человека в центр динамики человеческих обществ» (8, с. 29; курсив наш. – П. П.).

- 3 Ж. Шавайону вторит П. Вилла: «Последние исследования <...> тяготеют к тому, чтобы отказаться от общепринятой идеи, согласно которой люди периода среднего плейстоцена [в Европе] являлись активными охотниками за крупной дичью <...>: похоже, что собирание падали играло более важную роль, чем об этом думали раньше» (Вилла 2003, с. 73). Заметим здесь, между прочим, что специалисты в области первобытной истории часто вообще не видят подлинной *проблемы* становления культуры из природного аутентичного мифа. «Возможно, – пишет, например, Ж. Шавайон, – первым орудием была простая галька, а в результате использования ее как молотка был отделен скол. Можно выдвинуть гипотезу, согласно которой первые мастера *заметили* и использовали эти фрагменты, края которых были острыми и режущими» (9, с. 56; курсив наш. – П. П.). Представляется, однако, что гипотеза происхождения первого орудия должна была бы касаться именно того, почему люди вообще *заметили* те «фрагменты», которые шимпанзе, например, до сих пор *не замечают*.
- 4 Особого внимания заслуживает отношение «натуралистических гуманистов» к первобытному мифу, который, попадая в фокус их внимания, чаще всего трактуется ими весьма уважительно в качестве «преднаучного мышления», в котором – «в зародыше» – имеется все «научное». «Легко убедиться, – писал, например, Вернадский, – что источники наиболее важных сторон научного мировоззрения возникли вне области научного мышления, проникли в него извне, как вошло в науку извне всеохватывающее ее представление о мировой гармонии» (16, с. 18) Иными словами, можно предположить, что сами «натуралистические гуманисты» были бы не против сослаться на область аутентичного – *перво-бытного* – мифа в качестве области универсалий человеческого мышления в целом, преобразенных – а точнее, искаженных – в дальнейшем культурой.



Н.П. Лукаш

ВЛАСТЬ И ЯЗЫК

Любая власть с самого начала своего существования пытается посредством новых слов упорядочить пространство жизни, создать словарь своих лозунгов и способов обращения к народу, самоопределиться, обрести идентичность. С этой целью создается идеологический, «государственный» язык, переписывающий мир и внушающий системы классификации: наш – не наш, патриот – не патриот, полезный – вредный и т. д.

Своеобразным и грандиозным экспериментом были языковые преобразования, осуществленные советской властью. Реформа языка была одним из первых шагов, с которых большевики начали свою деятельность. Изъятие «фиты» (theta), прямо указывающей на происхождение слова и потому – смысловозначительной буквы, было обосновано, считает Г. Гуссейнов, преобладанием в головах реформаторов фонетической целесообразности над смысловой. Удаление традиционного твердого знака в конце слов после твердых согласных и в качестве показателя мужского рода было продиктовано самонадеянностью желания заключить язык в жесткие рамки нормативов. «Отказ от старой орфографии под предлогом ее усложненности привел к отчуждению носителей языка от самого облика классических литературных текстов минувших десятилетий и столетий, вдобавок сильно притупив у носителей русского языка способность к легкому освоению других славянских языков, а главное – отрезал от религиозной литературы. Но – и это главный аргумент – дело не в изменениях как таковых, неизбежных, сопровождающих любой язык потерями и приобретениями, дело в том, что была реализована принципиальная возможность глубокого вмешательства в самую историю языка, создана ситуация освобождения от “старой (и сложной) лжи” через обращение к “новой (и простой) правде”. В этом усматривалась аналогия – и в предпосылках, и в организации дела, и в следствиях – с централизованным управ-

лением севооборотом в сельском хозяйстве. Это был первый шаг к сокращению языковой свободы» (1, 47).

Вторым по важности шагом было создание прецедентных текстов. Прецедентными называются тексты, имеющие сверхличностный характер, хорошо известные. В число таких текстов входят мифы и предания, библейские тексты, притчи, анекдоты, сказки, тексты художественной литературы, которые можно считать ключевыми текстами эпохи. В этот ряд включаются и тексты больших идеологий. Знание таких текстов – показатель не просто принадлежности к данной эпохе и ее культуре, но культурной компетентности, тогда как их незнание, наоборот, есть предпосылка отверженности. Для культуры советской эпохи такими текстами вроде бы были тексты вождей – Маркса, Ленина, Сталина. Хотя на самом деле прецедентными были не столько эти тексты, зачастую трудные для понимания, особенно работы Маркса, сколько имена-мифы, мифообразы, имена-метафоры, приобщавшие к власти.

Книги основоположников марксизма-ленинизма должны были быть в каждом доме как выражение лояльности, но их, как правило, не читали, и по возможности от них старались избавиться. По рассказам очевидцев, при приближении немцев к Москве в 1941 г. вся Москва окуталась дымом: во дворах жгли, на всякий случай, книги отцов-основателей.

Пожалуй, самым читаемым текстом, согласно Н. Козловой, который мог бы претендовать на статус «прецедентного», был текст «Краткого курса истории ВКП(б)», который действительно читали подобно тому, как читали Библию протестанты. Читали его не только коллективно, но и индивидуально, в армии и на гражданке, в системе политпросвещения, а многие и так, «для себя» (2).

Прецедентным текстом, несомненно, являлась «Как закалялась сталь», фильм «Чапаев» – их также читали и смотрели миллионы советских граждан, читали и перечитывали, пересматривали много раз, всю жизнь. И слова из книги, особенно из фильма разошлись на цитаты, которые использовались на любые случаи жизни. К текстам такого рода относилась и «Поднятая целина» М. Шолохова, ее изучали в школе, по ней ставили фильмы. Эти и другие тексты, как правило, не принадлежали высокой культуре, а становились прецедентными благодаря усилиям Агитпропа, благодаря своему «классовому» подходу. В то же время их создатели не были лишены искры Божьей, что также в немалой степени способствовало их популярности, а потом канонизации и хрестоматийности. Так, в 70-х гг. упорно старались сделать прецедентными книги Л. Брежнева «Малая земля»,

Н.П. Лукаш

«Возрождение». Их также прорабатывали в каждом коллективе, по всей стране проводились конференции, завалили все магазины огромными тиражами. Но книги оказались унылым и серым идеологическим продуктом и вскоре, еще до ухода Брежнева, были забыты.

Прецедентным может быть не только текст, но и слово, на основе которого создавалось немало текстов, – например, слово «Октябрь» как эвфемизм революции. Революция рассказывалась повсюду – в газетах, листовках и брошюрах самопровозглашенными революционерами всех мастей. Ее можно было услышать в повседневных и официальных речах, на городских улицах, на фабриках и заводах, в агитпоездах, которые развозили ее по всей стране. Она рассказывалась в исторических книгах, школьных учебниках и детских книжках. Она рассказывалась в архивах, музеях и библиотеках, занятых сохранением ее материальных следов. Она рассказывалась на «красных» похоронах, процессиях и фестивалях. Она рассказывалась в фотографиях, которыми скоро начали заполняться обложки и страницы журналов, и в фильмах, заполнивших киноэкраны страны. Через неуклонное восхождение по ступеням «свидетельств» Октябрь, наконец, превратился в событие инициации Советского Союза. Через ритуализированные представления, в частности, по случаю празднования годовщин, Октябрь стал ритуалом Советского государства, неприкосновенным и вечным манифестом и клятвой верности (3, 10–12).

Рассказ об Октябрьской революции, считает Фр. Корни, был основным языком, внутри которого бывшие граждане царской империи могли артикулировать и осознавать себя членами нового, коммунистического общества, общества, которое предоставило своим гражданам радикально трансформированный политический и лингвистический ландшафт. Октябрьская революция могла осмысливаться только изнутри этого ландшафта, определяемого не географически, но концептуально. Вне его Октябрь существовал не как революция, а только как переворот. Но чтобы слово «Октябрь» стало кодовым словом для создания прецедентных текстов, нужно было провести большую работу. Прошло очень много лет, пока Октябрьская революция стала всенародным праздником. Превращение этого языкового сумбура в отредактированный и расписанный по ролям сценарий для заучивания, этой разноголосицы – в хор, поставленными головами исполняющий кантату «Октябрь», было долгим процессом. Его осуществляли не только участники революции, но и художники, писатели, кинорежиссеры.

В этом процессе постепенно и неуклонно стирается грань между «высшей» и «низшей» культурой. Стиль литераторов из культурной элиты и литераторов пролетарских сближается. Вырабатывается общий язык как основа взаимопонимания. Писатели могут презирать «сплошную массу», которая ценит только штампы и требует готовых формул. Однако они сами производят эти формулы.

В русской культуре искусство и литература всегда играли очень существенную роль, влияли на все сферы жизни, литературные герои служили образцом поведения, эстетические идеалы отождествлялись с идеалами политическими и даже экономическими. Ю.М. Лотман писал о конце XVII – начале XIX в. в России, что в ту эпоху можно было найти немало примеров того, как люди строили свое личное поведение, бытовую речь, в конечном счете, свою жизненную судьбу по литературным и театральным образцам (4, 183).

Литература создавала шкалу ценностей, по которой судилась эпоха. Гипертрофированная значимость ее иногда выглядела абсурдной, нелепой, но, тем не менее, всегда имела место: по литературе судили о действительности, в ней видели высший суд. И. Бунин писал в своем дневнике в 1918 г., что литературный подход к жизни отравил нас: всю громадную и разнообразную жизнь России последнего столетия разбили на десятилетия и каждое определили его литературным героем: Чацким, Онегиным, Печориным, Базаровым. Все это было, с его точки зрения, делом совершенно нелепым, ибо героям этим было 18–20 лет.

Можно сказать, что сама Россия была литературным произведением, скорее неким литературным мифом, например, «птицей-тройкой, перед которой в страхе расступаются другие страны и народы». Наверное, ни в одной стране не было такого совпадения и даже перемешивания текста и реальности, при котором было не всегда ясно, где реальность, а где текст. С еще большей силой такое перемешивание продолжалось и в XX в.: опять создавались литературные мифы, различные буревестники, корчагины и по ним снова меряли жизнь. Корчагину особенно повезло. Создание мифа его имени, ставшего частью героического мифа советской литературы, было мощным и стремительным. Уже через год после публикации романа мы узнаем о «корчагинском чуде», о беспрецедентной популярности романа (весьма убогого по своим литературным достоинствам, но написанного искренне и страстно) и его главного героя в самой широкой читательской среде. Журналы и газеты цитировали множество писем-исповедей читателей самых разных возрастов и про-

Н.П. Лукаш

фессий, увидевших в герое Н. Островского «образец для подражания», «жизненный пример».

Создавая прецедентные тексты, интеллигенция создавала язык идеологии, который постепенно вытеснял нормальный человеческий язык. Одной из первых идеолого-просветительских акций в Советской России была кампания ликбеза. В ходе этого грандиозного мероприятия, осознаваемого «как фундамент строительства РСФСР», большинству населения страны именно язык идеологии был предложен как естественный литературный язык, вернее – как высшая форма языка, как запечатленное в языке великое будущее. И вместе с этим языком, внутри самого действия узнавания языка содержалось главное идеологическое сообщение. Это похоже на скрытую рекламу: человек смотрит Чапаева, а получает такой заряд ненависти ко всей этой белогвардейской сволочи и такой подъем гордости за свою страну и ее начальников, что постепенно становится совсем другим человеком.

За пределы этого языка, в котором воспитывался с детства, читая «Мать» или «Поднятую целину», а главное, слушая радио и просматривая газеты, выйти очень трудно. «Как бы ни пытались жители идеологической страны иронизировать, шепотом “дистанцироваться” от господствующей идеологии, они всегда знают: принимая внешние правила игры и публичного говорения, люди неизбежно меняются и внутри. Эти внутренние перемены столь серьезны, что отмена внешних условий поддержания идеологического единства вызвала нарушение всех привычных способов общения» (1, 14).

Следующим шагом в реформировании языка было переименование улиц, поселков, городов, отрывавшее жителей от истории, от прошлого. Так, Юзовка стала Сталино, Новокузнецк – Сталинск, Душанбе – Сталинабад, Царицын – Сталинград, Цхинвали – Сталинири. Ленина тоже не обидели. И почти всем вождям досталось минимум по городу.

К «обогащению» языка можно добавить новые советские имена: Вилен, Владлен, Владилен, Виль (Владимир Ильич Ленин), Гертруда (героиня труда), Даздраперма (Да здравствует первое мая), Ушосдор (управление шоссейных дорог), Заклемена (вставай проклятьем клейменный), Сталина, Лагшмивара (лагерь Шмидта в Арктике) и т. д.

В результате, отмечает Г. Гуссейнов, семьдесят лет возводили социалистический Вавилон и добились вавилонского смешения языков – обиходного с «феней» и подростковым сленгом, художественного с чиновно-заседательским. А за этой пестротой

и смешением – наш, фирменный, уклад сознания, проутюженный пропагандой.

Потом целые поколения, особенно люди, брошенные из деревни в город, усваивали только официальный, идеологический язык. Подобно тому, как карьеру в Риме мог сделать только тот, кто знал латынь, так и эта «идеологическая латынь» была средством спасения для людей, возможностью сделать карьеру или просто удержаться на плаву (5). У Платонова в «Котловане» Козлов читал книги и запоминал слова, тезисы, строфы песни и сделал карьеру, стал профсоюзным деятелем, так как знал государственный язык.

Еще до сих пор встречается много людей, особенно среди бывших партийных начальников, с какой-то странной речью, странным выговором: полуграмотным, полуискусственным. (Как у Чуковского: «Девочка! Ты по какому вопросу плачешь?») Это либо сами выходцы из крестьянской или ремесленной среды, либо их потомки. Логично предположить, что когда-то, не очень давно, такая речь была отличительным признаком «своего» человека (6).

Можно сказать, что в тоталитарном обществе все люди находятся в концентрационном лагере языка. Со временем становится невозможным высказать освободительные идеи – слов таких нет. Все слова, употребляемые в политической риторике – мертвые, обесцененные, стершиеся от частого употребления.

Идеология советского типа, распространяемая на все общество, с неизбежностью создает на основе естественного языка сильно сокращенную версию-манипулятор, словесное орудие, пригодное для употребления на всех уровнях языковой компетенции. Чем выше уровень владения естественным языком, тем больше цинизма требуется от носителя языка для следования идеологии. Поэтому словесное орудие идеологии должно быть чрезвычайно простым в употреблении. Оно обязано действовать с одинаковым успехом как на уровне политического лозунга-заклинания, граничащего с бытовым трюизмом, так и на уровне «научной обоснованности» политического или хозяйственного решения. Его цель – позволить носителю языка перепрыгнуть пропасть, отделяющую (реальное) знание от (символической) убежденности.

Мы живем, замечает В. Пелевин, среди слов и того, что можно ими выразить. Словарь любого языка одновременно является полным каталогом доступных восприятию этой культуры феноменов. Когда изменяется лексика, изменяется и наш мир, и наоборот. Но существуют еще «не-слова» – хаотические сочетания

Н.П. Лукаш

букв и звуков, дырявящие своей полной бессмысленностью прежний «психический фон», одновременно замещая его элементы – то же делает с клеткой вирус. Производителям таких «не-слов» важно не «реорганизовать Рабкрин», а «реорганизовать чужую психику», проделав в ней как можно больше брешей (7, 321–322).

Все эти «райсобесы», «райисполкомы», «обкомы», «предрика», «запредрика», «парторги» (даже, говорят, было слово «замкомпорде» – заместитель комиссара по морским делам) буквально давят на психику, вынуждая ее корежиться, подлаживаясь к этой тарабарщине.

«Мы ходим по улицам, со стен которых на нас смотрят “Мосгорсовет”, “Цктбтекстильпром”, “Минсреднетяжмаш”, “Мосгортранс”, французские мокрушники “ЖЭК”, “РЭУ” и “ДЭЗ”, плотоядное “ПЖРО” и пантагрюэлистически-фекальное “РЖУ-РСУ № 9”. А правила всеми этими демонами Цэкака Пээсэс, про которое известно, что он ленинский и может являться народу во время плена ума (“плenums”). Это не какие-то исключения, а просто первое, что вспоминается. Любой может проверить степень распространенности лексической шизофрении, вспомнив названия мест своей работы и учебы (“тех-ни-кум”, “пэтэу”, “МИИГАИК”). И это только эхо лексического Чернобыля первых лет советской власти. Все эти древнетатарско-марсианские термины рожают ощущение какой-то непреклонной нечеловеческой силы – ничто человеческое не может так называться. Это, если вспомнить гаитянскую терминологию, “лексический удар”, настигающий любого, кто хоть изредка поднимает взгляд на разноцветные вывески советских учреждений, впрочем, демонические имена смотрят на нас и с крышек люков под ногами» (7, 322–323).

Можно сделать вывод, что язык – это власть. И мы постоянно сталкиваемся в нашей советской истории с феноменом завороченности языком идеологии. Язык – это оружие, причем главное оружие. А. Синявский писал по поводу этой завороченности: «большевик» для немудреного человека – значит «больше», а чем больше, тем лучше, «советский» – светлый, свой, свойский. «Этим пропагандистским идеальным неологизмам принадлежит заслуга в завоевании страны, во всяком случае, куда больше чем пашке Буденного. Напрямую из слова вытекают те последствия, которые делают советского человека исключительным событием XX века. Прежде всего, это установка на коллективизм и превосходство духовного над материальным» (8, 297).

Логократия – власть языка, обладает чудовищной силой, сопротивляться которой очень трудно. Происходит подмена слова, подмена значения, подмена реальности. И эту власть сознает и широко использует любой тоталитарный режим. «Трудовой фронт», «битва за урожай» – эти слова Троцкого приняли на вооружение и нацисты.

Советское общество называют обществом идей. Но оно было, скорее, обществом слов и игры в слова. Однако порядок слов все воспринимали серьезно. Показатель лояльности – умение говорить на идеологическом языке. Лоялен тот, кто принимает предлагаемую языковую игру и работает на ее воспроизводство. В СССР язык «Краткого курса истории ВКП(б)» был тем же, что в статусных обществах язык высших классов. Или то же, что литературный язык для того, кто раньше говорил на диалекте.

Умение играть в новые словесные игры, следовать правилам знаково-символического обмена, овладение техниками писания и чтения и стремление вписаться в общество шли рядом. Если ты хотел не только выжить, но и «вписаться», надо было овладеть языком власти. «Порядок слов и порядок вещей воспринимаются сугубо серьезно. Личные признаки оказываются вытесненными в пользу господствующей формы. Обычная речь – в пользу языка официальной идеологии. Происходит не просто слияние с ролью, но добровольная отдача себя под эгиду “антииндивидуалистического” принципа, подчинение коллективному и деперсонифицированному порядку, сверхчеловеческому принципу. Партия предлагала коды для расшифровки личного опыта, средства для определения смысла этого опыта. Герой наш самоосвящался через партию, а потому охотно использовал эти коды. Он определял собственную идентичность через признанные представления о себе самом. Между нашим героем и партией можно поставить знак равенства. И партия, и советское общество не могли бы существовать, если бы такие, как наш герой, не воспроизводили их своей жизнью. Роль таких людей в изобретении советского общества незаменима» (2, 274).

Сам способ употребления идеологической речи в контексте повседневной коммуникации свидетельствует о согласии нашего героя с требованиями общества. Надо было заново конструировать свою идентичность. Нужно было заново создавать защитный *кокон*, который мог бы помочь преодолеть превратности повседневной жизни. Отсюда – огромная роль «готовых» ответов, предлагаемых властью.

Упрощение языка привело, как полагают многие лингвисты, не просто к тому, что язык оказался «обворован», но он оказался

Н.П. Лукаш

мертв и способен породить только мертвечину. Слова утратили достоверность и энергию. Культурные символы убиты «большим стилем» тоталитаризма, и кажется невероятным, что современными словами еще можно оперировать, возводить на этих сваях какие-то художественные конструкции.

Возможно ли освобождение из концентрационного лагеря языка, который выстроила идеология? Свобода (в том числе свобода от языкового плена) начинает брезжить тогда, когда восстанавливается разорванная цепь повседневности. Когда человек перестает отрекаться от себя самого, каким он был раньше, от семьи, от предков. Именно тогда происходит преобразование, в результате которого он получил свою награду – человеческий язык, на котором можно высказать простые и необходимые вещи: говорить о любви, смерти, надеждах на будущее и страхе перед неизвестным.

Литература и примечания

1. *Гуссейнов Г. Д.* С.П. Советские идеологиемы в русском дискурсе 1990-х. М., 2004.
2. См.: *Козлова Н.Н.* Советские люди. Сцены из истории. М., 2005.
3. См.: *Corney F.C.* Telling October: Memory and the making of the Bolshvik Revolution. Ithaca; London: Cornell University Press, 2004.
4. *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
5. «В 1990-е годы многим все больше кажется, что на наших глазах исполняется знаменитое пророчество Владислава Ходасевича о русском языке, – о том, который был “живой как жизнь” (Гоголь), “великим и могучим” (Тургенев), и вот – “сделается мертвым, как латынь”» (*Гуссейнов Г.* Указ. соч. С. 9).
6. Очень ярким примером является речь бывшего партийного начальника В. Черномырдина. Хотя надо признать, что некоторые его перлы весьма любопытны. Интересно также послушать выступления бывших вождей, снятые кинохроникой тех лет: Кирова, Маленкова, Калинина, Хрущева и др. Такое впечатление, что это или абсолютно неграмотные, или не русские люди.
7. См.: *Пелевин В.* Зомбификация. Опыт сравнительной антропологии // Relix: Избранные произведения. М.: ЭКМО, 2005.
8. *Вайль П., Генис А.* 60-е. Мир советского человека. М.: НЛЮ, 2001.

А.С. Заворуева

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ
И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ
ФЕНОМЕНОВ ТРЕВОГИ И СТРАХА
(от Фрейда до Мадди)

Люди будут издыхать от страха
и ожидания бедствий, грядущих
на вселенную.

Лк 21:26

Тревога и страх стали в XX в. базовыми эмоциями, переживаемыми человеком. Это социальная болезнь современного общества, пленяющая человека, отравляющая его существование. Средства для ее излечения занимают первые места в рейтингах продаж по всему миру. Именно поэтому число публикаций и научных работ, исследующих феномены тревоги и страха, повсеместно растет.

Психиатры полагают, что тревога, «вызванная осознанием сегодняшних проблем, отказом от базисных духовных ценностей и быстротой социальных изменений, пронизывает едва ли не все стороны нашей жизни»¹.

Согласно общепринятому определению, тревога – это эмоциональное состояние человека, сопровождающееся чувством неопределенной опасности. Развитию тревоги может способствовать нестабильность жизни, нарушение привычного хода событий. Реакцией на появления тревоги может стать усиление активности у одного человека или заторможенность у другого, при этом почти всегда она бывает неадекватна. По степени выраженности тревоги специалисты отличают норму от болезни, патологии. В патологическом состоянии тревоге может сопутствовать постоянное ожидание беды, отравляющее жизнь в каждый ее момент. Реакция и проявление тревоги многообразны: у кого-то она проявляется в виде отдельных фобий (социальных фобий, агорафобии, клаустрофобии), а кто-то начинает страшиться жить, нигде и никогда не чувствует себя в безопасности. Тревога сопровождает многие психические болезни, а часто становится и причиной их возникновения. Во многом именно поэтому человек страшится тревоги и готов «излечиться» от нее любым предложенным способом. Существуют множество психологических методов избавления от тревожности, немало медикаментозных и физиологических, предложенных психиатрией и психотерапией,

А.С. Заворуева

но современный человек в основном предпочитает обращаться к ним в крайних случаях, когда тревога делает невыносимым все существование и подталкивает, например, к суициду.

В нашу задачу не входит развернутый психиатрический анализ тревоги, поэтому перейдем к отношению между тревогой и страхом.

Одни исследователи ставят знак равенства между тревогой и страхом, другие полагают, что эти феномены различаются только количественно. Например, психотерапевт М. Литвак определяет тревогу как эмоцию, возникающую при общей оценке ситуации как неблагоприятной. В страх же тревога переходит, согласно его мнению, в том случае, если источник тревоги не удастся ликвидировать. Иными словами, страх является результатом тревоги и ее осознания. А. Гусова также определяет феномены тревоги и страха как степени тяжести одного тревожного состояния, которые различаются в основном по временным показателям: тревога – это кратковременное расстройство, продолжающееся несколько часов, а страх может длиться и дни, и недели².

Страх в наше время является, вероятно, одной из самых распространенных человеческих эмоций. В каких-то случаях он может принести пользу человеку, но зачастую он грозит опасностями, вплоть до распада личности. Проявления страха многовариантны, при этом, как правило, страх тесно переплетен с другими эмоциями, например, с гневом или влечением.

В этой связи представляют интерес исследования феномена страха выдающегося российского физиолога И.П. Павлова, интерпретировавшего страх как естественный рефлекс с пассивно-оборонительной реакцией и слабым торможением коры больших полушарий мозга. Павлов отмечает, что поскольку в основе страха лежит инстинкт самосохранения, он является защитной реакцией организма, и при нем обнаруживаются определенные изменения высшей нервной деятельности, что отражается на частоте пульса, дыхании, артериальном давлении, интенсивности выделения желудочного сока и т. д. В целом можно сказать, что страх является ответом организма на угрозу, «которая располагается в пространстве и к которой, по крайней мере теоретически, можно приспособиться»³, в отличие от тревоги, которой человек не может противостоять.

Изначально страх возник как защитный механизм организма первобытного человека от различных опасностей. Но вместе с трансформацией среды обитания трансформировался и страх. Техногенная цивилизация извратила адекватность реакции страха – она стала зачастую неадекватной обстоятельствам. Если

первобытный человек приспосабливался к миру, то человек техногенной цивилизации подчинил действительность своим потребностям. Он поместил себя в созданный им же искусственный мир, сквозь который только и может он познавать себя и окружающую его действительность. И к концу XX в. человек стал осознавать, что этот искусственный мир и техника могут уничтожить сами себя и человека вместе с собой. А настойчивая реклама всевозможных причин «конца света» только усугубляют бесконечную тревогу современного человека.

Страх вызывал у первобытного человека определенные реакции, которые, в первую очередь, способствовали улучшению кровоснабжения мышц и активизации энергетических возможностей организма, – что составляет первое положительное значение страха для человека. Второй положительный момент страха – запоминание опасности, чему уделил большое внимание в своих работах известный российский философ, психолог и педагог П.П. Блонский («Память и мышление»; «Развитие мышления школьников», 1935 г.).

Громадный вклад в психологическое исследование природы тревоги и страха внес З. Фрейд. Его идеи дали мощный толчок к развитию как данной проблемы, так и психологии в целом. Любопытно, что взгляды Фрейда на тревогу и страх во многом схожи со взглядами Кьеркегора. Особенно это сходство заметно в разделении понятий тревоги и страха. В своих лекциях по психоанализу Фрейд определяет два вида страха – Angst, который «относится к состоянию и не выражает внимания к объекту»⁴, и Furcht, который «указывает как раз на объект»⁵. Напомним, что Кьеркегор представлял страх как реакцию на определенную опасность, а тревогу – на неопределенную, непонятную опасность. Именно он разделил Angst как неопределенный, безотчетный страх, присущий только человеку, и Furcht как обычный «эмпирический» страх перед определенным объектом.

Фрейд считал тревогу и страх важнейшими элементами психической жизни человека, размышлял над их природой, смыслом, несколько раз уточнял и изменял свою концепцию. Одним из важнейших моментов теории тревоги Фрейда является ее разделение на «нормальную», невротическую и моральную. Нормальная тревога, выражаясь в рациональном ответе на реальную опасность, является инстинктом самосохранения человека. Объект невротической тревоги неопределяем и неизвестен, он заключается во внутренней, а не во внешней опасности, которая сознательно не признается. Разделение на «нормальную» и невротическую тревогу условно, поскольку при невротической

тревоге человек всегда стремится облегчить свое состояние при помощи «объективизирования» тревоги. Другими словами, человек ищет любой объект для того, чтобы преобразовать невротическую тревогу в нормальный страх, так как его побороть намного легче, чем необъяснимую тревогу. Таким образом, мы видим, что Фрейд обратил внимание на непереносимость экзистенциальной тревоги и на естественное стремление человека превратить ее в страх. Третий вид тревоги, по Фрейду, моральная тревога, соединение нормальной и невротической – это тревога совести, которая появляется при восприятии Эго опасности, идущей от Супер – Эго.

Дальнейшее развитие некоторые идеи Фрейда получили в работах Карен Хорни, внесшей много нового в понятие тревоги и страха в психологии. Она вводит понятие «базальной тревожности»: это «чувство собственной незначительности, беспомощности, покинутости, подверженности опасности, нахождения в мире, который открыт обидам, обману, нападкам, оскорблениям, предательству, зависти»⁶. Базальная тревожность присуща в разной степени каждому человеку, является нормой в том смысле, что она типична для человека нашей культуры. Хорни отмечает, что чувство тревоги и беспокойства, неуверенности в будущем и психической неустойчивости свойственно человеку XX в., что совершенно справедливо и для XIX в. Тревога охватывает все сферы жизни общества в целом и человека в отдельности – это и есть суть «базальной тревожности». Поэтому не удивительно, что все больше людей подвержены неврозам. Хорни приходит к неутешительному выводу, понятному уже по названию работы «Невротическая личность нашего времени»⁷: Неврозы становятся типичным явлением современности.

Указывая на сходство понятий тревоги и страха, Хорни выделяет и различия между ними. Они подобны тем, что проводились Фрейдом: если страх является «реакцией, соответствующей наличной опасности»⁸, то тревога – «несоразмерной реакцией на опасность или даже реакцией на воображаемую опасность»⁹. Оба феномена являются соответствующими реакциями на опасность, но если при страхе она объективна, то при тревоге – субъективна, скрыта. «Иначе говоря, интенсивность тревоги пропорциональна тому смыслу, который для данного человека имеет данная ситуация. Причины же тревоги, в сущности, ему неизвестны»¹⁰.

Хорни классифицирует существующие в современной западной культуре способы избежать тревоги: рационализация; отрицание; наркомания; бегство от мыслей, чувств и ситуаций,

провоцирующих появление тревоги. Рассмотрим подробнее каждый из способов.

1. Рационализация тревоги означает превращение ее в рациональный страх. Этот способ является «наилучшим способом оправдания своего уклонения от ответственности»¹¹. Таким образом, Хорни, вслед за Кьеркегором и экзистенциалистами, связывает тревогу с чувством ответственности человека за свое бытие. Человек, полностью осознающий свою ответственность, не пытающийся уклониться от ее бремени, не станет избегать тревоги. Человек, не готовый к подобной ответственности и сопровождающей ее тревоге, в то же время не готов признать и свою слабость. В такой ситуации и вступает в силу способ рационализации тревоги. Человек отрицает существование тревоги, превращает ее в любой рациональный страх, что дает ему возможность не чувствовать себя беспомощным, создавать иллюзию активности. «Вместо того чтобы увидеть и признать необходимость что-то изменить в себе, [человек] может продолжать переносить ответственность на внешний мир и, таким образом, уходить от осознания своих собственных мотивов. Конечно, за эти сиюминутные преимущества приходится расплачиваться тем, что [человек] никогда не избавится от своих тревог и огорчений»¹².

2. Отрицание существования тревоги, т. е. устранение из сознания. Этот способ заключается в игнорировании неприятных проявлений тревоги: дрожи, тошноты, потливости и т. д. При этом, естественно, сама тревога не устраняется. Метод отрицания опасен тем, что в большинстве случаев он приводит к появлению неврозов.

3. Принятие наркотиков или алкоголя, как в прямом, так и в переносном смысле. Человек может пытаться подавить чувство тревоги разными способами: «уходом» в любую деятельность, работу, в слишком продолжительный сон, чрезмерную сексуальную активность и т. п. Очевиден и навязчивый характер такого поведения.

4. Бегство от мыслей, чувств, ситуаций, провоцирующих появление тревоги, и независимо от того, является ли оно сознательным или бессознательным. Так, человек, боящийся летать на самолетах, будет избегать именно полетов, притом делает это совершенно осознанно. Но у него есть и другая возможность уклониться от пугающих его полетов на самолете. Он может убедить себя в том, что ему просто не надо летать, что на поезде ездить комфортнее. А те места, куда можно добраться только на самолете, такой человек будет считать не заслуживающими посещения.

Подведя итог, следует отметить, что Хорни привнесла важную черту в исследование феноменов тревоги и страха, которую после нее развивали многие психологи и философы: зависимость тревоги, ее форм и интенсивности от современной человеку культуры. Другими словами, человек вынужден считаться, уживаться и по возможности бороться с навязываемыми ему извне страхами.

Подробно рассматривает феномен страха и его место в жизни человека А. Кемпински в своей работе «Экзистенциальная психиатрия», предваряя свое исследование следующим замечанием: «Страх в мире человеческих переживаний – явление столь распространенное и имеет столько разных оттенков, что трудно решиться не только на попытку его объяснения, но даже его рациональной классификации»¹³. Кемпински определяет страх как естественное чувство, помогающее отдалиться от негативного объекта окружающего мира. На поведение человека, по его мнению, влияют два вида сигналов, один из которых вызывает положительные эмоции, способствующие сближению, другой – негативные, отталкивающие: «Богатство форм поведения в животном, а также человеческом мире можно определить схематически посредством двух двигательных векторов: “к” и “от” окружающего мира... Субъективным коррелятом движения “к” окружающему миру являются позитивные чувства, переживаемые человеком, как любовь, дружба, симпатия и т. д., а противоположного направления – негативные чувства, как страх, ненависть, враждебность, презрение и т. п.»¹⁴. Человек на протяжении всей жизни вынужден сталкиваться с обоими видами сигналов, поскольку, как объясняет Кемпински, сущностью контактов с окружающим миром «является диалектика жизни и смерти»¹⁵. Поэтому каждый человек, исходя из своих способностей и возможностей, волен сам выбирать способ реакции на страх. Одной из наиболее распространенных реакций является бегство от реальности, т. е. от страха, нежелание его осмыслить и возобладать над ним.

Кемпински классифицирует страх на четыре группы: биологический страх, социальный, моральный и дезинтеграционный, в зависимости от причины, его вызывающей.

1. Биологический страх. Причиной его возникновения является угроза жизни, которая может исходить из:

– окружающего мира, при этом угроза ясно осознается человеком, и возникает страх;

– изнутри, когда причина неизвестна, угроза осознается неопределенно, и возникает тревога.

2. Социальный страх. Причина его возникновения – угроза социальной жизни человека. Человек, в силу своей зависимости от окружающих его людей, от их мнения, «не может жить и развиваться без других людей и без их культурного наследия. Под их влиянием он моделирует свою основную ориентацию в окружающем мире и связанные с ней основные эмоциональные установки. От них он перенимает большинство готовых форм взаимодействия с окружением. Окружающий мир является для него прежде всего миром людей. Следовательно, понятно, что исключение из социального мира, социальная смерть равняется для человека биологической смерти»¹⁶.

3. Моральный страх. Причины его кроются внутри человека: если осуждение и неприятие общества является причиной социального страха, то в данном случае причина в осуждении самим собой, своей совестью. Такое осуждение вызывает более сильный страх, с ним труднее совладать, поскольку совладать надо с самим собой.

4. Дезинтеграционный страх. Проявляется при изменении структуры усвоения информации, т. е. в тот момент, когда человек обнаруживает информацию, ранее неизвестную, чуждую его мировосприятию.

Характерно также то, что Кемпински относит страх к основным причинам и симптомам неврозов. В связи с тем что страх занимает все большее место в психической жизни человека, он все чаще выходит за рамки нормального, превращая человека в невротика.

Анализ материалов свидетельствует о том, что, вероятно, наибольший вклад в психологии XX в. в понимание феноменов тревоги и страха, их места и роли в жизни человека внесли Виктор Франкл и Сальваторе Мадди, предложившие свои оригинальные теории «логотерапии», «парадоксальной интенции» и «экзистенциального выбора».

Франкл, как действующий психолог, разработал метод парадоксальной интенции и логотерапии для того, чтобы избавлять людей от тревоги, страхов и душевных проблем, связанных с утратой смысла жизни.

Впервые Франкл применил метод парадоксальной интенции при лечении своего пациента, чья жизнь была отравлена постоянным страхом инфаркта, хотя сердце его было совершенно здорово. Франкл концентрировал внимание пациента на этом страхе, заставляя его думать только о нем, настаивая на том, чтобы инфаркт наступил прямо у Франкла в кабинете. И чем больше он настаивал на этом, тем меньше оставалось тревоги: она

трансформировалась сначала в ярость, а потом в здоровый смех пациента над собой. В этом и заключается метод парадоксальной интенции: человек избавляется от рефлекса навязчивого состояния и реакции. Когда человеку удастся «заменить» свой страх посредством парадоксального его усиления, он дистанцируется от него, учится смотреть своим страхам в лицо.

Таким образом, человек должен идти навстречу своему страху, должен усилить его до предела. Метод Франкла позволяет довольно успешно бороться со страхами и фобиями, но экзистенциальная тревога ему не поддается, поскольку у нее нет объекта, нечего усилить, не с чем бороться, кроме своего бытия. Если человек страдает не от конкретных страхов, у которых выражен объект, но от экзистенциальной тревоги, если он осознал ее и готов нести ответственность за свое бытие, ему поможет метод логотерапии, разработанный Франклом. Логотерапия – это способ преодоления тревог и обретения смысла жизни, вернее, благодаря обретению смысла.

Франкл предложил свой метод именно в то время, когда впервые стали говорить о «веке тревоги», когда и психологи, и философы обратили внимание на массовый синдром потери смысла жизни, выразившийся в разных формах – от депрессии и наркомании до болезней и суицида. Создавая свой метод, Франкл исходил из убеждения, что смысл жизни, обретение ответственности за себя и за других помогает выжить в любых ситуациях, прожить жизнь с достоинством. Поиск своей индивидуальности, своих ответов на разные вопросы, своего места в жизни является неотъемлемой потребностью человека. Безусловно, все это требует определенных качеств и усилий со стороны самого человека – это и ответственность, и принятие тревоги, и желание искать самого себя. Человек, способный на все это, развивает свою душу, сердце и ум, становится индивидуальностью. Те же, кто предпочитают променять себя, со своей ответственностью и тревогой, на спокойствие, ввергают себя в «экзистенциальный вакуум», отсутствие смысла, пассивность и апатию.

Поскольку Франкл считает такой способ существования неприемлемым для человека, он предлагает метод поиска и обретения смысла, основанный на ответственности человека не только за себя, но и за других. Согласно его мнению, именно забота о других способна внести смысл в существование человека, заставить его ощутить свою индивидуальность и ответственность. Но найти смысл мало, еще важнее его удержать, бороться за него, что гораздо труднее.

Будучи представителем экзистенциальной психологии, Франкл не обошел стороной в своих исследованиях понятия свободы, неотъемлемого от философии экзистенциализма. Проводя различие вместе со многими мыслителями между негативной и позитивной свободой, он рассматривает последнюю как признак человека, мужественно принявшего тревогу бытия и ответственность выбора. Экзистенциальный выбор позитивной свободы в его психологических аспектах основательно исследован Ирвином Ялом, Дж. Бьюдженталем, Ролло Мэйем, Сальваторе Мадди.

Мадди в своей теории экзистенциального выбора предложил объяснение типов человеческого существования и место тревоги в нем. Экзистенциальный выбор заключается в том, что человек, делая выбор, всегда делает выбор между будущим и прошлым. Выбирая будущее, человек выбирает свободу, но вместе с тем и тревогу, в силу неизвестности будущего. Столкнувшись с тревогой, человек опять может выбирать – отказаться от нее и от свободы в пользу спокойствия или принять их. Выбрав прошлое, неизменчивость, человек получает чувство вины за неиспользованные возможности. Таким образом, у человека всегда есть выбор между тревогой и виной. Прошлое означает остановку роста личности, отсутствие возможностей, но и стабильность, перекладывание ответственности на других; будущее – тревогу, полную ответственность, но и развитие личности, различные возможности.

Мадди продолжает исследовать проблему смысла, включая ее в свою теорию экзистенциального выбора. Человек, выбравший прошлое, утрачивает смысл, заболевает «экзистенциальным неврозом». Жизнь такого человека становится скучна, пассивна, полностью лишена индивидуальности. Мы видим, что Мадди описывает уже знакомую нам «невротическую личность нашего времени» (Хорни К.), неспособную формировать свое собственное мнение по какому-либо поводу, во всем идущую на поводу общественного мнения и принятых в обществе стереотипов.

Мадди исследует три стадии «экзистенциального невроза»:

1) фанатизм, выражающийся в потребности постоянного действия, не оставляющего времени на размышления (соответствует наркомании у Хорни – способу избегания тревоги);

2) нигилизм, выражающийся в агрессивном отношении ко всему, претендующему на смысл (сходен с четвертым способом избегания тревоги по Хорни – избеганию мыслей, чувств, ситуаций, провоцирующих появление тревоги);

3) полная утрата какого бы то ни было смысла жизни.

Для более полного понимания типа человека, подверженно-го «экзистенциальному неврозу», Мадди вводит два типа развития личности человека в зависимости от потребностей, доминирующих в его жизни. Потребности подразделяются Мадди на три группы: биологические, социальные и психологические. Отметим, что первые две группы потребностей были предложены и исследованы многими психологами; третья же группа – психологическая – до Мадди не включалась в потребности человека.

Итак, первый тип личности, который Мадди называет конформистским, – человек живет только биологическим и социальными потребностями. Такой человек существует для удовлетворения своих биологических и социальных нужд, воспринимает себя и выстраивает линию поведения только как человек биологический и социальный.

При втором типе личности, индивидуалистском, для человека главное – его психологические потребности, которые и влияют на поведение человека. Он выходит за рамки биологических нужд и навязываемых социальных ролей, для него важно удовлетворить потребности в собственном суждении, воображении и символизации. Такой человек способен сам выстраивать картину мира, опираясь на свои суждения и мнения; различные обстоятельства и факты складываются у него в единую картину, причины и следствия выстраиваются во временной перспективе. Индивидуалист сам отвечает за свое будущее, за свое бытие и видение мира. И, в отличие от конформиста, верит и сообразуется с самим собой, а не с навязанными извне шаблонами.

Итак, подведя итог всему вышесказанному, отметим ключевые моменты:

1. Жизнь каждого человека изначально наполнена тревогой. Тревога является неотъемлемой частью человеческого бытия. Она непосредственно связана с ответственностью человека за свое бытие.

2. Каждый человек вправе принять тревогу либо отречься от нее. При этом, избегая тревоги, человек лишается своей индивидуальности, перекладывает ответственность за свое существование на других.

3. Существует множество способов избавления от тревоги, как сознательных, так и неосознаваемых, каждый из которых ведет либо к полному слиянию с массой, либо к возникновению неврозов, либо и к тому, и к другому вместе взятым.

4. Самым распространенным способом ухода от тревоги и ответственности в наше время является превращение тревоги в конкретные страхи. Этот способ описывали большинство зани-

мавшихся проблемой тревоги философов и психологов. Поэтому нет ничего удивительного в том, что многие стали пользоваться этим способом в своих собственных целях, наживаясь на естественном стремлении людей уменьшить свою тревогу.

В заключение отметим особо важный аспект темы страха и тревоги в жизни современного общества, придающий этой комплексной, междисциплинарной проблеме остроактуальный смысл и характер. При осмыслении и изучении самых различных попыток эксплуатации этих состояний, и, следовательно, усилий по искусственному поддержанию их сравнительно высокого уровня в интересах разнообразных экстремистских и деструктивных политических и общественных движений, следует принимать во внимание, что, в свою очередь, эти состояния являются питательной почвой, содействующей произрастанию экстремизма, включая в него и такую его разновидность, как терроризм.

Примечания

- 1 *Щербатых Ю.В.* Физиология и психология страха // *Природа*. 2000. № 5. С. 61–67.
- 2 См.: *Щербатых Ю.В., Ивлева Е.И.* Психофизиологические и клинические аспекты страха, тревоги и фобий // *Истоки*. Воронеж, 1998. С. 73.
- 3 *Мэй Р.* Проблема тревоги / Пер. с англ. А.Г. Гладкова. М.: Изд-во ЭКСМО – Пресс, 2001. С. 224.
- 4 *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. Двадцать пятая лекция. Страх. М., 1990. <http://azps.ru/hrest/15/2353928.html>
- 5 Там же.
- 6 *Хорни К.* Самоанализ / Пер. с англ. под ред. А. Боковикова. М.: Изд-во ЭКСМО – Пресс, 2002. 448 с. С. 303.
- 7 Там же. С. 237–446.
- 8 Там же. С. 264.
- 9 Там же.
- 10 Там же. С. 265.
- 11 Там же. С. 268.
- 12 Там же. С. 269.
- 13 *Кемпински А.* Экзистенциальная психиатрия. М., 1998. С. 123.
- 14 Там же. С. 124.
- 15 Там же. С. 126.
- 16 Там же. С. 129.

М.А. Пылаев

К ПЕРВОНАЧАЛАМ ЗАПАДНОЙ ТЕОЛОГИИ В XX в. (Попытка понимания)

Христианство имеет учительство в логической форме, которое мы называем «теологией», но это не более как ветвь учительства в его целостности. Отсекать ее – тяжкое заблуждение; отдавать ей исключительное предпочтение – глупость; полагать в ней небесный дар, приуроченный к какой-либо должности, – ересь, ибо тем самым создается новое, небывалое таинство – таинство рационализма.

А.С. Хомяков. Сочинения в 2-х т. Т. 2. С. 51.

Архитектонически единая, несмотря на разные акценты, западная теология XX века, тематизированная прежде всего в проектах К. Барта, П. Тиллиха и К. Ранера, состоялась в числе прочих благодаря двум теологическим предпосылкам: попытке, осуществленной в эпоху схоластики (уже у Петра Абеляра)¹, концептуализировать теологию в качестве дедуктивной науки и богословской программе Ф. Шлейермахера, нацеленной на строгое коррелирование христианской догматики с чувством абсолютной зависимости².

В любом случае, на наш взгляд, преемственность между нововременной западной теологией, включая теологию в XX в., и патристическим стилем богословствования была нарушена. Системы богословской мысли отцов церкви не предполагали как исключительность и самодостаточность субъективно-антропологических предпосылок теологии, так и возможность ее объективации в качестве дедуктивной науки.

Затруднительно расценивать патристическое богословие в качестве ответвления в метафизике (как полагали многие мыслители от А. Гарнака³ и до М. Хайдеггера) или, наоборот, в виде бесконечного комментирования Откровения (как считал М.К. Петров⁴). Гармония, достигнутая в догматическом творчестве отцов церкви, была предопределена единством еkkлезиастического измерения события Откровения в Писании и Предании, включая Откровение в

образе. Это единство нашло свое воплощение и в символическом космизме и эсхатологизме православного понимания мистической жизни церкви. Так, А. Шмеман отмечает: «...Таинство в православном опыте его, есть откровение, прежде всего, о таинственности самого творения, ибо мир был создан и дан человеку для претворения тварной жизни в причастие жизни Божественной»⁵. Проявилось оно и в том, что, как точно показывает Л. Успенский: «...Иконопись – изначально существующий способ выражения Предания – способ, при помощи которого нам передается Божественное Откровение»⁶. И, наконец, это единство скрепляется тем, что, как пишет А. Хомяков: «Св. Писание есть откровение Божие, свободно понятое разумом Церкви; определения соборов, смысл обрядов, – словом, все догматическое предание есть выражение того же Откровения, понятого одинаково свободно, только под другими формами»⁷.

Деструкция системы мысли патристического богословия, попытки создать иной (помимо догматического) позитивный тип христианского богословия инициировали, с одной стороны, культурно-историческую вариативность в понимании концептуальной природы теологии, а с другой – так и не смогли, на наш взгляд, оправдать существование христианства, включая христианскую теологию, в нововременной культуре.

Трансцендентально-антропологическая теология К. Ранера, возможно, обстоятельнее других направлений католического богословия в XX в. скрепляет в себе научно-схоластическую парадигму и нововременные требования субъективизации христианского богословия.

Трансцендентальная методика, как справедливо полагает Петер Эйхер, включает в себя три ступени: (1) феноменологическую экспликацию, которая отвечает на вопрос о том, почему нечто является очевидным, (2) трансцендентальную редукцию к *gr̄iōg*, открывающую априорные условия познания, и (3) трансцендентальную дедукцию возможной сферы предметов, т. е. дедукцию *a gr̄iōg* субъективной и объективной сторон познания⁸. Однако у Ранера речь идет, скорее, не о трансцендентальной методологии или трансцендентальной философии (однозначные очертания которой нигде и никогда не были определены), или о трансцендентальной философии в трактовке И. Канта, а лишь о трансцендентальной постановке вопроса⁹: (1) как возможно Откровение и (2) каковы должны быть априорные условия в познающем субъекте, способные воспринять Откровение. Как пишет Л. Грубер, трансцендентальная постановка вопроса встречается там, где «...вопрошают об условиях возможности познания определенного предмета в самом познающем субъекте»¹⁰.

Грубер прав в том, что трансцендентальная постановка вопроса может быть отделена от идеализма: трансцендентальный субъект не обязательно является событием абсолютного духа¹¹. Трансцендентальная постановка вопроса сама по себе не обесценивает историю. Именно поэтому возможно соединить трансцендентальную постановку вопроса с историческим и событийным характером сущности человека в качестве необходимого условия слушания Откровения.

Трансцендентальная теология К. Ранера не располагается в русле философии в качестве онтологической коррекции онтического, поскольку, если следовать М. Хайдеггеру, теология говорит о сущем, а философия о бытии (поэтому христианская философия – это «деревянное железо»). Трансцендентальная теология К. Ранера в своих глубинных интенциях ориентирована на Аквината в значительно большей степени, чем на И. Канта или М. Хайдеггера. По всей видимости, К. Ранер следует фундаментальному открытию схоластики: теология с необходимостью имплицитно включает собственное дотеологическое обоснование (не следует только смешивать его с философией).

Трансцендентальная постановка вопроса имплицитно вкраплена в теологизирование Фомы Аквинского. Нельзя не согласиться с Э. Жильсоном в его характеристике томистской теологии, когда он констатирует: «Следовательно, эта наука есть не что иное, как воспринятое человеческим разумением священное Писание, – или, если угодно, не что иное, как божественное откровение, обретающее продолжение благодаря свету разума, который пристально вглядывается в содержание веры и задает себе вопрос об авторитете веры, простираясь до самых ее пределов»¹². В томизме теология не превращается в философию и не имплицитно включает философию. В «Сумму теологии» на «законных» основаниях попадают наряду с *revelatum* также и *revelabile*, необходимые для спасения и продуцируемые исключительно на основании естественного света разума. Суждение К. Фишера о том, что «...в ней (программе «слушания слова» – М. П.) дано единственное дотеологически возможное обоснование теологии»¹³, – звучит слишком категорично. Однако теология К. Ранера – это теология, включающая в себя обоснование собственной возможности. Философскому мышлению не может быть ничего предзадано, включая феномен Откровения. Философия может прийти или не прийти к возможности Откровения и его восприятия субъектом. Факт признания Откровения имеет религиозный, а не философский смысл. Следовательно, несмотря на заверения самого К. Ранера, трансцендентальная теология не тождественна

философии. На наш взгляд, это особый, присущий в большей мере католическому стилю богословствования способ концептуализации теологии, при котором она необходимо имплицитно подразумевает собственное рациональное обоснование (далеко не всегда и не обязательно трансцендентальное).

Метод Ранера не только трансцендентальный, но трансцендентально-антропологический. Мысль Ранера движется между антропологическим редукционизмом либеральной теологии протестантизма и провозглашенным теоцентризмом К. Барта. С одной стороны, теология Ранера – это теология религиозного опыта, но, с другой – это не христологический (концепция анонимного христианина) теоцентризм и объективизм. Во многом прав К. Фишер, когда пишет, что «ранеровская постановка вопроса... феноменологическая и такая же радикальная, как у Хайдеггера: так же как Хайдеггер спрашивает о смысле бытия в свете Da-sein человека вообще, так и Ранер спрашивает о смысле Откровения вообще, об Откровении-Слове, о речи о Боге»¹⁴. Иными словами: из истины бытия открывается истина бытия-вот, а вопрос об истине бытия уже предполагает вопрос о Боге. В этой методологии имплицитно заложена схема томистского богопознания. Ранер анализирует Dasein именно ввиду Откровения Бога. Фундаментальные структуры даны человеку постольку, поскольку он «слушает Слово, следовательно, открыт для Откровения Бога»¹⁵. Таким образом, вопрос о бытии есть одновременно для Ранера вопрос о человеке и Боге. Передача абсолютной тайны является условием возможности познания Откровения Бога. Ранер здесь объединяет «аристотелевскую перспективу с хайдеггеровской»¹⁶, имплицитно отвергая антропоцентризм тематизации религиозного опыта в либеральной теологии протестантизма, Ранер утверждает, что Откровение Бога не может быть выведено из сущности человека или иметь в ней основание. Не исходит он и от тринитарной теологии, ни от христологии в качестве абсолютного, последнего фундамента теологии, ни от Священного Писания (библейзма)¹⁷. Опыт, понимаемый как трансцендентальный опыт, составляет первоначало теологии Ранера. «Мостом» между Откровением и человеческим познанием у него становится понятие «Самовозвещение» Бога (Selbstmitteilung), которое есть не что иное, как сверхъестественный экзистенциал человека. Dasein в преломлении Ранера превращается в событие абсолютного самовозвещения Бога. Трансценденция человека, выступая пространством самовозвещения Бога, аккумулирует трансцендентальное движение духа в познании и свободе, нацеленное на абсолютную тайну. Таким образом,

Откровение возможно через способность слушания Слова. При этом сверхъестественный экзистенциал не дан необходимо с природой. По Ранеру, он свободен и сверхъестественен. Сверхъестественный экзистенциал репрезентирует объективное бытие спасения, стяжание милости Бога, выступая онтологическим источником человеческого призвания. «Итак, Самовозвешение Бога означает то, что сообщенное есть действительно Бог в своем собственном бытии, и что именно (событие) возвешения является постижением и обладанием Богом в непосредственном созерцании и любви»¹⁸, – пишет Ранер. Следуя Хайдеггеру, Ранер совмещает историческое и сверхисторическое с помощью концепции исторического бытия и его событийного присутствия. Бытие в истории и собственном времени дополняют друг друга у Ранера.

Ранер стремится вернуть теологию к ее первоначальному единству мистического и рационального начал путем тематизации богопознания в качестве редукции к тайне, перевода духовный опыт католических святых (в первую очередь практику духовных упражнений) на язык «экзистенциальной онтологии» и «теологической антропологии»¹⁹. Он ориентируется на медитативную (образную, «прелестную» на языке православной аскетики)²⁰ мистику Игнатия Лойолы и Иоанна Креста и схоластическую наукообразную теологию. Игнатианская мистика «Духа в мире» в тематизации Ранера выходит, по мнению Фишера, за пределы нововременного субъект-объектного деления и в еще большей мере за рамки противоположности между духовной трансценденцией и историей²¹. Логика экзистенциального познания Ранера – это логика тайны (или редукции к тайне). Ранер поясняет: «Сердце Иисуса в качестве суммы нашей религии говорит нам: основание нашего присутствия есть тайна»²². Ранер понимает под словом сердце единство присутствия человека до разделения на тело и душу, деятельность и сознание, внешнее и внутреннее²³. Он пишет: «Сердце является той точкой, где человек граничит с тайной Бога. ...Место (т. е. сердце. – М. П.), в котором тайна человека переходит в тайну Бога»²⁴. Ранер называет сердце прасловом, которое обозначает «основание духовной экзистенции человека...»²⁵ Фишер подчеркивает, что сердцу человека поэтому «подходит познание особого, до-рационально-понятийного рода»²⁶.

Трансцендентально-антропологическая методология Ранера наводит на мысль о том, что, например, категориальное Откровение в какой-то мере зависит и определяется трансцендентальным Откровением. Более того, христианская теология в каком-

то смысле «неполноценна» без своей трансцендентальной проекции. В свою очередь, трансцендентальная теология производит «ревизию» традиционных богословских проблем. (В частности, отказ от онтологического противопоставления Бога и мира, заявленного в патристике, или даже «ослабление» классических томистских доказательств бытия Бога.) Насколько права христианская теология, столь сильно доверяя трансцендентальной постановке вопроса? Почему эта постановка вопроса имплицитно присутствует уже у Фомы Аквинского или Николая Кузанского и находится на периферии богословской рефлексии в восточной патристике и неопатристике? Что-то мешает в православном сознании превращению богословия в науку, в наукообразную систему, философию или трансцендентальную теологию. Этому запрету, по-видимому, всегда следует патристическое богословие.

Метод корреляций получил свое распространение не только в протестантской, но и католической теологии в XX в. Так, голландский католический богослов Э. Схиллебекс считает, что «Догматы... являются истинными только во взаимоотношении с вопросами, на которые они отвечают»²⁷. В терминологии П. Тиллиха Э. Схиллебекс скорее акцентирует внимание на человеческой ситуации, чем на вызове Бога, т. е. объективной составляющей ситуации. Стремление добиться «компромисса», гармонии между позициями теоцентризма и антропоцентризма мотивирует внедрение Тиллихом метода корреляции во всех его аспектах. Поэтому не вызывает сомнения, что теологический проект немецкого ученого методологически более близок ранеровскому, чем бартовскому. Как нам кажется, смысл метода корреляции состоит в том, чтобы постулировать равенство объективного и субъективного, временного и вечного, абсолютного и относительного в теологической системе. Тиллих, подобно Ранеру, отталкивается от понятия религиозного опыта. В описании опыта смыкаются языки экзистенциальной философии («ультимативная забота») и феноменологии религии («предельная заинтересованность»). Религиозный опыт в интерпретации Тиллиха есть опыт диалогический, нуминозный (требующий подчинения и участия), тотально захватывающий человеческую экзистенцию (как и у И. Ваха). В целом само понятие «предельной заинтересованности» вполне коррелирует с концепцией И. Ваха о сущности религиозного опыта в качестве «опыта последней реальности». В обоих случаях фундамент религиозного опыта конструируется в перспективе европейской онтологии.

Нельзя не отметить неопределенность метода корреляции в трактовке П. Тиллиха. Он достаточно формален и мало сообщает о содержании сторон в акте корреляции (особенно о событии фактической корреляции). В каком-то смысле любой научный или философский метод следует расценивать в качестве метода корреляции. Но способен ли он вычленивать специфически христианское содержание религиозного опыта? Возможно ли построить с его помощью христианскую теологию?

С одной стороны, метод корреляций релятивизирует тиллиховские первоначала христианской теологии, а именно понятие «нормы» систематического богословия. Он пишет: «Развитие этих норм является историческим процессом... Оно возникает во встрече Церкви с христианской миссией. Нормы систематического богословия, оказавшиеся эффективными в церковной истории, в сущности, не исключают одна другую»²⁸. Но, с другой стороны, имеет место норма современного богословия или, возможно, абсолютная теологическая норма («Новое бытие в Иисусе как Христе, как наша ультимативная забота»²⁹). По Тиллиху: «Библия как таковая никогда не являлась нормой систематического богословия. Нормой был принцип, взятый из Библии во встрече между Библией и Церковью. Именно норма определила каноничность книг»³⁰. Если норма относительна, то и керигма и церковь не абсолютные величины. Если норма меняется, то что мешает упразднению канона Откровения, догматики, Предания в целом? Церковь и ее миссия порождает нормы в истории, но при этом и сама она, и ее жизнь, и керигма определяются этими нормами по мысли протестантского богослова. Как может керигма, идущая из вечности, противоречить себе в конкретной ситуации? Изменения происходят в ситуации, но не в проповеди. Иначе мы исключаем все абсолютное из христианской теологии и возвращаемся к проекту Шлейермахера, с которым в этом аспекте не был согласен Тиллих. Хочется сделать вывод о том, что «Новое бытие в Иисусе как Христе» в качестве ультимативной заботы все-таки играет роль абсолютной нормы (первоначала) для тематизации теологии у немецкого мыслителя. Именно благодаря ей он имеет право говорить о возможности керигмы. Генезис этой нормы обусловлен экзистенциально-феноменологической концептуализацией религиозного опыта.

Принципиальное значение в теологии К. Барта после второго издания «Послания к Римлянам» приобретает идея христологического теоцентризма. Последовательно теоцентрична и теология Николая Кузанского. Из Бога как единства противоположностей, совпадения абсолютного максимума и минимума

познается мир и человек. Однако теоцентризм Кузанца не христологичен. Как возможен христологический теоцентризм? Как возможна христианская теология вне метафизики, истории, человеческой экзистенции (религиозного опыта в целом)? Сам К. Барт подчеркивает: «Она (Догматика. – М. П.) не может быть основана ни на... ортодоксальной вере в авторитет, или на некритической и неизбежно... нехристианской метафизике, ни на субъективно обусловленной иррациональной интуиции»³¹. По Барту, смысл и возможность предмета догматики покоится не на христианской вере, но на Слове Бога. Концепция Слова Бога, первичного по отношению к Писанию (Образу Слова Бога как канона), церкви (образу Слова Бога в качестве проповеди, законной речи о Боге, средстве Слова Бога), Откровению (Иисусу Христу как образу Слова Бога) берет свое начало в тринитарной теологии Барта, понимаемой им в значении неуничтожимости (*unaufhebbar*) субъективности Бога в его Откровении. Первоначалом теологии позднего Барта становится Слово Бога, которое имеет безусловное основание в себе самом и в котором Бог доказывает действительность самого себя. Барт писал: «Мы нашли, что под Словом Бога во всех обстоятельствах понимается речь Бога, акт, субъект которого Бог...»³². Причем, как констатирует В. Панненберг: «...Оно (“праисторическое” событие Откровение, не идентичное с текстом. – М. П.) не может быть познано на почве истории ни как событие, ни как Слово Бога»³³. Мы находим у Барта: «Но Откровение “*revelatio immediata*” – означает (и этим оно отличается как от проповеди, так и от текста) первоначальную, собственную речь Бога без медиума письменного слова, без служения церкви, речь Бога в себе...»³⁴ Словоцентризм теологии швейцарского мыслителя опредмечивается в том, что: «В своем Слове он (Бог. – М. П.) дает свою сущность. В своем Слове он действует. В своем Слове он “существует” для церкви. Его Слово она хочет проповедовать»³⁵. Необходимо понять, чем мотивирован у Барта переход к христологическому словоцентризму. На наш взгляд, он фундирован глубинной, именно позитивной зависимостью теологии автора «Церковной догматики» от деструкции патристического богословия, проведенной в либеральной теологии протестантизма. А. Ритчль отделил идею примирения человека и Бога от концепции искупления и освободил для новой функции»³⁶. Воскресение Христа имеет не большее значение для спасения человека, чем любой другой эпизод его жизни по Ритчлю. В *Dogmengeschichte* в контексте так называемой концепции «эллинизации христианства»³⁷ А. Гарнак «очистил» христологию от сотериологии и космологии, т. е. освободил хри-

стологию от христологии Логоса. Панненберг прав, когда утверждает, что Барт объединяет фундаментальный вопрос о самостоятельности Бога с христологической проблемой, которая включает вопрос о самостоятельности образа Иисуса Христа по отношению к Богу и экзистенциальной человеческой проблематике³⁸. Новый взгляд на конституцию человеческой субъективности оформляется у теолога при помощи раскрытия субъективности Бога в качестве границы и начала человека. Творение мира и отцовство Бога-Отца Барт постигает исключительно христологически. «Христианская метафизика Барта основана на следующем утверждении: Бог создает мир для того, чтобы был Иисус Христос...»³⁹, – подчеркивают современные критики Барта. То, что Откровение Бога в качестве Слова Христа конституирует физиономию теологической системы швейцарского мыслителя, «вытекает из того способа, каким Писание описывает определенное историческое событие, явление Иисуса Христа в качестве Откровения Бога»⁴⁰, не вызывает у нас сомнения. Именно поэтому субъективность Бога в его Откровении для Барта всегда словоцентрична. Но к чему, в конечном счете, приводит христологический теоцентризм, трактуемый исключительно в перспективе Откровения Бога в виде словоцентризма? (Повторяю, что не очевидны мотивы тематизации подобной теологической системы, если не разделять критику догматического богословия в либеральной теологии протестантизма, начиная с программы Ф. Шлейермахера). Допустим, что бартовская церковная догматика состоялась безотносительно к предшествующему развитию протестантской теологии. Словоцентристская теология наводит на мысль о том, что если не понимать идею Откровения в максимальной ее полноте, т. е. в церкви (таинствах), в иконе (в образе), в тексте, в мире, то затруднительно наделить и само Писание статусом Откровения Бога. Нельзя не согласиться с Л. Успенским в том, что в церкви: «...икона играет... ту же роль, что и Евангелие, имеет то же значение литургическое, догматическое, воспитательное»⁴¹. Но еще более важно то, что «отказ от одной из этих форм выражения Откровения влечет за собой упадок другой»⁴². Так и Э. Фарлей справедливо считает, что у Барта (как и у Бульмана) «доктрина Писания остается вторичной по отношению к доктрине Откровения»⁴³.

Несмотря на все расхождения, внутреннее единство теологических проектов Барта, Тиллиха и Ранера очевидно. По масштабности решения теологических вопросов, поставленных в первую очередь представителями либеральной теологии протестантизма, ни одна из трех богословских систем не получила бе-

зусловного приоритета в западном христианстве. Нам кажется, что это вполне закономерно и предопределено не только личностными талантами немецкоязычных теологов, но и своеобразием их методологических парадигм.

Можно посетовать на то, что западное теологическое мышление в XX в. в значительной степени не вдохновляют космизм христианской мистерии, реальность обожения человека, вера в возможность Откровения Бога в иконе, практика безобразного молитвенного благочестия и многое другое. Но не хотелось бы безусловно согласиться с тем, что современная западная теология давно решает поставленные ею же проблемы, не соотносясь с православной богословской традицией, имея, попросту, и «строй сердца другой и другой вкус в знакомом»⁴⁴.

Примечания

- 1 «“Теологию” Абельяр писал практически всю жизнь, желая создать ее как дедуктивную науку, в которой давалось бы объяснение веры независимо от священных книг» (*Неретина С.С.* Абельяр и особенности средневекового философствования / Петр Абельяр. Теологические трактаты. М., 1993. С. 33). На наш взгляд, Фома Аквинский по сути продолжает традицию Абельяра. В «Сумме теологии» представлено гигантское силлогистическое «древо», последовательно дедуцированное из пяти доказательств бытия Бога. Удостоверив (буквально испытав – от глагола *probo*), что библейский Бог является *actus purus, causa effecientis, necessarius res, causa omnium, causa finalis* (чистой действительностью, действующей причиной, необходимой вещью, источником всего совершенства в бытии, конечной целью), Аквинат буквально дедуцирует, используя уже апробированные атрибуты Бога в качестве посылок будущих силлогизмов. Так, например, простоту и неизменность Бога он выводит с необходимостью из уже доказанного (хотя и не дедуктивно) отсутствия в Боге возможности и его пребывания в чистой действительности. В дальнейшем, на наш взгляд, Фома лишь трижды уклоняется от своего метода: в тринитарном и христологическом догмате, а также в вопросе о творении мира. (В противном случае его теология не смогла бы стать теологией церкви.)
- 2 Ф. Шлейермахер впервые в истории теологии в своей главной работе «Христианская вера» интерпретирует Откровение не в качестве самораскрытия трансцендентного Бога, но как переживание человеком понимающей веры. Христианская догматика перестает быть корреляцией к Священному Писанию, а лишь коррелирует с благочестивыми состояниями сознания (с чувством абсолютной зависимости) (*Schleiermacher F.* *Der christliche Glaube*. Bd. 1. Berlin. 1960. S. 23–25, 86, 91–92). Эта метаморфоза богословской мыс-

М.А. Пылаев

- ли обусловлена тем же, что и в схоластике мотивом. К. Барт пишет: «...Шлейермахер пытался доказать возможность теологии как науки...» (*Barth K. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zurich, 1994. S. 384.*) (Хотя, конечно, позднесредневековые и просвещенческие критерии научного знания, очевидно, не совпадали.)
- 3 См.: *Harnack A. Dogmengeschichte. Tübingen, 1991.*
 - 4 См.: *Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991.*
 - 5 *Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 34.*
 - 6 *Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. Коломна, 1997. С. 155.*
 - 7 *Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 218.*
 - 8 См.: *Gruber L. Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner. Peter Lang. Frankfurt am Mein, Bern, Las Vegas, 1978. Disputationes Theologicae. Bd. 6. S. 208–209.*
 - 9 См.: *Ibid. S. 213.*
 - 10 *Gruber L. Op. cit. S. 213.*
 - 11 См.: *Ibid.*
 - 12 *Жильсон Э. Избранное. М.; СПб., 1999. Т. 1. С. 19.*
 - 13 *Fischer K. Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Herder. 1974. Freiburg, Basel, Wien, S. 175.*
 - 14 *Ibid. S. 171.*
 - 15 *Ibid. S. 176.*
 - 16 *Ibid. S. 177.*
 - 17 См.: *Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Herder. Freiburg, Basel, Wien, 1984. S. 24–25.*
 - 18 *Ibid. S. 124.*
 - 19 *Fischer K. Op. cit. S. 23.*
 - 20 См.: *Св. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т. 1. М., 1993. С. 228–256.*
 - 21 См.: *Fischer K. Op. cit. S. 29.*
 - 22 Цит. по: *Ibid. S. 45.*
 - 23 *Ibid. S. 45.*
 - 24 *Ibid. S. 46.*
 - 25 *Ibid.*
 - 26 *Ibid.*
 - 27 *Schillebeeckx E. Glaubensinterpretation. Mainz, 1971. S. 79–80.*
 - 28 *Тиллих П. Систематическое богословие. СПб., 1998. С. 58–59.*
 - 29 Там же. С. 59.
 - 30 Там же. С. 61.
 - 31 *Barth K. Die christliche Dogmatik im Entwurf / Gesamtausgabe. 1Bd. Zurich, 1982. S. 124.*
 - 32 *Ibid. S. 126.*
 - 33 *Pannenberg W. Problemgeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen, 1997. S. 195.*

К первоначалам западной теологии в XX в.

- 34 *Barth K.* Die christliche Dogmatik im Entwurf. S. 67.
- 35 Ibid. S. 59.
- 36 См.: *Pannenberg W.* Op. cit. S. 129-130.
- 37 См.: *Пылаев М.А.* Христианские рецепции античной культуры в контексте теологической проблемы «эллинизации христианства» // Религиоведение. 2002. № 1.
- 38 См.: *Pannenberg W.* Op. cit. S. 192.
- 39 Западная теология XX века. Екатеринбург, 2001. С. 114.
- 40 Там же. С. 116.
- 41 Там же. С. 156.
- 42 Там же. С. 157.
- 43 *Фарлей Э., Ходжсон П.* Писание и традиция // Западная теология XX века. С. 103.
- 44 Св. Феофан Затворник // Жития и творения русских святых. М., 1993. С. 352.



А.А. Игнатъев

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: МЕМОРАНДУМ

Та или иная религия, по-видимому, существует и выполняет очень важные социальные функции в любом обществе – от самых древних, известных нам только по археологическим находкам и реконструкциям, до современных, в которых живем и о которых можем свидетельствовать мы сами. Подобно науке, религия может рассматриваться как специфическая парадигма рефлексии о предпосылках повседневного действия, подобно политике – как социальная практика, направленная на воспроизводство или модификацию этих предпосылок. Как и всякая другая парадигма рефлексии или кодифицированная социальная практика, религия является источником ценностей, обуславливающих мотивацию к повседневному действию, понятий, определяющих его рациональность, а также образцов поведения, обеспечивающих его легитимность. Признак, отличающий религию от других парадигм рефлексии или социальных практик, состоит в том, что ее специфические императивы являются «предметами веры», т. е. предполагают суждения о реальности, справедливость которых остается пристрастным субъективным убеждением действующего субъекта.

Религия попадает в поле зрения социологии на исходе XIX в., прежде всего как последнее и наиболее существенное препятствие к формированию действующего субъекта, воплощающего идентичность и направленность *modernity*, т. е. исторической эпохи, отмеченной долговременными всеохватными тенденциями к такому «положению вещей», которое всегда можно понять самому и даже объяснить кому-нибудь другому. Эту специфическую устремленность к «знанию», трактуемому как метафора неотчуждаемых оперативных ресурсов, и определяют термином «рационализация», в равной степени симптоматичным как для социолога, так и психотерапевта. По сути дела, специфическая социальная идентичность «нового времени» не только

обеспечила интеграцию и унификацию практически всех изменений, какими отмечена указанная историческая эпоха (идеологических, экономических, политических), но и обусловила содержание наиболее влиятельных интеллектуальных программ, обозначивших ее реальные границы во времени или пространстве – от психоанализа, ницшеанства и эзотерики до антропософии и марксизма. В том же промежуточном, двойственном и транзитивном прагматическом контексте *fin de siècle*, когда идеалу «рационализации» начинают противостоять радикально иные, чужеродные «новому времени», режимы повседневного действия, получившие устойчивое массовое признание уже в XX в., возникают и наиболее продуктивные интеллектуальные программы, ознаменовавшие возникновение социологии религии как специализированной области знания.

Первая и наиболее авторитетная из таких интеллектуальных программ возникает в результате попыток Э. Дюркгейма исследовать прагматический контекст, в котором сохраняется перспектива «рационализации», т. е. доступные пониманию и рефлексии образцы повседневного действия. Такие попытки, предпринятые еще на исходе XIX в., способствовали не только обнаружению и достаточно основательному анализу очень важных феноменов «делинквентности» и «аномии» или кодификации понятия «социальный порядок». Они, помимо этого, побудили Э. Дюркгейма рассматривать религию с точки зрения ее интегративных функций – в качестве механизма, поддерживающего солидарность между действующими индивидами и тем самым обеспечивающего предпосылки для повседневного «исполнения желаний». Указанная точка зрения была окончательно сформулирована в работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). В ней он, по сути дела, завершает переосмысление религии, происходившее на протяжении всего «нового времени». В результате, с одной стороны, аналитике этого феномена был обеспечен статус научной дисциплины, с хорошо различимыми и общепризнанными стандартами «рационализации», а с другой – созданы достаточно существенные предпосылки для редукции культовых практик и догматов к универсальным публичным стратегиям действия или рефлексии.

Такая утрата привилегированного положения, т. е. низведение религии до однопорядковости с наукой, политикой и другими видами публичной практики, связанными с производством и трансляцией символов, чревато превращением аналитики в источник чисто идеологических аргументов (апологетику или дискредитацию изучаемого феномена). Более того, были забыты

или вызвали резкую критику (как устаревшие или заведомо ошибочные) ряд конкретных содержательных положений, выдвинутых Э. Дюркгеймом. К ним относится, например, тезис о «тотемизме» как о наиболее примитивной религии (а следовательно, первичной и универсальной форме соответствующего опыта), а также данная им трактовка «сакрального» как чисто дискурсивного (семиотического или даже психологического) артефакта (иллюзии, отсылающей к авторитету реального социального порядка). Тем не менее трактовка религии как совокупности действий, направленных на исполнение конкретной (пусть даже не обязательно известной заранее) социальной функции, является сегодня настолько привычной, что уже не воспринимается как достижение, тем более персональное, авторское. Этот специфический «подход», или способ концептуализации феномена, стал общим местом, идиоматикой не только социологии религии или социальной антропологии, но и религиоведения вообще.

В состав этой идиоматики (или эвристики), формированием которой социология религии обязана прежде всего Э. Дюркгейму, входят:

– представление о социальном порядке как о совокупности отношений между «верующими» субъектами, объединенными вокруг какого-то конкретного символа или их системы (именно таким символом и является пресловутый «тотем»);

– представление о символическом «центре» партикулярного культового сообщества как о совокупности объектов или артефактов, в границах соответствующего прагматического контекста являющихся «святыней», т. е. сохраняющих абсолютную и безусловную ценность, и, соответственно, концентрация внимания на разграничении «сакрального» и «профанического», т. е. объектов или артефактов, имеющих относительную и обусловленную ценность, как на отправном пункте аналитики (почти одновременно с Э. Дюркгеймом этот круг феноменов был исследован немецкими социологами Г. Зиммелем и Р. Отто);

– представление о «святыне» как о значении, которое объект или артефакт получает благодаря специфическим, тщательно регламентированным практикам (так называемым «ритуалам»), формирующим и поддерживающим определенный социальный порядок.

Сам Дюркгейм был атеистом (хотя и сыном раввина), вследствие чего полагал, будто его социология религии является альтернативой традиционному догматическому взгляду на генезис культовых практик. Современная социология религии концент-

рирует внимание на персональной конверсии (религиозном обращении) и ее контекстуальных предпосылках – условиях возникновения или механизмах и факторах распространения соответствующих инноваций, тогда как вопрос о генезисе какого-либо определенного культа (как и религии вообще) оставляется теологам, историкам и философам. Разграничение «сакрального» и «профанного» уже не рассматривается сегодня как непосредственно очевидное. Наоборот, принято считать, что оно возникает лишь в результате длительного и весьма сложного социального процесса, в контексте достаточно продвинутых культовых практик и как их артефакт – сегодня очевидным, т. е. непосредственно наблюдаемым, принято считать различие в поведении «обращенного» и «естественного» человека. Кроме того, сфера «сакрального» соотносится сегодня далеко не только с «тотемами», т. е. животными или их изображениями, пусть даже включенными в систему родства или каких-нибудь других социальных отношений, но и с множеством других символических систем, тогда как психические процессы фетишизации считаются важными, но отнюдь не эксклюзивными предпосылками их формирования. Наконец, существенные перемены (по сравнению с точкой зрения самого Дюркгейма) претерпела и трактовка «социального», т. е. семьи, трудового коллектива или даже «рода человеческого» в целом, как той самой универсальной и безусловной ценности, которая конституирует сферу «сакрального», определяет повседневное действие человека в ее границах, обеспечивая решение пресловутой «проблемы порядка». Сегодня принято разграничивать прагматику культового дискурса (контекстуальные функции «тотема») и его семантику (эмпирические референты, объединяемые понятием святыни).

Если Дюркгейм приписывал религиям некую специфическую рациональность (наряду с иными ее видами), то его современник М. Вебер, наоборот, рассматривал культовые практики и догматы как «матрицу», по которой формировались конкретные исторические формы рефлексии, режимы политической власти или привычные массовые стратегии в сфере экономики. Такой специфический «взгляд» на феномен религии был впервые представлен в работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1905), в которой на конкретном историческом материале М. Вебер показал (исследование касалось Германии XIX в., отдельные регионы которой были дифференцированы в зависимости от того, исповедует ли их население католичество или протестантизм), что за вариациями в конкретных (исторических и географических) парадигмах трудовой морали или стратегиях и при-

оритетах «классовой борьбы» скрываются различия вовсе не в организации или технологии производства, как это ранее утверждалось К. Марксом, а в содержании «предметов веры», разделяемых его субъектами, т. е. в структурах, которые З. Фрейд называет «комплексами», связывая их возникновение с психическими травмами. Отметим, справедливости ради, что почти одновременно похожую, хотя и менее развернутую или обоснованную трактовку религии как «движущей и структурирующей силы» повседневного действия предложил Ж. Сорель, инициатор анархо-синдикалистского движения и его влиятельнейший теоретик (на исходе XIX в. мысль об инверсии «экономического детерминизма», что называется, носилась в воздухе). Несколько позднее, в период между 1915 и 1919 гг., М. Вебер осуществил весьма основательное сравнительное исследование феномена, названного им «этикой мировых религий». Он же предпринял попытку инвентаризации культовых сообществ, так или иначе засвидетельствованных в исторических и этнографических источниках, с их сортировкой опять-таки по идеализированным типам хозяйственной или корпоративной «этики», ими порождаемой. Строго говоря, М. Вебер был (и считал себя) прежде всего историком, исследующим конкретные партикулярные «матрицы» рациональности, вследствие чего никогда (в отличие от Дюркгейма или его последователей) не пытался ответить на вопросы, что такое религия «как таковая», зачем она нужна, почему возникает или каковы ее исходные (аутентичные и универсальные) формы. Однако исключительная эрудиция, широта взгляда и глубина проникновения в предмет, которыми отмечены работы второго из «отцов-основателей» социологии, сделали их источником нескольких концептуально очень важных проектов.

Один из таких проектов обычно связывают с именем Р.К. Мертон, американского социолога, опубликовавшего в 1937 г. работу «Наука и социальный порядок», в которой «рационализация» связывается с возникновением современной институциональной науки, т. е. рассматривается в очевидной и непосредственной связи с культовыми инновациями, имевшими место в Англии XVII в. Этот проект (первоначально намеченный в диссертации, которую Мертон в 1933–1935 гг. подготовил под руководством Питирима Сорокина в рамках коллективного исследования социальной динамики) не только послужил предпосылкой для формирования социологии науки как дисциплины со своей специфической проблематикой, моделями или эмпирическими данными, но и способствовал трансформации «знания» в универсальную аналитическую метафору социологии – ключе-

вую в системе понятий, окружающих «проблему порядка». Все это на практике означало возвращение к «программе Дюркгейма», т. е. к вопросу о рациональности культовых практик и догматов (тенденция, особенно заметная в творчестве Э. Шилза, другого крупного американского социолога этого периода), однако в перспективе создавало предпосылки для сравнительного анализа науки и религии как альтернативных форм рефлексии о предпосылках повседневного действия.

В той же перспективе следует, по-видимому, рассматривать персональные или групповые проекты самого разного масштаба и качества, выполненные по большей части в период до 1965 г. Они, как правило, имели прикладную направленность и посвящались главным образом влиянию религии (как выяснилось, хорошо различимому, достаточно устойчивому, а главное – более заметному, нежели у социального происхождения или экономического статуса) на электоральное и репродуктивное поведение, потребительские предпочтения, политическую стабильность или другие «прагматически значимые» предпосылки повседневного действия (феноменам, которые специально отмечены еще у автора «Протестантской этики», определяют содержание так называемого «тезиса Галеви» и составляют предпосылку стратегий, известных как «public relations»). Судя по результатам этих проектов, особенно популярных в США, именно культовые практики и догматы (или структуры, которые ими сформированы, – например, политические идеологии, нравственные ценности или повседневные образцы поведения) остаются важнейшими из контекстуальных факторов, обуславливающих склонности к насилию или к воздержанию от него, к иждивенчеству или к производительному труду, к индивидуализму или к образованию сообществ, к перманентной стратегической рефлексии или к спонтанному действию, к инакомыслию или к поддержанию устоявшихся массовых стереотипов. В то же время их актуализация в повседневном дискурсе обозначает невидимую, но вполне осязаемую границу рациональности и социального порядка, будучи тем самым показателем, позволяющим оценить степень устойчивости общества или глубину его внутренних конфликтов.

Другой концептуально очень важный проект, развивающий идеи М. Вебера, связан с именами П. Бергера и Т. Лукмана – авторов книги «Социальное конструирование реальности», опубликованной в США в 1966 г. и с тех пор ставшей (если судить по частоте цитирования и количеству переводов) одним из самых почитаемых текстов социологии. В этой книге ее авторы вслед за К. Мангеймом связывают «проблему порядка» прежде всего с

массовыми социальными практиками, обеспечивающими производство, циркуляцию и утилизацию «знания», т. е. с артефактами рефлексии, обладающими универсальной эмпирической и нормативной валидностью. В отличие от ранее упомянутых Мертона и Шилза, подобного рода артефакты (будь то научные теории, сконструированные по определенным правилам, культовые практики и догматы, являющиеся результатом «откровения», или различного рода персональные и групповые фантазмы, самопроизвольно возникающие в сознании) рассматриваются ими как «предметы веры», обладающие одинаковым и безусловным эпистемологическим статусом – презумпция, которую Бергер и Лукман распространили на любые исторические формы «знания», независимо от его содержания и происхождения. Наконец, вслед за Э. Гофманом предполагается, что конкретные «предметы веры» возникают и приобретают характер «интерсубъективной» социальной реальности в результате повседневного взаимодействия индивидов, связанного с формированием их идентичности («самости»), а не психических процессов фетишизации, как это полагал Дюркгейм. При всей спорности подобных допущений, составляющих важнейшую отличительную особенность так называемой «феноменологической социологии» А. Шюца, книга его бывших студентов сыграла очень важную роль. Она стала своеобразным «манифестом поколения», подводящим итоги и обеспечивающим легитимацию множеству частных изменений в аналитике проблем, связанных с «рационализацией» культовых практик или догматов (как, впрочем, и некоторых чисто секулярных моделей дискурса).

Прежде всего, эта книга впервые после Э. Дюркгейма предложила идиоматику, т. е. способ концептуализации феномена, тоже ставший «общим местом» самых разных областей социологии, в которых изучается публичное производство и трансляция символов. Важнейшая отличительная особенность этого подхода состоит в трактовке религии как «матрицы», которая структурирует идентичность (персональное «я» или социальное «мы»), вследствие чего определяет рациональность действий, направленных на ее артикуляцию, изменение или защиту. Об этой идиоматике приходится судить только «задним числом», в ретроспективе долговременного влияния, которое книги П. Бергера и Т. Лукмана оказали на актуальную социологию религии и некоторые смежные дисциплины. Однако в первом приближении она такова:

– представление об идентичности как о совокупности структур (семиотических, психических, социальных), преобразующих биологическую особь в «образ и подобие Божие», т. е. дееспособ-

ного и вменяемого субъекта – тезис, разъясняющий понятие «этика», как его вводит и реально употребляет М. Вебер;

– представление о «сакральном универсуме» как особого рода структурирующем контексте («теменос» у К.Г. Юнга), в границах которого заведомо выполнены условия, необходимые и достаточные для повседневного «исполнения желаний», т. е. эффективного персонального или группового действия – тезис, который в явном виде сформулирован в книге П. Бергера «Социальная реальность религии», увидевшей свет в 1967 г. и специально посвященной проблемам социологии религии (опять-таки справедливости ради необходимо отметить, что достаточно близкая точка зрения почти одновременно была сформулирована в одной из работ отечественного социолога Ю. Левады);

– представление о культовых (или других символических) практиках и «предметах веры» как об имитации «сакрального универсума», т. е. социальных артефактах, обеспечивающих артикуляцию, изменение или защиту идентичности, – тезис, применительно к психотерапии уже намеченный в работах Э. Эриксона и К. Г. Юнга. Вся эта совокупность эвристик, определяющих социальные функции религии (и, вообще говоря, вполне естественных для субъекта культовых практик или моделей дискурса), разумеется, не избавляет от чисто методологических затруднений, связанных с утратой специфики, т. е. низведением религии до разновидности чего-то другого (в данном случае – практик брэндинга и public relations, «психоактивного» дискурса или различного рода субкультур), однако она знаменует достаточно заметный прогресс в понимании «проблемы порядка», как она сегодня возникает и разрешается в обществах «западной» культуры.

Кроме того, проект Бергера и Лукмана обеспечил перспективу для превращения в предмет социологии самых разных латентных и диффузных форм религии («религиозности», как этот феномен когда-то определил Г. Зиммель), практикуемых по большей части в силу обычая, привычки, неодолимой личной «наклонности» или долговременного суггестивного воздействия («внушения»). Обычно подобные формы религии трактуются как «суеверие» или даже «компульсивное поведение», т. е. симптоматика невроза (в частности – аддикции к какому-либо специфическому источнику ресурсов), и не предполагают относительно устойчивых общезначимых «предметов веры» или институциональных стратегий и парадигм дискурса. В их ряду для Бергера и Лукмана особенно важное место занимают разнообразные последствия секуляризации, т. е. оттеснения культовых практик и догматов на

периферию социальной системы – в сферу «частной жизни», самовыражения и досуга или сугубо персональной морали; имеются в виду прежде всего «гражданская религия», т. е. превращение политических институтов и символов в «сакральный центр» общества (феномен, обсуждавшийся Ж.-Ж. Руссо, Э. Дюркгеймом и специально изучавшийся американским социологом Р. Беллом), а также «невидимая религия», т. е. растворение «трансцендентного» и «сакрального» в культуре – идиоматике и стратегиях mass media, поэтике «актуального» искусства или сугубо «гражданских» ценностях, как они артикулированы в парадигмах и метафорах бытового дискурса. В том же ряду «превращенных» форм религии сегодня, по-видимому, следует упомянуть и практики производства или трансляции символов, объединяемые понятием «брендинг» и направленные на формирование специфических потребительских или электоральных пристрастий (устойчивых и аффективно окрашенных предпочтений). Обычно их трактуют как технологию манипуляций с различного рода артефактами, имеющими чисто «профаническую» ценность (коммерческую или политическую). Однако более внимательный анализ показывает, что практики брендинга предполагают некий латентный и диффузный «сакральный универсум», вследствие чего в контексте проекта, четыре десятилетия тому назад сформулированного Бергером и Лукманом, вполне могут рассматриваться как религия особого типа.

Еще одна, менее концептуальная, нежели у Бергера и Лукмана, однако более радикальная перспектива выхода за границы аналитических парадигм Дюркгейма и Вебера, их синтеза или адаптации к реальности «постсовременного» общества, судя по всему, намечается в работах, посвященных феномену «новых религиозных движений»; достаточно представительный «синопсис» этих работ обеспечивает хорошо известная специалистам монография Т. Роббинса «Культы, обращенные и харизма», увидевшая свет в 1988 г. В учебниках и справочных пособиях «н. р. д.» обычно определяют как субкультуры, или нестабильные сообщества, которые складываются вокруг лидеров с высокой личной аттрактивностью («харизмой») и практикуют какой-нибудь «путь спасения», т. е. стратегию трансформации актуального социального контекста в «священный универсум», альтернативную местным традициям и религиям. Судя по имеющимся данным, культовые практики и догматы, с которыми обычно идентифицируют «н. р. д.», имеют восточное происхождение или существовали в далеком прошлом и сопряжены с «промыванием мозгов», т. е. с использованием технологий (как архаичных, так и современных), обеспечивающих модификацию

идентичности (вплоть до эмиграции, отречения от семьи или перемены имени и пола). Как правило, приверженцами «н. р. д.» становятся относительно молодые представители «среднего класса», которых отличает высокий уровень образования, хорошо заметная социальная маргинальность, а также устойчивая общая «наклонность» к девиантному поведению (обстоятельство, из-за которого эта специфическая форма религии и оказалась предметом устойчивого общественного интереса). Наконец, возникновение «н. р. д.» их собственные адепты и лидеры обычно связывают не с аутентичным «откровением» или хотя бы легитимными культовыми инновациями, сохраняющими преемственность по отношению к мировым религиям, а прежде всего с различными социальными изменениями, имеющими травматический характер, вызывающими так называемую «моральную панику» и переживаемыми как достаточно опасная «пограничная» ситуация. Как видим, представление о полном и окончательном избавлении «западных» обществ от пережитков прошлого является чисто идеологическим преувеличением и справедливо только «в известном смысле». Массовая публичная артикуляция «предметов веры» по-прежнему остается важнейшей исходной предпосылкой социальной динамики (как тому и учили М. Вебер или П. Сорокин), а это обстоятельство вынуждает к достаточно существенному пересмотру аналитической парадигмы, которой оперирует современная социология религии.

В первом приближении эту новейшую «повестку дня» социологии религии, которая постепенно формируется в исследованиях «н. р. д.», можно представить как переадресацию внимания с различий между «профаническим» и «сакральным», как у Дюркгейма, или отдельными конфессиональными «этиками», т. е. идентичностями (как у Вебера) на различия в мотивах, ценностях или образцах поведения «естественного» и «верующего» субъекта. Этому отвечает превращение исторического и биографического события конверсии (персонального обращения к религии) в отправной пункт исследований. Нетрудно заметить, что речь здесь идет не столько о разрешении классической гоббсовской «проблемы порядка», сколько о поисках ответа на вопросы, характерные скорее для сугубо прикладных дисциплин или даже консультативных практик, включая разработку показателей, характеризующих глубину и стабильность конверсии, или имитационных и аналитических моделей, позволяющих прогнозировать ее динамику.

Важным результатом исследований, посвященных «н. р. д.», явилась ревизия прежних представлений, касающихся отношений

между «религией» и «культурой» как специфическими социальными практиками или совокупностями их артефактов. Для Дюркгейма «религия» – одна из форм «культуры». Сегодня мы бы сказали – дискурс, который выполняет очень важные, однако отнюдь не эксклюзивные функции, связанные с формированием партикулярной социальной идентичности («мы»). Для Вебера «религия» – исходная предпосылка «культуры», источник тех специфических ценностей, понятий или образцов поведения, которые структурируют повседневное действие. Наконец, для Бергера и Лукмана это просто синонимы. «Религией» может оказаться любая публичная социальная практика, обычно считающаяся «культурой». Между тем по результатам исследований, посвященных феномену «н. р. д.», приходится сделать вывод, который хорошо согласуется с более ранними концепциями «социологии знания». Согласно им отношения между «религией» и «культурой» имеют комплементарный характер, т. е. их практики или артефакты дополняют друг друга в разных исторических и биографических ситуациях. Существенному пересмотру подвергается и номенклатура феноменов, идентифицируемых как «религия» и выделяемых как релевантные «единицы наблюдения».

В таком контексте нетрудно заметить достаточно существенное сходство между феноменами «н. р. д.» и отклоняющегося поведения. В обоих случаях речь идет о субъектах повседневного действия, идентификация которых, соответственно, как «верующих» или «преступников» в решающей степени обусловлена их переживанием как явной и непосредственной угрозы социальному порядку, а не их соответствием какой-либо специально разработанной дефиниции соответствующего понятия. Судя по всему, для Дюркгейма «религией» оставались любые повседневные практики, субъекты действия или «предметы веры», отвечающие известному структурному шаблону («сообщество», «тотем», «священное»), для Вебера – идентичности, которые уже кодифицированы мировыми религиями как их специфическая корпоративная «этика», наконец, у Бергера и Лукмана вопрос о границах «религии» остается поводом для критических замечаний в адрес предшественников и коллег, в лучшем случае – для призыва выйти за «рамки», предполагаемые традицией. Коротко говоря, для социологии религии этот вопрос всегда оставался открытым, вследствие чего, по-видимому, и возникло распространенное (если не всеобщее) убеждение, согласно которому культовые практики и догматы «н. р. д.» отнюдь не являются аутентичными «предметами веры», возникающими по тем же причинам, развивающимися по тем же сценариям и выполняющими те же соци-

альные функции, что и религии традиционного типа. Иными словами, по результатам исследований «н. р. д.» нетрудно сделать вывод, который хорошо согласуется с более ранними полевыми свидетельствами о «карго-культурах», что номенклатура сообществ, индивидов или событий, идентифицируемых как «религия», может варьировать в достаточно широких границах.

Еще одним очень важным эффектом исследований, посвященных «н. р. д.», является концентрация внимания социологов на различного рода сообщениях (в самом широком смысле этого слова – печатных, рукописных, устных и невербальных), которые обычно определяют как «откровение», т. е. нарратив, обладающий статусом непосредственного и безусловно достоверного свидетельства. Как правило, источником подобных сообщений является лидер, а их циркуляция в культовом сообществе порождает непровольную, устойчивую, аффективно окрашенную и хорошо распознаваемую реакцию, артикулированную в действии как влечение («интерес») и субъективно переживаемую как «эффект присутствия», т. е. специфическая разновидность галлюцинаций. По сути дела, порождение и трансляция этой специфической разновидности сообщений (коммуникация в культовом сообществе), действуя в качестве интегративного механизма, эффективность которого ограничивает только «харизма», обеспечивает эффективную повседневную имитацию «сакрального универсума» как совокупности предпосылок, необходимых и достаточных для воспроизводства «жизнеспособной» идентичности. В частности, именно циркуляция сообщений, идентифицируемых как «откровение», способствует формированию сравнительно обширной и сплоченной «заинтересованной публики», переживающей эти сообщения как общий предмет аддикции и зачастую эволюционирующей в субкультуру, клиентеллу или другое структурированное сообщество. Коротко говоря, судя по результатам, полученным в исследованиях «н. р. д.», для социолога, изучающего феномен религии, подобного рода сообщения, которые доминируют не только в сугубо конфессиональной сфере, но и в сфере политического или рекламного дискурса, а также так называемой «массовой культуры», являются очень важным социальным механизмом формирования и воспроизводства культовых сообществ.

Другим столь же важным эффектом исследований, посвященных «н. р. д.», является концентрация внимания на социальных функциях, связанных с артикуляцией, изменением или защитой идентичности, конкретнее – трактовка религии как «трансгрессивной» практики, направленной на восполнение ре-

ального социального порядка (точка зрения, которая накануне Второй мировой войны была заявлена группой французских интеллектуалов, обычно именуемой «коллег социологии»). Как мы знаем, для Дюркгейма это содержание было тривиальным, у Вебера оно зависело от конкретной конфессиональной традиции, для Бергера и Лукмана было имитацией «сакрального универсума», т. е. виртуального социального контекста, в границах которого гарантировано успешное действие. По результатам исследований, посвященных феномену «н. р. д.» и хорошо согласующихся с общеизвестной позицией психоаналитиков (того же К.Г. Юнга, например), приходится сделать вывод, что специфические социальные функции религии состоят прежде всего (если не исключительно) в эффективном решении проблем, возникающих вследствие недостаточности культуры, т. е. компенсации различного рода изъянов, свойственных реальному социальному контексту повседневного действия.

Наконец, очень важным изменением в «повестке дня» современной социологии религии, также спровоцированным исследованиями «н. р. д.», является весьма основательная проработка зависимости между персональной конверсией (т. е. обращением индивида к религии) и параметрами сообщества или состоянием более обширной и устойчивой структуры, определяющими ее социальный контекст. Судя по всему, для М. Вебера вопрос о специфических контекстуальных предпосылках конверсии оставался за границами аналитической парадигмы – это был человек если и не «верующий» в строгом смысле слова, то отнюдь не склонный к обсуждению догмата об «откровении» как о трансцендентном источнике всякой возможной религии. Для Э. Дюркгейма этот вопрос, напротив, не представлял никакого научного интереса, поскольку «откровение» оставалось для него прагматически необходимой фикцией, а религия – формой повседневного действия, возникающей повсюду, где существует потребность в социальной интеграции. П. Бергер не был первым, кто обратил внимание на зависимость между альтернативными культовыми практиками или догматами «н. р. д.» и маргинальными социальными контекстами, однако его книга «Бездомный разум», увидевшая свет в 1974 г., остается одним из наиболее стимулирующих образцов аналитики подобного рода феноменов, сохраняющим значение «отправного пункта» дальнейших полевых и теоретических исследований в области социологии религии.

Из сказанного ранее ясно, что в наши дни социология религии не является областью исследований, в которой господствует

какая-либо универсальная и общепризнанная аналитическая парадигма. Приходится скорее констатировать достаточно широкий набор партикулярных (личных или групповых) интеллектуальных программ, каждая из которых предполагает свою прагматику, референтное сообщество, «классические» публикации или парадигмальные «правила игры». Кроме того, границы, отделяющие «актуальную» социологию религии от смежных с нею «наук о поведении», изучающих тот же феномен, в значительной степени оказались размытыми. Вследствие этого достаточно существенный вклад в развитие этой области знания вносят cultural studies, клинический и литературный психоанализ, антропология (включая таких ее корифеев, как В. Тернер, М. Дуглас, К. Гирц или М. де Серто), различные междисциплинарные исследования (прежде всего, работы Г. Бэйтсона), а также дисциплины теологического и экклезиологического цикла. Тем не менее сегодня социология религии является академической научной дисциплиной, преподавание которой ведется как в светских, так и в церковных учебных заведениях; как правило, соответствующие учебные курсы направлены на подготовку студентов к работе со специальными изданиями по социологии, этнографическими источниками, а также различного рода материалами повседневной рефлексии о вере (частными свидетельствами, сообщениями mass media, исследовательскими и аналитическими публикациями специального плана).

В конечном итоге, именно способность «понять и объяснить», т. е. участвовать в производстве и распространении «знания», составляющая *raison d'être* университета (о чем бы конкретно ни шла речь – о социологии, религии, политике или кулинарных традициях), определяет и важнейшие функциональные императивы «нового времени» как цивилизации: границу между «нормой» и «патологией» в психиатрии или «компетентностью» и «невежеством» в педагогике, а также значение термина «*intelligency*» в названии некоторых разведок, т. е. необходимую предпосылку рефлексии.



Д.К. Бурлака

Проблема бытия в философии и теологии

Вопрос о бытии изначально выступил конституирующим в генезисе философии как специфической формы познания человеком мира, себя и Бога. В ответе на вопрошание: «Что есть бытие?» – философия сначала выдвигается из породившей ее мифологической и натурфилософской среды, принимая относительно самостоятельный вид, а в дальнейшем, делая своим предметом бытие мышления, осознает себя в качестве собственно метафизики. В мышлении о сущем философия выстраивается как онтология, а в мышлении о мышлении – как гносеология. Предпринимая исследование специфического способа бытия мыслящего сущего, философия реализует себя в качестве этики в широком смысле этого слова как учение о должном, ценном и смысле жизни. Согласно Вл. Соловьеву¹, онтология, гносеология и этика образуют внутреннюю форму философского знания. Некоторые современные авторы² предпочитают говорить о триединстве онтологии, гносеологии и аксиологии, формирующих в своей взаимопроникновенности целостность метафизики. Хотя термин «онтология» достаточно новый (впервые он появляется в «Философском лексиконе» Гоклениуса в 1613 г., закрепляясь в системе Х. Вольфа), для современного мышления он выступает чем-то привычным. Ряд авторов отождествляют метафизику с онтологией, хотя большинство рассматривают онтологию в качестве ядра метафизики. Тем не менее проблема бытия, в решении которой и сложилась онтология, отнюдь не всегда пребывала в центре философских размышлений. Выдвигаясь же на первый план, она получала отнюдь не сходные решения.

В широком смысле слова под бытием подразумевается все существующее: совокупность вещей и событий, имеющих место в пространстве, времени, душе, сознании, духе и т. д. В этом значении термин «бытие» используется также и в философии, однако в ней для обозначения указанной реальности более точными поня-

тиями считаются мир, универсум, вселенная. В связи с этим описанное употребление термина «бытие» оказывается своего рода «удвоением сущностей», экспликацией тавтологии: бытие – совокупность имеющего место быть. Поэтому уже первыми философами формулируется вопрос о бытии в строгом смысле слова – о бытии как таковом, о «чистом», «абсолютном» бытии и т. д. Все, что лишь «имеет место» быть, отличается от бытия, которое может быть исходя из самого себя, давая место другому, но само по себе не нуждаясь в месте. При такой постановке проблемы вопросы: «Что есть бытие?» и «Что есть истина?» – одного порядка сложности (в некоторых системах бытие и истина отождествляются).

В европейской метафизике XX в. философом бытия по преимуществу можно назвать М. Хайдеггера, который связывал глубокий кризис современной ему культуры, выражающийся и в метафизике, «с забвением бытия»³. Хайдеггер поставил проблему бытия в центр философского вопрошания и предложил оригинальную версию ее решения, утверждая, что понятие бытие можно только из ситуации его экзистенциального осмысления. После его работ сфера, описываемая вышеназванными понятиями «мир», «вселенная», «универсум», получила почти что однозначное закрепление под категорией «сущее». Этим ходом мысли была реанимирована и укоренена в составе современного философского мышления традиция античного умозрения. Учитывая глубокую категориальную проработку вопроса, предложенную Хайдеггером, а в своей версии и Н. Гартманом⁴, надо иметь в виду и другой смысл слова «сущее», вынесенный экзистенциализмом и феноменологией за пределы метафизики. Этим именем Бог впервые в истории открылся человеку: «И сказал Моисей Богу: вот Я приду к сынам израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как имя Ему? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий» (Исх. 3,14). В традиции русского религиозного идеализма Сущее в качестве определения Абсолютного противопоставлялось бытию как высшее низшему. Смыслы, которыми наделяется сущее феноменологически ориентированным разумом, с одной стороны, а мышлением, исходящим из Откровения – с другой, различны. В осмыслении этого различия обнажаются противоположные горизонты постижения бытия.

Трудность осмысления бытия носит исторический, логический и онтологический характер. Исторически бытие понималось на основе акцентирования какого-то его аспекта, который, как правило, отождествлялся с бытием как таковым, например, с материальным миром, объектом, природой, что в принципе

Д.К. Бурлака

неоправданно, поскольку идеальное, субъективное или дух тоже могут «быть», и исторически они характеризовались также как бытие. Логическая трудность связана с возможностью осмысления бытия в различных категориальных контекстах, т. е. в соотношении с такими понятиями, как «видимость», «сущность», «сущее», «субстанция», а также «творение», «развитие», «дух», «небытие», «ничто». Онтологически ответ на вопрос: «Что есть бытие?» – означал бы открытие его тайны: бытие очевидно, оно как бы лежит на поверхности и в то же время пронизывает все сущее; однако неясно, что можно сказать о бытии как таковом. Более того, сказанное о бытии или бытие изреченное оказывается в той или иной мере ологизированным в силу перенесения во внутренне структурированную сферу речения, логоса. Однако то, что есть (примем это пока интуитивно данным, а значит, возможным), не тождественно логичному. В бытии, как это ясно показали С.Л. Франк⁵ и А.Ф. Лосев⁶, есть алогическое и металогическое. Таковые аспекты бытийствующего, даже если они в ходе последующего анализа будут отнесены к ареалам сущего, либо же метаонтологического, должны быть учтены при самой постановке вопроса.

Изложение истории взглядов на бытие фактически представляло бы собой очерк истории философии и теологии. Более целесообразно выделить типологические позиции осмысления феномена бытия и оперирования данной категорией. В истории философско-религиозной мысли прослеживаются две основные тенденции трактовки бытия: в той или иной форме учить о нем, как о чем-то абсолютном (вечном, бесконечном); видеть в нем лишь нечто относительное (временное, конечное, грань вечности). В любом случае осмысление бытия необходимо предполагает анализ или переживание в качестве его фона небытия (предельно иного по отношению к бытию), что приводит к интерпретации данного понятия в свете категорий несущего или ничто.

Согласно первой точке зрения, бытие либо отождествляется с Абсолютом, т. е. является абсолютным субъектом (в логико-грамматическом аспекте), предикатами которого выступают вечность, бесконечность, совершенство, простота и т. п., либо служит основным предикатом Абсолюта. Вторая точка зрения, признающая в бытии только гносеологическую или онтологическую абстракцию, одну из сторон реальности (Божества, жизни, мира), менее распространена и связана с пониманием мира на основе принципов (мифологем) творения или развития и осмыслением Абсолюта в свете таких понятий, как дух и ничто. Надо сразу отметить, что первая позиция проста и понятна настолько, что

ее можно отнести к суждениям здравого смысла. Вторая, на первый взгляд, выглядит алогичной и как будто неестественной. Однако простота начинает испаряться, когда мышление подступает к бытию вплотную, а самое понятие естественного разума весьма проблематично с богословской точки зрения.

Почти весь спектр позиций первого подхода представлен в античной философии, которая в целом глубоко онтологична. Хотя у этого онтологизма имеются свои особенности. Можно было бы сказать, что в древней метафизике естественный разум, еще не обремененный никаким откровением, выступает в своей первоначальной чистоте. Однако с библейской позиции таков разум, испытавший падение, но не сознающий своей падшести.

Основным для античной метафизики можно назвать вопрос о соотношении бытия и небытия, модификациями которого выступают проблемы возможности движения и соотношения единого и многого. В древнегреческой философии точка зрения «сильного» онтологизма представлена элеатами, основная религиозная посылка которых строится на отождествлении Божества и бытия, а метафизика выражена тезисами: 1) бытие есть, небытия вовсе нет; 2) бытие едино (неделимо, вечно и т. д.); 3) одно и то же есть мысль и бытие. Абсолютное, так сказать, «сильное» небытие игнорировалось в качестве онтологической реальности, в результате чего оказалась неразрешимой проблема соотношения единого и многого (видимого мира). При ее решении мыслителями других школ допускалось относительное или «слабое» небытие, толкуемое в плане отсутствия (пустоты) какого-либо качества или аспекта бытия. Таково беспредельное (апейрон) пифагорейцев, «пустота» атомистов. Таким образом, стали различаться бытие и видимость – единая основа сущего и ее многообразные проявления. Небытию тем самым отводилась роль грани бытия, которая, подобно сочетанию света и тьмы, дает акт видения и самое видимое – вид, эйдос, идею. Вопрос в том, каков онтологический или онтический статус этой грани.

Дополнительность «слабого» и «сильного» онтологизма отчетливо проявилась в классических системах античного умозрения (Платон и Аристотель) В платонизме бытие – важнейшая характеристика Абсолютного, т. е. сферы идеального. Мир идей («царство чистых сущностей»), на первый взгляд, противостоит бытию (в расхожем его понимании – как миру материальных явлений), но поистине «есть» может быть сказано только об идеальном – Истине, Красоте, Благе, в то время как чувственный мир по истине вообще «не есть», он – только кажимость, «тьма» бытия. Характеристикой чувственного бытия является станов-

Д.К. Бурлака

ление. При этом Платон допускает своего рода «неслиянность-нераздельность» единого и иного, признавая тем самым относительную онтологическую и космическую самобытность небытия и соответственно – лжи, безобразия, зла. Проблема онтологического статуса названных реалий, которые можно осмыслить только в духовном горизонте или экзистенциально, является одной из самых сложных для идеалистической философии.

Аристотель, с одной стороны, следует Платону в признании бытия важнейшей характеристикой Абсолюта, но с другой – «растворяет» небытие в категории возможности, признавая его лишь потенцией для действительности, которая на своей вершине (Бог в значении Перводвигателя) характеризуется как истинное бытие. Тем самым античная философия в лице Стагирита как бы возвращается к элейской позиции (бытие есть, небытия нет), замыкая логический круг своего развития (кстати, проблема космического зла совсем не интересует Стагирита). Онтологизм древней философии (не только греко-римской, но и индусской) можно рассматривать как характернейший феномен языческого сознания с фундаментальной для него установкой на вечность мира (в той или иной форме – первобытного хаоса или материи, космического ума, идеи и т. п.), символизирующийся знаменитым афоризмом «ничто не происходит из ничего».

Другой стороной античного онтологизма, антикреационистского по своей сути, можно считать его натурализм. Бог и мир в так фундированном умозрении онтологически однородны, ибо Абсолют и есть порождающий принцип мироздания – праотец космоса, праматерью которого выступает совечная ему «первая материя» (в архаичной мифологии женское космическое начало – мать-земля или Гея – фундаментальнее упорядочивающего мужского принципа – Урана, Зевса). Можно было бы сказать, что в составе языческого мышления Абсолютное онтологично, тогда как мир что в хтоническом, что в космическом его состоянии – онтичен; но Божество ни в коем случае не сверхбытийственно.

Качественно иной тип переживания и символично-понятийного осмысления бытия – креационистско-эсхатологический – являет собой библейское мирозерцание. В его рамках бытие видится более динамически – как генезис (история), имеющий начало и конец. Этот тип отношения к бытию основывается на кардинально иной религиозной установке, в рамках которой вечность воспринимается уже не как «абсолютное бытие», а как абсолютная личность – Дух. Библейский Бог творит мир из ничего свободным актом своей воли. Это событие, как, впрочем, и иные явления духа, представляет собой чудо, сверхъестествен-

ное, онтологически небывшее, но ставшее. Подобное мировосприятие предполагает иное в сравнении с языческим отношение к небытию – как к онтологической реальности: если для космологически фундированного сознания «ничто не возникает из ничего», то для библейского, скорее, напротив – все возникло из ничего. Отсюда – острейшее чувство смерти и смертности, характеризующее ветхозаветную религиозность и в корне противоположное языческой вере в «естественное бессмертие» души – метемпсихоз, палингенезию.

При этом в Ветхом Завете лейтмотивом переживания бытия выступает, скорее, его онтическая ветхость (возникаемость и уничтожимость), в Новом же – способность бытия наполняться новым смыслом, его духовная динамичность, которая в своем пределе (мифологема Новой Земли под новым небом) должна выступить как творческое воскрешение погибшего, восстановление падшего творения. Данная расстановка экзистенциальных акцентов может показаться некоторым схематизмом и поэтому требует расшифровки. Библия исторична по своему духу и в этом смысле историчность бытия представляет собой фундаментальную интуицию теистического мироотношения. Однако экзистенциальные коннотации в переживании историчности бытия менялись. Историчность бытия связана и с творением, и с грехопадением. Переживание историчности как генезиса, связанного со смертью и суетой, которые грех внес в мироздание, в определенном смысле доминируют в начальных книгах Ветхого Завета. Все проходит, лишь Слово Божие пребывает вовек. Апогеем такого экзистенциального настроения можно считать книгу Екклесиаста. Но уже у пророков, особенно у Исайи, начинает все сильнее звучать мотив обновления и преобразования: «Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65, 17). Этот мотив достигает своей вершины в Апокалипсисе. При этом важно, что в очерченном выше контексте историчности бытия Бог сам открывается человеку как «от начала Сущий». Процесс осознания Его онтологической и гносеологической трансцендентности тварному бытию воспроизвел проблему конечного и истинного бытия в новом контексте.

Категориальная структура богословских построений христианского средневековья опирается на платонический (патристика) либо аристотелевский (схоластика) фундамент. Однако категории античного идеализма оказались не в состоянии адекватно выразить духовно-творческую природу личного Бога. Богословы неопатристической линии (прот. Г. Флоровский⁷,

Д.К. Бурлака

прот. И. Мейендорф⁸) показали, как был переосмыслен понятийный инструментарий классической традиции. Однако этот процесс занял столетия. Важнейшей стороной названного процесса стала фундаментальность апофатизма в идейной структуре теистической теологии и средневекового мирозерцания в целом. Апофатика обусловила иной тип переживания и понимания бытия.

Можно выделить две тенденции в христианском богословском сознании, охарактеризовав их как «линию схоластики» и «линию апофатической мистики». Первая, в конечном счете, приходит к признанию бытия в качестве важнейшего предиката Абсолюта: Бог есть абсолютное бытие и абсолютная действительность – бесконечный творческий акт (по отношению к тварному миру применяются категории сущности и существования, по отношению к Абсолюту – бытие, в котором различие между сущностью и существованием снимается). Схоластическая традиция, что особенно очевидно в реалистических доктринах, репродуцирует онтологическую интенцию античной метафизики, хотя и переводит ее в теистический религиозный контекст.

Традиция апофатизма связана с интерпретацией природы Абсолюта как сверхбытийного положительного «изобильного» Ничто, неизмеримо превосходящего как всякое бытие, так и пустое «негативное» ничто, из которого творится мир. Традиция эта неоднородна и часто носит неортодоксальный характер внутри конфессии. Радикальный ее вариант представлен у Экхарта и Беме. В целом надо заметить, что богословие Восточной церкви более апофатично и мистично⁹. Так, уже Ориген учил о том, что Бог настолько превосходит по своей природе все существующее, что именование Его абсолютно бытийствующим не схватывает Его бездонности. Классикой апофатики принято считать сочинения Дионисия Ареопагита. В его текстах, как и у других отцов Церкви, апофатизм носит преимущественно методический или гносеологический характер. Ход мысли, предпринятый Экхартом, можно назвать онтологизацией апофатической методологии. Эта мистика возникла не на пустом месте, но столь решительно, как это сделал Экхарт, никто из богословов не выражал своих интуиций.

В рамках онтологически истолкованной апофатики бытие оказывается, во-первых, одним из определений Абсолюта в его отношении к самому себе, т. е. таким состоянием протекающего в вечности теогонического процесса, в котором Бог-Ничто становится Богом-Бытием (Бездна рождает Основу); и, во-вторых, творческой объективацией Абсолюта в свое иное – в мир, т. е.

таким актом божественной воли, в результате которого бытие обретает онтологическую самостоятельность. Философы эпохи Возрождения (Николай Кузанский, Бруно), а позднее Шеллинг своеобразно соединяют онтологизм и апофатизм в идее бесконечной потенциальности (бездонности) Абсолюта.

Как следует из текстов Николая Кузанского, в Боге совпадают в абсолютно простом тождестве предельные противоположности – возможность и действительность, тождественность и инаковость, бытие и ничто. В этом концептуальном синтезе проступают свои экзистенциальные приоритеты – бытийственность и потенциальность. Метафизика немецкого кардинала глубоко символична, демонстрируя нам тип переживания и бытия, и Абсолютного, отличный как от интенций древнего сознания, так и от классических образов средневекового мышления. Бог, согласно Николаю Кузанскому, бытийствует, но Его бытие отнюдь не тождественно неподвижному бытию элеатов. В отличие же от схоластической традиции, для которой экзистенциальным приоритетом выступила актуальность божественного бытия, чему соответствовал системообразующий статус идеи спасения в структуре средневекового мирозерцания, первый великий философ эпохи Возрождения акцентирует творческий характер богобытийственности. Бытие-возможность, а точнее говоря, возможность-бытие (*De possest*) есть такое бытие, которое перманентно трансцендирует за свои собственные пределы¹⁰.

Сходная интуиция совпадения в Абсолютном предельных противоположностей выразилась и в концепции развития Гегеля: чистое бытие (бытие как таковое) представляет собой пустой, бессодержательный момент жизни духа, который, по сути, есть становление, развитие конкретного. Бытие – абстракция, онтологически равноправная небытию, но в то же время – вечное начало в диалектическом процессе развития, смысл которого – самопознание Абсолютного Духа. Гегелевская проработка вопроса о бытии является одной из самых содержательных. Мы выделим в данном месте два ее аспекта – категориальный статус бытия и его место в системе категорий.

Кант не рассматривал бытие в качестве категории рассудка, оно для него лишь содержательно пустая связка субъекта и предиката в суждении, получающая свое значение от одной из 12 категорий. В группе категорий «качества» у Канта представлены «реальность» и «отрицание». По Канту, бытие предикцируется мыслящим индивидом, хотя самая способность индивида к приписыванию предикатов коренится в трансцендентальном самосознании. Фихте сделал из кантовской гносеологии очень ре-

Д.К. Бурлака

шительные онтологические выводы. Для Фихте трансцендентальное «Я», стихия которого свобода, а непосредственным проявлением выступает дело, первично по отношению к бытию. Глагол, можно сказать, фундаментальнее существительного. Эволюция философской мысли Фихте приоткрывает экхартианские истоки идеалистической диалектики. Как позже будет утверждать Н. Бердяев, свобода – добытийственна, бытие – лишь сгустившаяся (т. е. утратившая свою свободу) свобода.

Гегель, с одной стороны, как бы угадает фихтеанский взлет свободы над бытием, но с другой – динамизирует самое бытие. Согласно Гегелю, бытие – категория, залегающая глубже в строении мысли, нежели реальность, и в этом смысле бытие абстрактнее и фундаментальнее. Категории суть всеобщие формообразующие структуры и (одновременно) операции мышления (по Гегелю, мышления как такового). Мышление есть божественное, креативное, а значит и божественное в человеке. Бытие есть первичный акт, которым мысль конституирует себя – акт бытия, которому отвечает сама способность личности утверждать. Утвердительные суждения – одна из модификаций этой способности.

Бытие залегают в самой глубине мысли, но в том случае, если разум спускается в нее с поверхности наличного многообразия созданных им понятий, представлений, дефиниций. Во всеобщем же, взятом в его абстрактной чистоте, бытие есть самое пустое и в этом плане поверхностное. Чистое бытие есть ничто. Ничто, однако, само есть. Бытие и ничто переходят друг в друга. Становление, включающее в себя аспекты возникновения и уничтожения, выступает в «Науке Логике» истиной и бытия, и ничто, их глубиной¹¹. Однако сутью самой сферы бытийственного со всеми ее качественными и количественными переходами выступает отношение. Отношение раскрывается как высвечивание сущности в явлении, т. е. как деятельность-действительность, по отношению к которой и реальность, и тем паче бытие суть абстракции. Действительность, понятая субстанциально, т. е. наиболее конкретным образом, есть развитие. По Гегелю, развивается все – не только мир, но и Абсолют. Бытие оказывается первоначалом развития, но и абстрактнейшим в нем.

Получается, что в гегелевской логике, которую можно вслед за Хайдеггером назвать онтологией, бытие есть бытие сущего и бытие Сущего, причем в одном и том же смысле. Более того, Сущий не свободен от своего бытия, Он и есть бытие. Вопрос о смешении Гегелем развития с творением заслуживает отдельного рассмотрения. По отношению же к проблеме бытия необходимо указать на проявляющуюся в его системе онтологизацию Абсо-

лутного, сближающую ее с антично-схоластической традицией, несмотря на весь историзм, впервые реализованный в философии именно Гегелем. Наиболее радикальная критика онтологизации Абсолютного представлена поздним Шеллингом, который усмотрел коренной порок новоевропейской философии, идущий от Декарта, в «закрепощении» Бога бытием. По Шеллингу, продолжающему традицию Беме, Бог существует не необходимо, а свободно. Он свободен абсолютно, т. е. и от бытия. Воля Бога быть – это свободное нравственно обоснованное Его деяние. Бог не есть бытие, Он – Господь бытия¹².

Бытие – сгустившаяся воля Творца. Волюнтаривная онтология не является изобретением Шеллинга. Ее корни уходят в философию Иоанна Дунса Скота и схоластический номинализм. Шеллинг подытожил достаточно длительный путь мышления к позитивно-жизненному пониманию бытия, обосновав к тому же этот итог через различение «негативной» и «положительной» философии. Притом, что идеалистические модели онтологии являются более распространенными и понятными рассудку, который обнаруживает в бытии самого себя, онтологии волюнтаривного типа более отвечают духу библейского историзма и креационизма. Бытие, осмысленное в качестве сгустившейся воли Творца, является исходно-подвижным, неся в себе энергию Его жизни и могущества. Проблема онтологий такого рода в возможном отрыве самобытийствующего бытия от его Субъекта или превращении воли Божией в самостоятельную подвижную субстанцию, как это произошло в концепции Шопенгауэра. Иррационализм, пышно расцветший в XX в., вырос именно на волюнтаривно-онтологической почве. Шеллинг создает метафизику на христианской платформе, но в фундаментальной онтологии Хайдеггера бытие начнет «бытийствовать» само по себе.

Опыт осмысления феномена бытия в русской религиозной философии строится на творческом синтезе (частью сознательном, частью стихийном) определенных идейных и духовных тенденций и влияний, а именно: традиций классического и христианского (патристического) платонизма, апофатической мистики, а также немецкой диалектической философии с ее опорой на категорию развития. Интуиции позднего Шеллинга послужили в данном случае важнейшей вдохновляющей силой для многих авторов. Названные традиции осмысливаются в контексте напряженного интереса к теме космоса, которая поднимается в свете фундаментальной для православного сознания идеи обожения. Нельзя в данном случае не учитывать явную и прикровенную полемику с постклассической европейской философией, контекст

Д.К. Бурлака

которой будет обрисован ниже. В самом общем виде (учитывая широту и потому определенную условность обобщения) совокупность интуиций, характеризующих религиозную философию в ее отношении к феномену бытия, сводится к идее Сущего.

В категориальной триаде Сущее–сущность–Бытие, являющейся опорной смысловой парадигмой для ряда систем русского религиозного идеализма (Вл. Соловьева, С. Булгакова, Л. Карсавина, С. Франка, Н. Бердяева), бытие – феноменальная, явленная, объективированная, в том числе в предметно-материальной форме, энергия Абсолюта (Сущего) и одновременно существенный момент в самоопределении Сущего по отношению к самому Себе. Бог, согласно описанной парадигме, не есть бытие, Он в качестве Духа дает бытие. Можно сказать, что бытие присуще Сущему (т. е. абсолютному субъекту жизни), который при этом остается онтологически трансцендентным миру, но нельзя утверждать, что божественность присуща бытию. Описанное диалектическое воззрение на соотношение Абсолюта и бытия дополняется в русской религиозной философии переживанием бытия не объективно-умозрительно – как «необходимого момента» саморазвития Божества, но как свободного дара Бога. Отсюда такая черта русской религиозной метафизики, как любовь-жалость к тварному миру и напряженное внимание к теме смерти и космического преображения.

В опыте осмысления бытия в русской религиозной философии просматриваются две тенденции – онтологическая и эсхатологическая. Первая представлена в основном системами всеединства и примыкающими к ним по духу воззрениями Розанова и космистов, вторая – ярче всего Бердяевым. Для первой характерно акцентирование связанности бытия и Бога (бытие – явление *Абсолюта*), для второй – их разорванность (бытие – лишь *явление* Абсолюта, его объективация). При этом русская религиозная философия внутренне едина в том, что вообще составляет оригинальность ее отношения к феномену бытия и делает ее специфической формой христианского сознания. Тема бытия осмысливается в горизонте идей спасения и творчества. Актом грехопадения человек внес трещину смерти во все живое, потенциальная уничтожимость сущего стала актуальной: бытийствующее сущее безвозвратно исчезает во тьме ничто. Можно сказать, что бытие исчезает в суеязящемся сущем, растворяет себя в нем.

В свете интуиций русских религиозных мыслителей «фундаментальная онтология» М. Хайдеггера представляет собой описание мира в его падшести. Феноменологический метод дает возможность разуму схватить бытие сущего, но не бытие Сущего.

го, Которого в падшем мире нет. Между Сущим и сущим лежит бездна, в которую и возвращается сущее. Поэтому радикальная трансценденция для сущего мыслящего или присутствующего (Dasein) и оказывается бытием-к-смерти. Для сущего падшего так оно и есть. Для искупленного сущего радикальной возможностью выступает воскресение.

М. Хайдеггер является едва ли не самым оригинальным мыслителем XX в. Он не только реанимировал тему бытия в европейской философии, но и предложил такое ее истолкование, которое не вписывается однозначно ни в одну из двух линий интерпретации проблемы, обозначенных нами в качестве исходного горизонта ее постижения. Ж.-П. Сартр лишь перетолковывает онтологические интуиции германского мыслителя. Онтология Хайдеггера даже более исторична, нежели гегелевская, которую в данном вопросе можно оценить как историоризованный аристотелизм. Гегель слишком опирается на традицию античного идеализма. Понятия в его системе приходят в движение друг относительно друга, тогда как внутри самих себя их содержание исключает радикальную «историческую» переплавку. Гегелевскую диалектику можно уподобить весенней реке, по которой плывут льдины еще не растаявшего интеллектуального содержания, генетически восходящие к статичной (зимней и застывшей) онтологии античного сознания.

Хайдеггер, и в этом его мысль конгениальна интуициям Бергсона, от которого он отталкивался, переходит на позиции радикальной историзации бытия. В его переплавке понятий традиционной метафизики четкость иногда вообще кажется исчезающей. Надо признать, что эта онтология, как и некоторые другие, о которых писала П.П. Гайденко¹³, более адекватно описывает бытие в его темпоральности, нежели это удавалось сделать в рамках традиционных моделей. Как это ни парадоксально, но она более отвечает библейской интуиции историчности бытия, нежели картины мира, созданные в рамках теологических доктрин, декларирующих свою опору на библейское откровение. Однако можно сказать, что, выражая дух библейского историзма, новые онтологии, помимо воли своих создателей, утрачивают опору для историчности бытия – Сущего. При ближайшем рассмотрении оригинальность Хайдеггера оказывается построенной на очень тонком интеллектуальном извращении. Оно состоит в том, что из состава теологии, основанной на онтологической интерпретации апофатической мистики, элиминируется собственно богословский элемент – идея Бога. Конструкция лишается стержня.

Д.К. Бурлака

Фундаментальная онтология использует понятийный инструментариум схоластики и примыкающий к ней по смыслу ансамбль смыслообразов апофатической мистики, радикально историзируя их. Экзистенция – это «этость» поздней схоластики, наделенная способностью мысли. Бытие, залегающее, по мнению Хайдеггера, глубже и сущего, и его сущности, не является при том при всем бытием Божиим. Хотя фактически оно толкуется как возможность-бытие Николая Кузанского, который разработал это понятие именно для характеристики Абсолютного. Бытие-возможность тем и отличается от скованной вечности Парменида, что она есть бытийственность абсолютного Субъекта. Бытие-возможность представляет собой одну из рациональных транскрипций библейского откровения Бога о Самом Себе: «Я есмь Сущий». В результате экзистенциально-онтологических перестроек свойственная апофатизму таинственность остается, но превращается в туман герменевтических истолкований, в котором экзистирующий разум пытается уловить ускользающее бытие.

Сартр описывает ситуацию со свойственной французам рациональной четкостью. В мире без Бога, Который возвышается над бытием и над ничто, ибо Он вызывает в бытие все сущее, называя «несуществующее как существующее» (Рим. 4,17), бытие и ничто оказываются равноправными мирообразующими началами. В просвете между ними и суетится сущее, непонятно откуда взявшееся. По сути, это нигилизм, куда более радикальный, нежели можно усмотреть у атомистов или новоевропейских материалистов. Корень европейского нигилизма вовсе не в забвении бытия, как этот изобразил Хайдеггер, а в забвении Бога, по отношению к которому забвение бытия выступает всего лишь следствием.

Ничто, с которым сталкивается всякое конечное сущее, разбиваясь о него, не есть абсолютное небытие. Хайдеггер отмечает это, говоря, что ничто укоренено в мире. Ужас, выступающий, согласно Хайдеггеру, экзистенциальной основоструктурой присутствия, представляет собой на самом деле воспоминание о встрече Адама с ничто, залегающее в глубинах нашего коллективного подсознательного. Память о личной встрече с абсолютным небытием для твари невозможна, поскольку сам контакт с чистым небытием означал бы для нее не смерть, а полную аннигиляцию. Память о встрече с ничто возможна, воспроизводясь в структуре экзистенциальных априори в качестве ужаса, размывающегося в страхи. Страх и ужас онтологически не беспочвенны, но они, как это очень хорошо показал Л. Карсавин, связаны с возраста-

нием тварной личности, будучи притяжением онтически нижнего, которое отнюдь не непреодолимо¹⁴.

Согласно утверждению некоторых русских мыслителей, например Л. Карсавина или С. Булгакова, преодоление ничтожности и самозамкнутости бытия сущего – религиозный «долг» человека. Бог не есть чистое бытие, но Он в качестве Господа бытия дарует его, человек же сотворен, и потому в его лице бытие способно свободно соединиться с Богом. Можно выразить эту мысль и по-другому: сущее в человеке либо меонизируется, либо, напротив – онтологизируется. Отсюда – отдельные, но внутренне связанные типы религиозного отношения к бытию. По Н. Бердяеву, Царство Божие есть торжество духа и победа над смертью, в котором бытие «растворяется» в творческом экстазе Духа¹⁵. Для метафизики всеединства (Карсавин, Булгаков) эсхатология – освобождение не столько духа от бытия, сколько бытия духом, не его исчезновение, а одухотворение, актуальная полнота бытия. Свойственная в осмыслении феномена бытия отмеченным системам русского религиозного идеализма опора на понятие духа и группирующихся вокруг него понятий-мифологем (свобода, смысл, творчество, богочеловечество) существенно отличает их от сходной с ними по проблематике постклассической европейской метафизики (экзистенциализма), для которой антитеза бытия – ничто является неразрешимой онтологической антиномией человеческого существования.

Учитывая совокупность классических, постклассических и религиозных интерпретаций вопроса о бытии, следует принять во внимание и специфический контекст постсоветского ментального пространства. В советский период онтологическая проблематика была втиснута в прокрустово ложе мифа о саморазвивающейся материи, рациональными экспликациями которой выступали различные модели материалистической диалектики. Проблематика бытия оказалась даже в худшей ситуации по сравнению с познанием. Работы А.А. Доброхотова¹⁶ можно считать приятным исключением.

Для постсоветской философии характерны две особенности, которые можно оценить как инерционную и новаторскую. В русле первой диалектический материализм, подвинутый с места «единственно верной теории», переместился с указанной позиции в определенной степени лишь номинально. Дезавуированной оказалась в основном понятийно-предметная сторона категорий материалистической диалектики, операциональная же сторона категорий, сближающая их с архетипами, осталась. Триада материя–пространство–время и «законы диалектики» по-

Д.К. Бурлака

прежнему продолжают выполнять матричную функцию во многих вузовских курсах онтологии.

В русле новаторских тенденций классические представления были переосмыслены в свете постклассических и религиозных идей. Обозначились предпочтения – Хайдеггер и линия религиозного онтологизма, берущая начало от славянофилов и Вл. Соловьева. Попытки синтеза представлены, в частности, в работах Ю.М. Романенко¹⁷ и И.И. Евлампиева¹⁸. Онтологичной по сути является антропология С.С. Хоружего, что вполне закономерно вытекает из ориентации автора на системы русского религиозного идеализма (в особенности Л. Карсавина). Эволюция онтологической проблематики в философии западного средневековья и выявление ее смыслообразующего характера для современной метафизики представлены в работах С.С. Неретиной¹⁹. Фундаментальное и развернутое исследование онтологической проблематики представляет собой творчество П.П. Гайденко. Систематический обзор онтологических вопросов, проводимый с учетом русской и европейской традиций, содержат в себе работы В.Д. Губина²⁰, а также А.В. Иванова и В.В. Миронова. Можно надеяться, что онтологизм, который всегда был отличительной особенностью русской философии, обретет свое творческое развитие в XXI веке.

Примечания

- 1 *Соловьев Вл.С.* Философские начала цельного знания. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2.
- 2 *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004.
- 3 *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
- 4 *Гартман Н.* К основоположению онтологии. СПб., 2003.
- 5 *Франк С.Л.* Предмет знания. СПб., 1995.
- 6 *Лосев А.Ф.* Бытие, его сверхлогические, логические и алогические моменты (диалектика) // Начала. 1994. № 2–4.
- 7 *Флоровский Г.В.* Догмат и история. М., 1998.
- 8 *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс, 1992.
- 9 *Лосский Вл.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991; *Он же.* Боговидение. М., 1995.
- 10 *Николай Кузанский.* О возможности-бытии. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 2.
- 11 *Гегель Г.* Наука Логики: В 3 т. М., 1970. Т. 1.
- 12 *Шеллинг Ф.* Система мировых эпох. Томск, 1999.
- 13 *Гайденко П.П.* Прорыв в трансцендентном // Новые онтологии XX века. М., 1997.

Проблема бытия в философии и теологии

- 14 *Карсавин Л.П.* О личности. Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.
- 15 *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
- 16 *Доброхотов А.А.* Учение досократиков о бытии. М., 1980; *Он же.* Проблема бытия в классической европейской философии. М., 1986.
- 17 *Романенко Ю.М.* Бытие и естество. СПб., 2003.
- 18 *Евлампиев И.И.* Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000.
- 19 *Неретина С.С.* Верующий разум. Архангельск, 1995; *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006.
- 20 *Губин В.Д.* Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М., 1998.

СОЦИОЛОГИЯ

Парадоксы общественного сознания

Настоящий раздел включает в себя статьи преподавателей и аспирантов социологического факультета, которые участвовали в реализации гранта Президента Российской Федерации в номинации «Ведущие научные школы» «Новые явления в общественном сознании и социальной практике» (рук. чл.-кор. РАН Тощенко Ж.Т.). В рамках этого проекта были проведены исследования и подготовлены материалы для публикации, затрагивающие практически весь спектр актуальных проблем жизни России – от экономических до духовных, от локальных до международных. Общим, скрепляющим этот разнообразный тематический подход к исследованию общественных проблем, стали теоретико-методологические разработки руководителя проекта о таких специфических явлениях общественной жизни, как парадоксы, кентавр-проблемы и фантомность ряда общественных процессов, которые изложены в его статье, открывающий данный раздел.

Ж.Т. Тощенко

ПАРАДОКСАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК: ФЕНОМЕН ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ И СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ

Что за химера этот человек? Какое новшество, какой монстр, какой хаос, какой узел противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, слабоумный земной червь; носитель истины, клоака недостоверности и ошибок; слава и хлам вселенной... Узнай же, гордец, каким парадоксом являешься ты для себя!! Смирись, бессильный разум, замолчи, глупая природа; узнайте, что человек бесконечно превосходит человека.

Б. Паскаль (1623–1662), французский математик, физик, философ

В этих словах выражено предельное изумление перед непостижимой и неустранимой внутренней противоречивостью, интеллектуальной и этической амбивалентностью человеческого существа. Это образное высказывание великого мыслителя отражает одну из попыток познать сущность человека, его неоднозначную природу, его место и роль в решении злободневных общественных проблем.

Парадоксы и их роль в жизни общества и человека заинтересовали мыслителей еще в древности. Но если Б. Паскаль это высказал по отношению к человеку, пытаясь познать его сущность, то мыслители древних цивилизаций решали проблемы парадоксальности применительно к процессу познания, процессам логического мышления.

Остановимся на этом вкратце, чтобы понять развитие представлений об этом феномене.

Краткий исторический экскурс

Впервые на парадоксы было обращено внимание в Древней Греции, когда ими обозначались противоречия в рассуждениях, возникающие при соблюдении их логической правильности. Трактовка их близка к понятию «*апория*» (от греч. – затруднение, недоумение), по своей сути обозначающего трудноразрешимое положение, возникающее в результате противоречий в рас-

суждениях. Классическим примером апории считаются парадоксы Зенона Элейского (ок. 490 – ок. 430 до н. э.) в его рассуждениях об Ахиллесе и черепахе, где *отождествляются и считаются совпадающими два процесса – физическое движение и возникновение в нашем сознании последовательности его частей.*

В средние века философская мысль приступила к осмыслению **антиномии**, в которой *обозначается соединение в ходе рассуждения двух прямо противоположных утверждений, каждое из которых может быть одинаково обосновано.* Понятие «антиномия» имело первоначально юридический смысл и означало противоречие между двумя законами или внутри одного закона. В Кодексе Юстиниана (535) предусматривается случай, когда закон вступает в противоречие с самим собой.

У И. Канта (1724–1804) антиномии трактуются как противоречия, которые неизбежно рождаются в нашем уме вследствие того, что понятие абсолютного, бесконечного, приложимое лишь к миру вещей в себе (тезис), применяется к миру опыта, где наличествует только преходящее, конечное и обусловленное (антитезис). Он сформулировал четыре антиномии. Для примера назовем первую из них: «Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве. – Мир не имеет начала во времени и бесконечен в пространстве». Это и подобные утверждения в одинаковой степени и доказуемы и недоказуемы. Эти противоречия, по Канту, возникают только потому, что разум отважился пуститься в исследование вещей, как они существуют сами по себе («вещь в себе»).

Антиномии Канта оказали серьезное влияние на развитие науки, так как способствовали уточнению логических основ математики в XIX в., с одной стороны, и возникновению гегелевской диалектики – с другой. Известные трудности, ощущавшиеся в основаниях математики после открытия И. Ньютоном (1643–1727) и Г. Лейбницем (1646–1716) дифференциального и интегрального исчисления, попытался преодолеть Г. Кантор (1845–1918) на основе теории множеств. К этому времени произошли великие кризисы в основаниях математики, связанные с открытием иррациональных чисел, бесконечно малых величин. Однако сам Кантор обнаружил ряд парадоксов в своей теории, что привело его к математической логике. В дальнейшем открытый в 1902 г. Б. Расселом (1872–1970) парадокс о множестве всех нормальных множеств показал, что и положительный, и отрицательный ответы в равной степени доказуемы. Именно открытие Г. Кантором в 1893 г. и Б. Расселом в 1902 г. серии парадоксов, связанных с актуализацией бесконечных множеств, породило Третий Великий кризис математики, который продолжается по

Ж.Т. Тощенко

сей день (1). Целая плеяда выдающихся математиков и философов (Д. Гильберт, А. Брауер и др.) посвятили свои исследования и всю свою жизнь решению **парадоксов теории множеств**.

В дальнейшем эта направленность в исследовании и интерпретации парадоксов продолжала развиваться. В 1926 г. английский математик и логик Ф. Рамсей предложил первую (и получившую наибольшее распространение) классификацию парадоксов, разделив их на две группы: **логические парадоксы** (парадокс Рассела, парадокс Кантора) и **семантические парадоксы**. Последние образовали особую группу парадоксов только в начале XX в., когда теория познания столкнулась с необходимостью объяснения и интерпретации нового класса противоречий, связанных с тем, что многие слова имеют различные значения и в каждом конкретном случае только анализ смысловых связей позволяет отбросить те, которые являются посторонними. К особым типам парадоксов можно отнести необычные, нетрафаретные высказывания, которые потом относят к крылатым выражениям. Например, всем известно определение традиционной философии как «ничейной земли между наукой и религией», которое дал выдающийся английский математик и философ Б. Рассел в «Истории западной философии».

Новое прочтение парадоксов

Великая заслуга Паскаля состояла в том, что он одним из первых применил понятие парадокса к исследованию реального бытия человека, его сознания и поведения. Он поставил вопрос о необходимости выявить и изучить **парадоксы и их проявления в реальной жизни**, в процессе осуществления тех или иных видов деятельности, ибо парадоксальность присуща не только процессу познания, но и самой действительности. Этот подход, возникший в Новое время, породил принципиально новый стиль мышления: уже не только бог, не только государство, не только общество стали объектами пристального научного осмысления. Лучшие умы человечества обратились к человеку как мере всех явлений и вещей. Однако **новый шаг в его изучении стал реализовываться только в XX в.**, когда социальная мысль предприняла попытки познать сущность человека, выразить его основные черты и особенности в условиях экономических, политических и социальных изменений, происходящих так глубоко и с такой быстротой, что это не могло не сказаться на сознании и поведении человека. Пытаясь объяснить эти изменения, в этот период появились такие характеристики его сущности, как **«одномерный человек»** (Г. Мар-

кузе), «*бунтующий человек*» (А. Камю), «*одинокий человек*» (Ф. Кафка), «*замкнутый*» (Н. Элиас), «*человек-зверь*» (Ж. Бодрийяр). За каждой такой характеристикой стоит обстоятельный анализ противоречивых тенденций в сознании и поведении людей. Однако эти определения отвечают, на наш взгляд, на вопрос только об отдельных аспектах специфики и особенностях человеческой жизнедеятельности.

В отечественной научной литературе также были предприняты попытки описать человека и его состояние в постсоветской России. В ряде работ сущность человека связывалась только с процессами, происходящими в экономике или политике, а также в терминах социального самочувствия. Если вкратце назвать эти определения, то можно сказать, что массового человека называли *совком, лукавым человеком, потерянным, катастрофическим*. Но каждое из этих определений, на наш взгляд, затрагивало лишь одну из сущностных сторон человека и не может претендовать на его всестороннюю характеристику.

В поисках ответа на поставленный вопрос автор обратился к изучению сознания и поведения людей в период кардинальных общественных изменений, что позволяет наиболее полно, точно описывать совокупность характерных черт, всю противоречивость сознания и поведения людей.

Что такое парадоксы в сознании и поведении людей?

Парадокс как реальное проявление противоречия в общественном сознании и поведении отражает и воплощает в себе следующие характеристики (2).

Во-первых, в нем находит отражение противоречивость процесса познания, когда существующие рассуждения о том или ином процессе или явлении в равной степени доказывают как истинность, так и ложность некоторого предположения. Иначе говоря, имеющееся знание (информация) не позволяет делать однозначные выводы и получать бесспорные умозаключения. Эта возможность получения не просто других, а взаимоисключающих результатов является базой (основой) для продолжения существования сложившихся и возникновения новых парадоксов. Другим вариантом возникающих парадоксов в процессе познания выступает неоднозначность (вариативность) трактовки того или иного понятия, что может быть преодолено посредством согласования смыслов тех или иных определений.

Во-вторых, парадоксы в сознании и поведении людей порождаются противоречиями жизненного опыта, когда реальная

практика показывает не только возможность существования взаимоисключающих ценностей и установок у отдельных социальных групп и людей, но и культивирование этого противоречия, в результате чего появляются противостоящие друг другу утверждения, действия и поступки.

В-третьих, парадокс проявляет себя в ситуации, когда отождествляется реальный процесс и представление (знание) о нем, что чаще всего случается в процессе преобразующей деятельности человека. Это отождествление реальности и знания о ней нередко приводит к трудно разрешимым противоречиям, когда процесс познания может отражать реальность приблизительно, а иногда и односторонне и тем самым не соответствовать практике, которая на этом основании отвергает не только это, но и все научное знание.

В-четвертых, абсолютизация прежних знаний приводит к появлению, порождению парадоксальных ситуаций, когда изменившаяся жизненная ситуация диктует иную логику и иную программу поведения людей. Особенно наглядно это проявляется в общественно-политической деятельности, когда парадоксом становится достижение политической партией целей, отвергаемых полностью или частично предшествующим опытом.

В-пятых, парадоксы порождаются ситуативностью в деятельности субъектов экономического, политического, социального или духовного процесса, когда ими принимаются решения и осуществляются действия, творцы которых ориентируются на ограниченные источники информации, не учитывают данные во всей их совокупности и игнорируют не совпадающее с их мнением знание. Важным условием и причиной парадоксальности выступают те объективные противоречия, которые помимо воли и сознания человека или групп людей возникают в процессе познания и реализации его выводов и результатов. На это в первую очередь обращают внимание исследователи, занимающиеся логикой познания. Так, А.А. Зенкин приводит следующий пример: «Один великий ученый открывает совершенно абстрактную формулу $E=mc^2$, другой великий ученый открывает новый химический элемент U-238, третий талантливый инженер изобретает технологию обогащения урана и производит из него атомную бомбу, четвертый, политик, принимает решение использовать эту атомную бомбу в самых «высоких и гуманных» целях, пятый, пилот-исполнитель, доставляет этого «Мальша» куда надо и делает с ним то, что приказано. «Гуманитарные» последствия такого «подарка» напоминают о себе до сих пор. Кто виноват? Вопрос, на который не существует ответа. Так, один из вели-

чайших факторов промышленного прогресса – принцип разделения труда ради повышения его эффективности “во благо...” имеет своим следствием вначале разделение ответственности, а затем – и разделение совести» (3). Не в этой ли глобальной исторической ситуации создаются условия для возникновения парадоксов, когда каждый отдельный акт сам по себе имеет правомочность и правомерность, но результат этих совместных последовательных действий приводит к непредвиденным, неприемлемым для человечества последствиям?

И наконец, парадоксы проявляют себя в случае, когда самые разнородные действия, сами по себе в отдельности являющиеся рациональными, будучи соединены воедино, в систему, обнаруживают не просто несогласованность, а абсолютную противоположность, несовместимость друг с другом. К причинам появления таких парадоксов можно отнести ситуации, которые Т. Кун называет аномалиями и кризисами (4), когда в орбиту исследования незаметно втягиваются новые объекты, наличие которых постепенно ставит под сомнение истинность существующей картины мира и ее составляющих. Эти ситуации приводят к тому, что в системе знания накапливаются необъяснимые факты, нередко приобретающие форму парадоксов.

Парадоксальность усиливается и потому, что современный «мир требует включения человека во все возрастающее многообразие социальных структур, что сопряжено с гигантскими нагрузками на психику, стрессами, разрушающими его здоровье. Объем информации, стрессовые нагрузки, канцерогены, засорение окружающей среды, накопление вредных мутаций – все это проблемы сегодняшней действительности, ее повседневные реалии» (5). Социологические исследования выявили парадоксы прежде всего в тех сферах общественной жизни, которые подверглись существенным изменениям и которые влияют на повседневную жизнь человека, его настроение и самочувствие. Особенно актуален для людей в нынешней ситуации поиск ответа на вопрос – а кто ответственен, виноват в таких неутешительных для большинства населения изменениях в обществе?

Если анализировать не все парадоксы вообще, а только те, что касаются сознания и поведения людей, то необходимо отметить следующее: специфика социологического подхода к этому явлению заключается прежде всего в том, что данный подход соотносится не столько с теорией и логикой познания, не столько с умозаключениями, сколько с реальной жизнью, с процессом функционирования как общественных структур, так и жизнедеятельности человека. Анализ реальной ситуации в России пока-

зывает, что парадоксальность сознания стала неотъемлемой частью современной жизни.

Парадоксальность поведения и сознания постоянно проявляется в том, что как общественные институты, так и многие люди заявляют или декларируют одни цели и жизненные ориентации, а на деле осуществляют иные, иногда прямо противоположные установки. Парадоксальность поведения особенно наглядно обнаруживается в конкретных жизненных ситуациях, когда публично и словесно провозглашаемые суждения опровергаются практическими действиями.

Если обобщить все сказанное о парадоксах, то можно обобщить сказанное в следующих подходах:

а) ***странное, расходящееся с общепринятым мнение или высказывание, противоречащее (иногда только на первый взгляд) здравому смыслу.*** Такая ситуация широко распространена и охватывает значительный спектр явлений – от заблуждения до новых, пионерных идей, которые нередко встречаются в штыхы;

б) ***явление, кажущееся невероятным*** (или невероятный, удивительный случай). Под эту трактовку подпадает достаточно большой круг реальных процессов и явлений – от неопознанных летающих объектов до ситуаций, когда производителю невыгодно сеять хлопок, гречку или растить сады (или платить налоги) при внешне доброжелательной официальной экономической и социальной политике;

в) ***процесс, при реализации которого достигается результат, прямо противоположный ранее провозглашенным целям или, по крайней мере, принципиально качественно отличающийся от первоначальных замыслов или намерений.***

Но особенно наглядной, острой и объемной эта парадоксальность становится характерной для обществ с неустойчивым развитием, находящихся в состоянии нестабильности, аморфности, неопределенности вектора исторического процесса. В этих условиях парадоксы сознания и поведения становятся массовыми, всеобъемлющими, порождающими причудливые сочетания добра и зла, чести и умысла, верности и предательства, безрассудно-го новаторства и упрямого традиционализма.

Суть парадоксов заключается в том, что люди неосознанно, не по злему умыслу олицетворяют удивительнейший феномен – ***в одном и том же человеке одновременно уживаются противоположные, а иногда и просто взаимоисключающие друг друга оценки, установки, ориентиры и намерения. Человек как бы бежит сам от себя и от общества в одно и то же вре-***

мя в прямо противоположных направлениях. Наш дезориентированный современник нередко, сам того не замечая, исповедует противостоящие друг другу истины и, что поразительно, относится к взаимоисключающим мнениям и суждениям с доверием, ориентируется на них вполне искренне, часто не замечая этого потрясающего несоответствия.

В то же время возможны и такие жизненные коллизии, когда истинными могут быть различные стратегии поведения, которые хотя и противоречат друг другу, но в реальной жизни могут претендовать на свое автономное, независимое существование. Как и в антиномии Канта, осуществляемые модели поведения в одно и то же время могут быть как доказуемыми, так и недоказуемыми положениями.

История неоднократно свидетельствовала, что в период социальных потрясений, революций, переломных событий парадоксальность сознания и поведения обостряется сверх всяких ожиданий, сверх всякой обычной меры. И это не удивительно. Сознание людей не может перестроиться подобно токарному станку, сразу же, немедленно, вслед за происходящими событиями. Человечество не способно убежать от самого себя, от опыта, накопленного ранее, от того, что оно знало прежде, что исповедовало, на что ориентировалось, чего хотело достичь и чего хотело избежать.

В этих условиях общественное сознание подвергается мощному воздействию новых общественных потребностей, изменяющихся социальных, экономических и политических отношений. Смена/замена общественных целей ведет к сумятице в настроениях и ориентациях людей, к изменению оценок ранее исповедуемых идеалов или, по крайней мере, к их коренной модификации.

В то же время в силу большой инерционности общественного сознания в нем продолжают сохраняться устоявшиеся установки и предпочтения, старые догмы, ранее сложившаяся, хотя и деформированная система ценностей. Поэтому вполне логично, что и в общественном сознании под влиянием внешних и внутренних факторов происходят кардинальные изменения, продуктом которых становится парадоксальность мышления, познания и оценок окружающих человека явлений и процессов.

Следует еще раз подчеркнуть, что на предшествующих этапах развития человечества, в период его возникновения парадоксы – вернее, знание о них – были в основном отражением противоречий в процессе познания, ибо они практически не соотносились с миром опыта, не рассматривались и не анализировались по отношению к реальности, общественной жизни,

Ж.Т. Тощенко

процессу деятельности людей. В современных условиях потребовалось соотнести это понятие с существующей противоречивой действительностью, что позволяет более точно и полно описать сущность человека.

Таким образом, парадоксы – это в большинстве случаев расходящиеся, противоречивые и даже противостоящие друг другу мнения, суждения, установки, ориентации, действия, которые одновременно существуют, сочетаются и функционируют в сознании и поведении одних и тех же людей (6).

Формы проявления парадоксов

В силу своего разнообразия парадоксы имеют разную глубину и масштаб своего проявления, и поэтому могут быть систематизированы (классифицированы) по разным основаниям.

Парадоксальность человека проявляется, во-первых, в такой специфической форме проявления сознания и поведения, как ***аномия***, которая характеризует разложение системы ценностей, обусловленное противоречиями между провозглашенными целями и невозможностью их реализации для большинства. Во-вторых, во ***фрустрации***, когда прежние нормы и ценности перестали действовать, а новые не сложились, и человек находится в крайней степени растерянности. Это такое состояние людей, человека, когда утрачена значимость социальных норм и предписаний, причем эта утрата может означать трагедию, приводящую его к отклоняющемуся, противоправному поведению вплоть до акций против самого себя (самоубийство). Эти состояния показывают также, что у человека отсутствуют эталоны, стандарты поведения для сравнения своих действий с поступками других людей, что ставит его в неопределенное, десоциальное состояние, снижает чувство солидарности с конкретной социальной группой. И наконец, они означают несоответствие между универсальными целями и ожиданиями, провозглашенными в данном обществе, и социально приемлемыми, санкционированными средствами и достижениями. Недостижимость этих целей приводит сознание людей в состояние крайней противоречивости, парадоксальности, невозможности согласовать, осмыслить и принять такую ситуацию в обществе, толкает на противоправные пути их достижения.

Именно эти состояния приводят к таким парадоксальным состояниям, когда в условиях общества, провозгласившего создание предпосылок и условий для рационального развития и функционирования человека, социальных отношений, одновре-

менно рождается чувство беспомощности, изоляции, пустоты, бесперспективности жизни, апатии, что, в свою очередь, может привести к отклоняющемуся и экстремистскому поведению.

Анализ сущности, содержания и особенностей парадоксов и их места в общественном сознании и поведении позволяет сделать следующее заключение.

Социологическое исследование парадоксов является одним из плодотворных каналов познания реальных противоречий в сознании и поведении людей, действенным средством получения более полной и объемной информации о происходящих в обществе процессах. Изучение парадоксов позволяет избежать односторонности, преувеличения значимости одних явлений при игнорировании других, предостеречь против абсолютизации ограниченных данных. Особую важность при исследовании парадоксов приобретает отказ от противопоставления одной информации другой по принципу «истинно – ложно», «верно – ошибочно», «необходимо – случайно». Только всестороннее, комплексное, системное изучение явления может привести к научно обоснованным выводам и рекомендациям, если это касается практического решения общественных проблем.

При изучении парадоксов приобретает значимость такое методологическое требование, когда оценка знания об окружающем человека мире сопоставляется с прогнозом возможного его поведения в происходящих процессах. Учет только лишь одного из этих компонентов означает выход на неполные, односторонние выводы, возможное заблуждение, неадекватное отражение реальности, неправильную ориентацию и даже дезинформацию общественного сознания.

Исследование парадоксов в сознании и поведении людей непременно связано с изучением степени готовности человека к риску, к возможности дискомфорта в жизни, его отношения к предполагаемым издержкам и жертвам. И если степень такой готовности выражена в незначительной степени, то в критический для страны этап развития отчетливо проявляется желание людей избежать любым образом социальных катаклизмов, жертвенности. В этих условиях самые «свирепые» словесные высказывания и утверждения не имеют цены, так как они могут отражать сиюминутность, кратковременность и ситуативность человеческих настроений, быстро гаснущих под давлением возможных серьезных социальных последствий.

В переломные моменты истории возможно увеличение числа формально логических парадоксов, когда внешняя противоречивость взаимоисключающих мотивов, установок и целей скрыва-

Ж.Т. Тощенко

ет глубинные противоречия, нередко лежащие в другой сфере деятельности людей и опосредованных другой группой интересов, иногда по тем или иным причинам выходящих на первый план. Именно эти парадоксальные явления необходимо проанализировать, ибо, на наш взгляд, в конечном счете первопричина всех напряженностей, конфликтов, недопониманий и борьбы часто кроется в сознании и поведении самого человека. И чем больше человек может оказывать влияние на других людей, на судьбы общества или конкретного социального института, тем больше вероятность усиления тяжести совершаемых действий, социальных последствий тех или иных конфликтов.

Литература

1. *Арнольд А.И.* Антинаучная революция и математика // Вестник РАН. 1999. № 6. С. 553–558.
2. Анализ противоречий общественного сознания см.: *Барулин В.С.* Российский человек в XX веке: Потери и обретения. СПб.: Алетейя, 2000; *Васильюк Ф.Е.* Психология переживания: Анализ преодоления критических ситуаций. М.: Изд-во МГУ, 1984; *Агеев В.С.* Межгрупповое взаимодействие: Социально-психологические проблемы. М.: Изд-во МГУ, 1990; *Китаев-Смык Л.А.* Психология стресса. М.: Наука, 1983; *Гримак Л.П.* Общение с собой: Начала психологии активности. М.: Политиздат, 1991; *Левада Ю.А.* От мнений к пониманию: Социологические очерки. 1993–2000. М.: Моск. школа полит. исслед., 2000; *Томалинцев В.Н.* Человек на рубеже тысячелетий. Парадоксы духовного развития: Опыт исследования феномена изощренности в культуре и творчестве. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1999.
3. *Зенкин А.* Ошибка Георга Кантора // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 45–48.
4. См.: *Кун Т.* Структура научных революций. 2-е изд. М.: Прогресс, 1977.
5. *Степин В.С.* Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 12.
6. Подробнее см.: *Тощенко Ж.Т.* Парадоксальный человек. М.: Гардарики, 2001.

Н.М. Великая

ПАРАДОКСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ПАРТСТРОИТЕЛЬСТВА: ИСТОРИЯ, РЕАЛЬНОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Конец XX – начало XXI в. останется в истории России временем политических сдвигов, существенно изменивших облик страны. Трансформация в России включала в себя изменение основ гражданства, формирование федерации и президентской республики, институционализацию и модификацию демократических процедур и принципов функционирования государства и гражданского общества, становление многопартийной системы и т. д.

Модернизация демократических принципов и институционализация демократических процедур проходила неравномерно и по большей части инициировалась властью, а не институтами гражданского общества. Это обусловило декоративный и имитационный характер многих демократических институтов, функционирование которых часто приобретает парадоксальные формы.

В связи с этим мы пытаемся выяснить, в какой мере характер демократических институтов определил освоение и принятие таких ценностей, прав и свобод, как избирательные права, выборность законодателей и исполнителей, возможность существования политической оппозиции и политического диалога, выбор между различными политическими партиями.

1. Особенности партстроительства в России

Напомним, что практически все партии в России возникли не в результате естественного движения снизу, не в результате соответствующих изменений в социальной структуре, но в результате появившегося шанса добиться власти, что, собственно, и обусловило существование огромного количества как верхушечных, так и маргинальных партий. За 15 лет Россия прошла путь от мультипартийности до умеренной многопартийности,

Н.М. Великая

если иметь в виду и количество зарегистрированных партий, и количество партий парламентских. Если в думских выборах 1995 г. принимали участие 111 общественно-политических объединений, в 1999 г. – 64, то в последних выборах 2003 г. – 30 партий. С 1 января 2005 г. ни один из более чем 30 действующих комитетов не смог зарегистрировать вновь созданную политическую партию [1].

А по результатам проверки Росрегистрации к началу ноября 2006 г. только 19 из 35 политических партий соответствовали требованиям федерального законодательства [2]. Многие партии, как виртуальные, так и малочисленные реальные (типа РКРП), так и партии-спойлеры (лояльные власти и оттягивающие голоса у реальных участников избирательного процесса), вынуждены будут прекратить свое существование в связи с ужесточением федерального законодательства в отношении политических партий.

Поэтому многие парадоксы связаны именно с *противоречием между реальными задачами партий и их деятельностью, которая определяется требованиями законодательства. В частности, трансформация, точнее мимикрия «верхушечных» партий в массовые.*

Заметим, что в современном обществе политические партии начинают функционировать как избирательные машины для лидеров, используя политмаркетинг и рыночные структуры в виде консалтинговых и рекламных фирм для проталкивания на политический рынок имиджей политиков. В этих условиях более эффективны так называемые кокусные и кадровые партии, которые активизируются именно в период избирательных кампаний, борясь за голоса избирателей. Ряд российских партий прекрасно освоили эти правила игры и с ними справляются. Однако законодательство требует создания массовых партий по образцу РСДРП 1903 г., что заставляет вспомнить известную шутку о том, «какую партию в России ни строй, все равно получишь КПСС».

Согласно закону «О политических партиях», у партии должно быть не менее 100 региональных групп, а численность регистрируемой партии не должна быть ниже 50 тысяч человек, при этом более чем в половине субъектов РФ необходимо иметь региональные отделения численностью не менее 500 членов. Во-вторых, с 2007 г. выборы всех 450 депутатов Государственной Думы будут проходить по пропорциональной системе, региональные отделения политических партий получили право создавать собственные избирательные фонды, что

также предполагает повышение роли и значения партий как политических институтов. В результате деятельность партий в последние два года сводилась к оргработе по привлечению в свои ряды все новых и новых членов. При этом административными методами записи людей в партию пользуется не только партия власти, которая конечно, является лидером в этом процессе, но и другие политические партии. Типичная ситуация: организация, где начальник является членом или входит в руководящий состав какой-либо партии, практически поголовно состоит из членов той же партии.

Второй очевидный парадокс проявляется в том, что несмотря на усилия федерального законодателя и на декларации власти о совершенствовании партийно-политической системы, *партии в России по-прежнему не рассматриваются как реальные участники политического процесса ни обществом, ни тем более правящей элитой.*

Партстроительство и сегодня продолжает оставаться верхушечным и номенклатурным, продолжает зависеть от воли бюрократии, которая поднаторела в конструировании разнообразных и многочисленных «партий власти». Вспомним историю создания «Единой России», которая является результатом объединения двух организаций – «Отечество – вся Россия» (в свою очередь образованной в результате слияния «Отечества» и «Всей России») и «Единства».

Путь формирования «сверху» прошли и другие, менее известные и малочисленные партии, такие, как «Народная партия», костяк которой составили депутаты-одномандатники, входившие в депутатскую группу «Народный депутат» в ГД ФС РФ 1999–2003 гг.; или Социал-демократическая партия РФ, где искал свое место бывший Президент СССР М. Горбачев; или Российская партия жизни, которая создавалась под патронатом и для Председателя Совета Федерации С. Миронова. Наконец, даже партия «Родина», добившаяся больших результатов на выборах 2003 г., которую также небезосновательно обвиняли в связях с Кремлем, в числе лидеров на момент своего создания имела на первом этапе Д. Рогозина и С. Глазьева, действующих депутатов Государственной Думы.

Основной тенденцией последних лет была тенденция к укрупнению партий и к сокращению количества политических акторов, вызванная к жизни курсом федеральной власти на ограничение политической конкуренции. Одним из элементов этого курса было энергичное укрепление «Единой России» в качестве «доминирующей партии», которая включала в себя все большее

Н.М. Великая

количество различных общественных объединений и часть лидеров других политических партий.

Вместе с тем стремление к доминированию, продемонстрированное «Единой Россией» на региональном уровне, привело скорее к неспособности достигать компромисса с другими политическими акторами и кадровому застою в целом ряде регионов, где сроки пребывания губернаторов и некоторых мэров превышают 10 лет. Трудности ротации новых кадров в рамках этой партии выдвинули перед политической элитой необходимость искать иные каналы продвижения наверх, через другие партии.

Такой партией по итогам политического процесса лета-осени 2006 г. стала партия «Справедливая Россия», объединившая «Партию жизни», партию «Родина», «Партию пенсионеров». Новое объединение позиционирует себя как «актуальных левых», как партию левого толка, работающую в русле социал-демократических идей. ***Парадокс же в том, что объединились партии, которые в предыдущем электоральном цикле находились по разную сторону баррикад.*** «Родина», сделавшая капитал на борьбе за права русских, играющая на этнофобиях и антииммигрантских настроениях, и «Партия жизни», позиционирующая себя как партия социалистического толка. При этом решение об объединении принималось на уровне лидеров и было неожиданностью для региональных отделений, что вызвало там серию конфликтов.

Вслед за этим лидеры еще пяти российских левоцентристских политических партий – «Народной партии», «Партии возрождения России», партии «Патриоты России», Партии социальной справедливости, а также Социал-демократической партии России – заявили о намерении создать в России новую единую социал-демократическую партию, объявив себя «самыми правильными левыми» [3]. За этими попытками, однако, видится не столько стремление занять определенную электоральную нишу и выйти на политический рынок с четко сформулированной программой, сколько реализация известной политтехнологии и «клонирования» партии, выступающей в качестве реального конкурента для «Единой России».

Суть этого парадокса современной политической жизни в следующем: процесс укрупнения не только и не столько оптимизирует политический процесс, сколько ведет к сокращению конкуренции, что в конечном итоге приводит к застою в политической сфере.

2. Парадоксы партийно-политического дизайна

Надо отметить, что и в России, и на Западе происходит постепенное вытеснение из современного политического процесса механизмов социально-классового и идейно-политического представительства, выражающееся в снижении роли программ, идеологий, социально-классовых идентификаций и замене их имиджами политиков. Главным инструментом достижения власти становятся политтехнологии, способы представления и самопредъявления политического субъекта [4]. Идеология как таковая перемещается на обочину политического процесса, превращаясь, по сути, в декоративный элемент политической жизни [5]. В конкурентной борьбе партий главной становится не привлекательность идеи, а способность партии, будучи у власти, эффективно решать конкретные, насущные вопросы жизнедеятельности людей. Поддержка или неприятие того или иного политического объединения определяется не столько его программой, сколько характером ценностных ориентаций, выражаемых этим объединением или приписываемых ему [6]. Поэтому, скажем, КПРФ давно перестала быть партией, за которую голосуют приверженцы коммунистической идеологии. В самом общем плане ее поддерживают избиратели, разделяющие основные ценности советского общества (равенство, социальная справедливость, порядок, социальная защищенность), и протестный электорат.

Именно поэтому в числе парадоксов отечественного партстроительства мы назовем и «условность» нашего политического спектра. Консерваторами, как ни парадоксально, у нас считаются именно те, кто жаждал великих потрясений и в очередной раз «поднял Россию на дыбы», кто провел радикальный и тотальный передел собственности, более глобальный по масштабам и социальным последствиям, чем это было при большевиках. Коммунисты вдруг объявили себя защитниками православия и российской государственности и одновременно выразителями интересов всех национальных меньшинств, что по сути противоречит традиционной коммунистической идеологии.

Политическим центром, к примеру, у нас почему-то считается только приверженность тех или иных партий и тех или иных слоев населения правительственному курсу. В связи с этим хотелось бы отметить, что в российской истории отсутствовало понятие центризма [7], как, собственно, и те политические группы, которые претендовали бы на центральное место в политическом спектре. Центристская ниша в России всегда была заполнена властью, относительно которой позиционировались и левые, и правые.

Н.М. Великая

В современной России центризм появился как ответ исполнительной власти на вызов времени, как попытка создать политическую организацию в целях удержания и консолидации власти, что и позволило в дальнейшем именовать центристские партии именно «партиями власти». Социального центризма как идеологии среднего слоя в России быть не может в силу отсутствия того среднего класса, который, собственно, и является носителем ценностей экономического модернизма, рационализма, демократического элитизма. А вот политический центризм возник в ходе объединения в правительственную формацию части госаппарата и региональной политической элиты, в силу чего наш российский центризм на первой стадии своего развития не без основания можно было бы назвать «бюрократическим центризмом».

Однако ядро современного российского политического пространства замыкают сегодня две идеологии – социалистическая и либеральная. Но если одна (коммунистическая и социалистическая) диверсифицируется и эволюционирует и прирастает новыми проектами, другая скорее маргинализируется, теряя свою электоральную базу.

Если главные упреки в адрес правых партий со стороны их избирателей и даже бывших союзников – неудачи реформ, обнищание населения, игнорирование социальных проблем, нежелание и неумение договариваться и объединяться, слепая вера в торжество PR-технологий, то перечень обвинений в адрес левых партий гораздо длиннее и противоречивее. С одной стороны, их обвиняют в нежелании принимать новые веяния и переходить на социал-демократические позиции, с другой – в отказе от марксистско-ленинской идеологии и практики политической борьбы.

3. Парадоксы конкурентной борьбы

Особенности партстроительства порождают неизбежные внутренние конфликты в партиях, которые не столько связаны с идеологическими разногласиями, с попытками достичь консенсуса, сколько с проблемой распределения финансового и властного ресурса. Через серию конфликтов, сопровождавшихся публичным выходом из партии, прошли не только коммунисты, «яблочники», но и «Единая Россия», представляющая собой симбиоз многочисленных чиновничьих кланов, где противоречия между различными элитными группами постоянно дают о себе знать. При этом борьба часто ведется не между мифическими правым и левым «крыльями» (как это имело место в «Единой России» в сентябре 2006 г.), а между клиенте-

лами региональных лидеров. В качестве примера можно привести историю с монетизацией льгот, когда мэр Лужков, не допустивший в своей вотчине «льготных бунтов», раскритиковал правительство и обвинил руководство «Единой России» в фальсификации партийного устава. Аналогичные споры вызвал недавно и вопрос о назначении мэров столичных городов. Ряд губернаторов, в том числе калининградский Г. Боос, свердловский Э. Россель, поддержавшие законодательную инициативу главы комитета ГД РФ по МСУ В. Мокрого, были подвергнуты резкой критике со стороны лидера фракции «Единая Россия» Б. Грызлова[8].

В региональных отделениях также время от времени вспыхивают скандалы, часто завершающиеся как исключением некоторых членов партии, так и демонстративным выходом части партийного актива и рядовых членов из партии. Чаше эти скандалы связаны с политическими амбициями членов «Единой России», которые выдвигают свои кандидатуры на выборах вопреки решению региональных партконференций или Генерального Совета партии, что, например, имело место в Екатеринбурге в 2003 г. или в Самаре в 2006 г.

В процессе формирования **монопартийной системы выявился еще один парадокс: власть оказалась не готова к усилению партий как институтов гражданского общества и прежде всего к усилению их как игроков на политической сцене, претендующих на власть.**

В результате последние два года мы имели возможность наблюдать огромное количество конфликтов как на региональном уровне, так и на федеральном, связанных с попытками законодательными и административными методами минимизировать влияние политических конкурентов.

Первым шагом на этом пути стало принятие Госдумой изменений в избирательное законодательство, которые повышают барьер для прохождения в парламент до 7%; запрещают возможность создания избирательных блоков; отменяют графу «против всех»; ликвидируют порог явки избирателей; запрещают создание региональных партий и избирательных блоков.

С одной стороны, **политическая элита говорит о развитии гражданского общества и о стимулировании гражданских инициатив, с другой – предпринимает очевидные усилия, ограничивающие возможности естественного развития общественных структур**, в том числе на местном уровне. Зачастую эти усилия принимают вид прямого вмешательства и во внутрипартийные отношения, и в избирательный процесс.

Н.М. Великая

Выборы в региональные и муниципальные органы власти последних лет дали нам массу примеров, демонстрирующих не всегда адекватную и законную реакцию действующей администрации на появление реальных конкурентов для «Единой России».

Наиболее показательный случай – снятие с выборов «Российской партии пенсионеров», которую подвергли остракизму после ряда успехов в регионах (в Томске, например, «Партия пенсионеров» опередила «Единую Россию») [10]. В результате кандидаты, проходившие по партийному списку РПП, не были допущены к выборам в Белгородской, Брянской, Рязанской, Московской, Челябинской, Ивановской и Костромской областях, в Ямало-Ненецком округе. В ходе предвыборной кампании осени 2006 г. в Свердловской области, в Туве, в Еврейской АО был снят с выборов список «Российской партии жизни», которая также на предыдущих выборах показала хорошие результаты в региональных избирательных кампаниях. И хотя в ряде случаев Центральная избирательная комиссия РФ восстановила список, виновные не понесли никакого наказания за незаконное снятие партии с дистанции.

Отдельный вопрос – фальсификации результатов выборов, в чем убеждены не только участники политического процесса, но и рядовые граждане. Судебные дела, связанные с фальсификациями результатов выборов, через некоторое время закрываются под предлогом того, что имевшие место нарушения не повлияли на общие результаты выборов. (Так, только в одной республике в 2005 г. – Адыгее – было возбуждено 33 уголовных дела по результатам избирательной кампании, но ни одно не было доведено до суда.)

4. Парадоксы общественного сознания и принятие демократических ценностей

На фоне образовавшейся имущественной поляризации населения появились основания говорить о кризисе демократии как образа жизни. Исследования различных аналитических центров позволяют говорить о падении значимости демократически ценностей в общественном сознании, особенно тех, которые связаны с институтом выборов, институтами представительной демократии, с деятельностью партий. Партийная деятельность и конкурентная борьба партий не воспринимаются как необходимый элемент демократической системы, скорее, они оцениваются как вредная и бесполезная практика (см. табл.1).

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Если говорить в целом, конкуренция, соперничество между политическими партиями обычно приносит стране больше пользы или вреда?»

Варианты ответов	в % от общего количества опрошенных
Больше пользы	31
Больше вреда	47
Затрудняюсь	22

Источник: Исследование ФОМ «Политические партии в России. Опрос населения в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик России. N – 1500. 24-25 июня 2006 г. // http://bd.fom.ru/report/cat/policy/services/reitingi_doveriya_nedoveriya_institutam_vlasti/tb054212

Еще один парадокс политического развития общества в том, что ***элита инициирует политические изменения в сторону развития партийной системы, а российские граждане в массе своей остаются равнодушны к партиям, не доверяют партийным лидерам, избегают членства в политических партиях.***

Таблица 2

Динамика оценки россиянами эффективности воздействия на власть с целью отстаивания своих интересов, в %

Способы воздействия на власть	1995	1997	2000	2001
Участие в выборных кампаниях и референдумах	22,4	21,4	22,2	19,8
Участие в митингах, демонстрациях	2,4	6,7	3,5	5,9
Участие в забастовках	4,3	5,9	2,7	6,0
Участие в деятельности политических партий	3,2	4,2	2,4	6,1
Участие в деятельности организаций, выражающих интересы отдельных социальных групп (врачей, учителей, рабочих, предпринимателей, крестьян, инженеров и т. п.)	15,0	6,5	4,2	10,6

Н.М. Великая

Способы воздействия на власть	1995	1997	2000	2001
Обращение в средства массовой информации	3,7	5,4	7,4	19,3
Самостоятельные действия через свои личные связи	4,2	4,6	4,4	8,3
Обращение в суд	2,8	5,5	9,4	18,2
Считают, что эффективных способов влияния на власть нет	42,0	53,4	56,7	59,6

Источник: социологический мониторинг «Как живешь, Россия?». ИСПИ РАН. Левашов В.К. // www.ispr.ru/socopro/ images/levashev-Rossia.pdf

Доля активно интересующихся политикой колеблется в пределах 10% среди представителей всех возрастных групп, кроме тех, кто старше 60 лет. Среди последних этот показатель составляет 18,3% [10].

При этом демократия понимается сегодня не просто как многопартийная система, свобода слова или предпринимательства, как это было 10 лет назад; демократия все чаще стала рассматриваться как ценность политического сознания, как критерий оценки эффективности государственной системы. Это подтверждается не только негативным отношением к фактам пренебрежения демократии властями. Это подтверждается и высказываемыми суждениями о необходимости открытости правительства для общества (48,7% опрошенных), установления общественного контроля над правительственными органами (54,9%). Специальный уполномоченный по правам человека В. Лукин в России в последнем годовом отчете заметил, что в течение прошлого года количество обращений граждан об их политических правах увеличилось в три раза. Конечно, это лишь малая толика в общей доле обращения, но все же это свидетельство определенных изменений в общественном сознании.

Тем более удивительно, что власть не хочет и не желает замечать этих перемен в общественных настроениях и в поведении, настаивая на традиционных формах контроля за политическим процессом, освоенном еще при советской власти.

Результаты многочисленных исследований показывают, что **противоречия между целями массового политического сознания и реализацией принципов демократии в государственной организации и правительстве усиливается**. И на это

указывает возрастание политической апатии россиян. Согласно исследованию ФОМ, в течение прошлых трех лет уменьшилось количество поклонников учреждения выборов. 23% людей готовы отказаться голосовать. Замечательно, что большинство русских (54%) связывают реальные изменения в стране только с результатами президентских выборов. И только каждый пятый респондент верит, что парламентские выборы – хороший стимул для изменений. Треть опрошенных людей полагают, что парламент вообще бесполезен как институт и что общество вполне могло бы без него обойтись [11].

Многопартийная система не рассматривается как необходимый атрибут демократии – 19% опрошенных россиян считают, что партии не нужны, 16% опрошенных защищают однопартийную систему, четверть опрошенных не видит смысла в политической активности партий и каждый пятый уверен, что России скорее нужны реальные лидеры и яркие личности, чем партии [12].

Безусловно, партиям в России еще предстоит пройти путь признания их как нужных и необходимых элементов политической системы и гражданского общества. Пока же деятельность партий оценивается очень низко, что, как нам кажется, не вполне отражает объективный уровень участия политических партий в политическом процессе. Кроме того, существенной динамики в оценке роли партий не происходит, что связано, на наш взгляд, с тем, что населению также очевидно, что ход политического и избирательного процесса определяет власть исполнительная, даже если она и заявляет о себе как о партийной власти (см. табл. 3).

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: «Как вы думаете, какую роль – значительную или незначительную – играют сегодня политические партии в жизни страны?»

Варианты ответов	Февраль, 2001	Май, 2004	Сентябрь, 2004	Июнь, 2006
Значительную	31	25	34	32
Незначительную	49	49	50	46
Затрудняюсь ответить	20	26	16	22

Источник: ФОМ Политические партии в России. Опрос населения в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик России. N – 1500. 24–25 июня 2006 г. http://bd.fom.ru/report/cat/policy/political_party/rod_pl_pp/tb063614

Таким образом, можно заметить определенную парадоксальность общественного сознания в отношении к демократии как особому типу политического режима: ***отрицание демократических практик и процедур, отрицание демократических институтов не означает отрицания демократических ценностей как таковых.*** Люди не выступают против демократии в России как таковой. Вот почему около 68% опрошенных думают, что демократия должна развиваться. И только 7% думают, что имеет смысл вернуться в прошлое [13].

Мы думаем, что одна из причин обострения противоречий между демократическими целями и практиками – демократические суррогаты и то, что система администрации воспринимается в общественном сознании как симбиоз бюрократизма и административного деспотизма, против чего очень трудно бороться в условиях отечественной юридической системы. Более чем 90% людей думают, что конституционные принципы равенства всех перед законом и права на справедливый суд главным образом не работают, особенно если это связано с правительственными чиновниками гражданских и правоохранительных органов. В обществе сложилось убеждение, что выборы происходят по заранее написанному сценарию, что любой участник предвыборной гонки может быть снят с дистанции, а выборы могут быть выиграны еще до их начала.

Методы и те технологии достижения стабильности в обществе, которые применяет действующая власть, показывают, что силовое давление на гражданское общество – не лучший путь к консенсусу. Организационно-политические и властно-волевые методы партийной и государственной номенклатуры слабо коррелируют с потребностями общественного развития и интересами различных социальных групп в обществе. С нашей точки зрения, идеологической основой реформирования должны стать сохранение свободы выбора политических позиций для каждой личности, свободное и равное соревнование идеологий, честная конкурентная борьба разных политических партий, нивелирование манипулятивного воздействия СМИ, т. е. создание единого дискурсивного пространства в рамках общего политического и идеологического процесса.

Литература

- [1] Выступление Директора Федеральной регистрационной службы – главного государственного регистратора РФ С.Н. Мовчана // Новеллы избирательного законодательства и участие политических партий в избирательных кампаниях. Материалы семинара с участием представителей политических партий (Москва, 29 сентября 2005 г.) М.: ЦИК, 2005. С. 6.
- [2] Вести. 26.10.06 Пресс-конференция и.о. начальника Управления Росрегистрации по делам политических партий, регистрации общественных, религиозных и иных организаций Г. Фокиной.
- [3] Пресс-конференция Г. Гудкова в Интерфаксе <http://interfax.ru/news/2006/11/09/union/>
- [4] *Пишизова С.Н.* Демократия и политический рынок в сравнительной перспективе // Полис. 2000. № 3. С. 13.
- [5] См. подробнее: *Владиславлев А.* Партии там, партии тут // Свободная мысль. 2003. № 1. С. 9.
- [6] *Лапкии В., Пантин В.* Ценностные размежевания и социально-политическая дифференциация в России // МЭМО. 2000. № 4. С. 55.
- [7] Термин и понятие же «центризм» родилось в Европе, в конце XVIII в., когда в годы Великой французской революции в Национальном собрании группы, сидевшие между консервативно-реакционными членами и радикалами, попеременно вступали в коалиции то с левым крылом, то с правым, поддерживая их своими голосами.
- [8] О Грызлове по поводу выборов мэров <http://www.upmonitor.ru/monitoring/publication/2006-06-02/82357/156179/>
- [9] Суд решил, что Гартунг незаконно занимает пост лидера Партии пенсионеров // <http://www.novopol.ru/print3370.html>
- [10] Исследование центра социального прогнозирования «Политические исследования. Июнь 2006. в 8 субъектах федерации 3300 человек в возрасте 18 лет и старше, в том числе в Москве – 800 чел., в Санкт-Петербурге – 700 чел., Ставропольский край, Курская обл., Нижегородская обл., Хабаровский край, Свердловская обл., Красноярский край – по 300 человек.
- [11] Источник: Исследование ФОМ. «Роль партий в жизни страны», 15–16.10.05. Всероссийская выборка, репрезентативная по полу, возрасту, образованию. Опрос проведен в 100 поселениях в 44 регионах РФ.
- [12] Источник: ФОМ. Политические партии в России Опрос населения в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик России. N – 1500. 24–25 июня 2006 г. http://bd.fom.ru/report/cat/policy/political_party/tb062509
- [13] Источник: Исследование Академии государственной службы при Президенте РФ. «Формирование многопартийной системы в контексте становления гражданского общества в России», 10-17 ноября 2005, N – 2012. Выборка всероссийская репрезентативная по полу, возрасту и образованию, типу поселений, в 24 регионах РФ.



Р.И. Анисимов

ДЕФОРМАЦИЯ КЛАССОВЫХ СВОЙСТВ У РОССИЙСКИХ РАБОЧИХ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI СТОЛЕТИЯ

Рабочий класс в России 90-х гг. XX в. попал в поистине уникальную историческую ситуацию. Рабочие официально считались основой и авангардом социально-экономического развития Советского Союза. В годы перестройки представители рабочего класса являлись одними из основных участников движений, боровшихся за демократические преобразования в стране, приведших в итоге к развалу системы, официально признававшей передовую роль рабочих. Результатом кардинальных перемен общественно-экономического сознания на рубеже XX–XXI вв. стал распад рабочего класса России как класса-для-себя, обладающего отличительными признаками классовой интеграции, и превращение рабочих в класс-в-себе, т. е. в группу наемных работников, лишь статистически отличающихся от других групп. Предмет нашего исследования – изменение классовых свойств рабочего России на протяжении периода перехода российского общества от ценностей народовластия к ценностям развитого рыночного общества.

Основной отличительной чертой класса, на мой взгляд, является способность класса к интеграции индивидов, входящих в него. В человеческих обществах явления интеграции известны как феномены солидарности, взаимопомощи, взаимовыручки. Интеграция индивидов приводит не только к образованию и укреплению межличностных связей, таких, как взаимовыручка и помощь ближнему, но и к оформлению более сложных по структуре совместных действий. Такие действия уже могут считаться предметом социальных наук. Прежде всего, это осознание общности интересов и организация борьбы за оптимизацию условий существования определенной группой лиц. Такая группа, получая единую мировоззренческую основу своей деятельности, становится общественной силой или классом. В сознании индивидов интеграция выража-

ется в феноменах сострадания, сочувствия, в «понимании другого», в чувстве «Мы». Собственно, только взаимодействия с другими людьми, биологический индивид становится человеком, личностью. «Как бы там ни было, человеческая реальность может возникнуть и существовать только как «признанная» реальность. Только в качестве “признанного” другим, другими, в конечном счете, всеми другими, человек действительно будет человеком, как в собственных, так и в чужих глазах» [1, с. 18] Данный отрывок иллюстрирует мысль Гегеля, подхваченную затем Марксом, о том, что лишь во взаимодействии с другими индивид приобретает сущностно человеческие или социальные (для Маркса это одно и то же) черты. Внутриклассовая солидарность является одним из необходимых факторов превращения класса в субъект исторического процесса (не случайно одним из главных лозунгов компартии был «Пролетарии всех стран, соединяйтесь»). Выступая как субъект исторического процесса, класс действует как реальная независимая сила, благодаря чему происходит превращение класса-в-себе, т. е. совокупности индивидов, объединенных внешними факторами – пространственными, временными, одинаковыми условиями труда, местом, занимаемым в социальной структуре, – в класс-для-себя. Класс-для-себя, по сути, и является, подлинным классом в марксистской методологии, так как он благодаря двум вышеназванным свойствам существует и выступает в историческом процессе независимо и самостоятельно. Современная социология, к сожалению, игнорирует в своем изучении эти свойства, классы в основном вычленяются по своим формальным характеристикам (пол, возраст, уровень образования и т. д.) и по своей сути они являются сконструированными продуктами аналитиков или классами на бумаге [2, с. 17].

В связи с вышесказанным, исходя из методологии, предложенной Марксом, мы рассмотрим динамику рабочего класса по двум параметрам – (1) уровень и степень интеграции класса, которая проявляется в солидарности; (2) конструктивность класса (группа активно преобразует действительность или пассивно адаптируется к новым условиям).

Формальное определение. Под рабочими в данной работе понимаются «работники, занятые преимущественно физическим и исполнительским трудом, получившие профессиональную подготовку на уровне (и в учреждениях) “начального профессионального образования”, составляющие социально-профессиональную группу работников сугубо наемного труда,

отличающихся по показателям положения (занятости, оплате труда, участию в управлении, месту в производственной иерархии), отнесенных к рабочим по профессиональной принадлежности, находящихся (и числящихся) на рабочей сетке и идентифицирующих себя с рабочим классом» [3, с. 17]. Рассмотрим сначала количественную динамику российских рабочих в 1990–2000 гг. К концу 1990-х в России произошло количественное уменьшение численности рабочих, их число по статистическим данным сократилось на 9,4 млн человек (примерно на 30%) [4, с. 90–91, 5, С. 80–81]. В первую очередь рабочие пополнили категорию безработных. «В категории безработных постоянно находилось более 4 млн рабочих (в 1998 – 4,8 млн). Если учесть время поиска работы (около 9 месяцев), то простой расчет показывает – за период с 1993 г. по 2000 г. побывало в группе безработных от 20 до 30 млн. человек – число, сопоставимое с общей численностью рабочих» [3, С. 19]. На предприятиях увеличилась доля неквалифицированных рабочих – с 23% в 1990 г. до 32,6% в 2005 г. [4, с. 93, 6, с. 98]. Таким образом, можно сделать вывод, что кризис экономики способствовал вымыванию из рабочего класса его ядра в лице профессиональных рабочих, которые в результате безработицы теряли квалификацию, приобретенное мастерство, осваивали другие виды деятельности. Массовая безработица рабочих способствовала их десоциализации, что послужило одним из факторов роста маргинализации в российском обществе. Все это, в конечном счете, обернулось негативными последствиями для страны в целом. Незначительный рост производства в начале XX в. привел к острому дефициту высокопрофессиональных рабочих кадров, причем сам факт подобного дефицита говорит о том, что в результате массовых сокращений с заводов уходили не худшие (пьяницы, прогульщики, лентяи), а наоборот, «золотой состав» рабочих. Реформа экономики на практике обернулась полным игнорированием «человеческих ресурсов», на заводах стремились скорее сохранить оборудование, нежели работников, способных работать на этом оборудовании. Все это негативно сказалось на рабочем классе и вылилось в конечном итоге в аннуляцию класса. Рассмотрим этот процесс более подробно.

Исчезновение субъектности класса (от класса-для-себя к классу-в-себе). В Советском Союзе рабочий класс считался передовым отрядом строителей коммунизма. В СССР дежурные славословия рабочему классу и преданности делу коммунизма входили в разряд официоза и не наполнялись реальным

содержанием, однако официальная идеология способствовала выработке у рабочих особого отношения к себе. И когда пошла «перестроечная волна», рабочие активно включились в движение протеста.

На первых порах перестройки прежние представления о миссии рабочего класса, связанные с его прежней идеологией, работали. Эти представления проявились при первых мощных выступлениях шахтеров в 1989 г. и, вероятно, были одним из главных факторов именно инициативной активности рабочих, о чем неоднократно говорили интервьюируемые. *«Нам внушали всю жизнь, что мы – передовая сила... И это даром не прошло! Мы считали, что если что-то где-то не так, то рабочий класс должен возникнуть первым... На него смотрят другие»* [3, с. 93].

Рабочий класс идентифицировал свои интересы с интересами народа и страны в целом. Протест шел в основном против диктатуры номенклатуры, за демократические преобразования в стране. Рабочий класс в этот период выступал именно в роли субъекта исторического процесса, причем солидарность была даже шире сугубо классовой, рабочий класс вошел в широкое демократическое движение, развернувшееся по всей стране. Однако с течением времени происходило снижение субъектности рабочего класса. Из наступающего он стал превращаться в обороняющегося. «Надо отметить, что в российском рабочем движении вообще превалируют действия оборонительного характера, реакции на изменения, хотя они и носят форму борьбы. Действия наступательного и особенно конструктивистского характера встречаются редко. Это говорит об общей позиции рабочих, уступающих ведущую роль “хозяину” и лишь реагирующих на ситуацию» [3, с. 86].

Волна протестов, проходивших в 1990-е гг., как правило, была направлена против задержки зарплаты, т. е. люди требовали заработанное, соглашаясь даже с той мизерной оплатой труда, как правило, не протестуя против сокращений, а политические лозунги типа «Банду Ельцина под суд» были скорее дежурными и не наполнялись актуальным содержанием (см. табл. 1).

Таблица 1

Забастовки в 1990-е – начале 2000 гг.*

Годы	Число предприятий, на которых прошли забастовки	Численность работников, принимавших участие в забастовках, тыс. чел.	Динамика реальной заработной платы всех работников в % к 1991 г.	Уровень безработицы, % от численности экономически активного населения РФ
1990	260	99,5		
1991	1755	237,7		
1992	6273	357,6	67,3	5,2
1993	264	120,2	67,6	5,9
1994	514	155,3	62,2	8,1
1995	8856	489,4	44,9	9,5
1996	8278	663,9	50,8	9,7
1997	17007	887,3	53,2	11,8
1998	11162	530,8	46,0	13,3
1999	7285	238,4	35,9	12,9
2000	817	30,8	43,5	9,8
2001	291	13	52,2	8,8
2002	80	3,9	60,6	8,5
2003	67	5,7	67,2	7,8
2004	5933	195,5	74,3	7,9
2005	2575	84,6	81,8	7,1

* Труд и занятость в России. Стат. сб. М.: Госкомстат России, 1999. С. 120, 167, 316,319. Там же. 2001. С. 164, 169, 198, 261. 334, 347. Социальное положение и уровень жизни населения России: Стат. сб. М.: Госкомстат России, 2000. С. 65. Российский статистический ежегодник. Стат. сб. М.: Госкомстат России, 2000. С. 121, 124. Сайт Федеральной службы государственной статистики // адрес доступа: www.gks.ru

Из таблицы 1 мы видим, что увеличение доли безработных в 1998 г. по сравнению с 1997 (с 11,8 до 13,3) не вызвало роста забастовок. Наоборот, произошло их снижение с 17 007 до 11 162, также не вызвало роста забастовок снижение реальной зарплаты по отношению к 1991 г. с 53,2 в 1997 г. до 35,9 в 1999 г. Несмотря на относительный подъем зарплаты в 1997 г. (53,2%) по сравнению с 1996 г. (50,8%), количество забастовок увеличилось почти вдвое. Аналогично, в 2004 и 2005 гг. мы наблюдаем рост забасто-

вок, несмотря на снижение безработицы и рост зарплаты. Это свидетельствует о том, что ни изменение зарплаты, ни рост безработицы не влияют на количество забастовок. В основном на рост забастовок, как отмечает Б.И. Максимов [3, с. 122], влияют именно невыплаты зарплаты. Хотя и здесь связь неоднозначна. Необходимо учитывать, что не на всех предприятиях, где происходили невыплаты, была активная борьба против них. «По данным Госкомстата, если сопоставить количество предприятий, на которых происходили задержки зарплаты, с числом забастовок в этих же отраслях, можно увидеть, что протестовали работники лишь на 1 из 800 предприятий, имевших задолженность по зарплате» [3, с. 122]. Активность протестного движения рабочего класса в России 90-х значительно ниже, чем в других странах. «По числу забастовок в выделенных автором отраслях (где, по мнению автора, наиболее вероятно участие рабочих) Россия находилась на уровне таких стран, как Канада, Англия, Япония. При учете спокойного состояния экономики в западных странах и кризисной ситуации в России (плюс численности населения) уровень забастовочной активности в последней выглядит низким; он в 2–5 раз ниже, чем в Италии. Правда, Россия по числу забастовок в десятки раз превосходит США, Францию и Швецию. Однако по числу участников – рабочих, вовлеченных в выступления, США находились на уровне с Россией, а в отдельные годы и превосходили ее» [3, с. 117]. Посредством исчезновения субъектности рабочего класса у рабочего становятся доминирующими новые социальные качества, меняется его «социальный характер». Основным качеством современного рабочего становится «смирение» с положением дел, принятие его. Рабочий ориентирован не на противостояние администрации, а насотрудничество с ней, т. е. налицо адаптационные пассивные практики жизнедеятельности рабочих (см. табл. 2).

Таблица 2

Какой способ действия предпочтут рабочие при решении трудных вопросов, % опрошенных [3, с. 79]

Предпочтительный способ действий	%
Обратиться к непосредственному руководителю	60
Можно надеяться только на себя	58
Обратиться к владельцам, администрации предприятия	16
Обратиться в суд	15
Надеяться на трудовой коллектив, помощь товарищей по работе	10

Р.И. Анисимов

Добиться решения с помощью профсоюза	8
Обратиться в КТС	8
Обратиться в органы власти	6
Создать рабочую организацию и провести акции протеста	4

О субъектности класса также свидетельствует наличие общих целей, задач, интересов, т. е. наличие группового сознания.

Таблица 3

В чем состоят коренные интересы рабочих
(открытый вопрос) [3, с. 59]

Варианты ответов	% ответивших
Нет ответа, не знаю, не могу сказать	52
Добиваться хорошей оплаты труда	44
Добиваться хороших условий труда	14
Добиваться реализации социально-трудовых прав	12
Добиваться обеспечения работой	10
Добиваться улучшения жизни в целом	9
Добиваться нормальных отношений с администрацией	3
Добиваться участия в управлении предприятием	2
Добиваться улучшения работы предприятия	1,9
Добиваться повышения квалификации, профессионального роста	1,5
Добиваться получения жилья, улучшения жилищных условий	1
Прочее (в том числе «стабильности в государстве, «смены существующей системы», «рабочим научиться думать, а не верить СМИ и правительству»)	7
Ничего не добьешься, бесполезно бороться	3

Из таблицы видно, что больше половины рабочих вообще не могут сформулировать общие цели, а те, которые есть, сформулированы в понятиях адаптации (улучшить, повысить) к существующему строю. Налицо восприятие действительности как данности и попытки к ней приспособиться, а не изменить ее. Такие настроения есть основной критерий утраты субъектности рабочего класса, что сказывается и на второй дефиниции нашего анализа: на уровне и степени внутриклассовой интеграции.

Исчезновение внутриклассовой интеграции (от солидарности к атомизации). В перестроечные времена солидарность ра-

бочих была лавинообразной: «Выступления рабочих прокатились как бы волной по стране, захватывая все новые регионы, отрасли, группы рабочих, включавшихся в действия во многих случаях из чувства солидарности» [3, с. 103], где типичная мотивировка: «Поддержать мужиков. Они встали, а мы?» [7, с. 86].

Из интервью (Кировский завод): «Я не мог не включиться, так как рабочие цеха встали на забастовку»; «Тогда мы чувствовали себя коллективной силой, знали, что если кто-то из наших выступает, то его надо поддержать. Даже если меня это лично не касается» [3, с. 124].

Затем происходит понижение уровня солидарности (см. табл. 2). Надеются на помощь товарищей в 6 раз меньше, чем на помощь администрации. Происходит рост индивидуализма, надежды только на собственные силы. Рост индивидуализма в рабочей среде, воспеваемый либералами, служит, прежде всего, интересам администрации. Вот как комментирует рост индивидуалистов Мандель, оценивающий поведение «индивидуалистов» с точки зрения социалистической концепции. «То, что в сегодняшней России выглядит передовой тенденцией, на самом деле является возвращением в XIX и, может быть, даже в XVIII в. Как известно, борьба рабочих за свои интересы, рабочее движение проходят несколько этапов. Первый из них – индивидуальное (или групповое) приспособление к существующим реалиям как неизменным. Здесь рабочие друг с другом соревнуются, находят для себя относительно лучшие места, но в целом положение всех ухудшается в угоду работодателям, при этом – во многом благодаря соревнованию» [8, с. 2–3.]

В среде рабочих возникают «рыночно ориентированные рабочие».

«Работу будем искать сами, – говорили рабочие. – Не ждать, когда что-то появится на заводе или куда-то пригласят. Самим надо шустрить, создавать ситуацию».

«На заводе много халтур, где живые деньги крутятся. Кто не ищет, тот и не находит»

«А пока, как волк в лесу: бегай, крутись, ищи добычу! Не бегаешь – пропадешь. Иного не будет многие годы. Борьба за себя. К этому надо нормально относиться. Перестать плакать, жаловаться. Еще раз говорим, что начинается натуральное соревнование, кто умеет, кто знает – вылезает наверх. Есть много примеров...» [3, с. 114]. Благодаря подобным «халтурам» администрация убивает двух зайцев. Во-первых, при дефиците кадров она загружает рабочие места имеющимися квалифицированными рабочими, а во-вторых, она поднимает номинальную зарпла-

ту рабочим при имеющихся низких тарифах оплаты труда. Эксплуатация рабочих при таких правилах еще больше усиливается, и парадоксальным образом она приветствуется рабочими. Рабочие сами ищут «халтуру», т. е. опять налицо практики приспособления, а не борьбы за смену социальной политики. В целом же в среде рабочих растет разобщенность, рабочие делятся на «индивидуалистов» и всех остальных, в рабочей среде возникает конкуренция за более выгодные «халтуры», трудовые коллективы распадаются, и, по сути, рабочий класс исчезает, заменяясь наемными работниками.

Из интервью: *«Мы совершенно разобщены. По производствам, комплексам. Металлурги нас не поймут. Есть также контингент людей, которым платят больше, например испытатели. Ими могут заменить любых других. Им не нужно выступать»; «Раньше, когда организовывали забастовку, все стояли, кричали. А сейчас подошли, послушали и разошлись»; «Сегодня пойдешь по заводу, попроси в поддержку акции протеста хотя бы пять рублей – никто не даст»; «Сейчас мы разрознены совершенно. И так по всей России»; «Чтобы рабочему начать действовать, надо чувствовать, что он не один, а в коллективе. Но коллектива как такового нет» [3, с. 169].*

Председатель профсоюза: *«Что получается? Один завод выступает – остальные молчат, ждут: а может, они добьются, и мы в это время прорвемся. И даже на отдельном заводе на митинг идут единицы, те, которые во что-то верят, а остальные стоят в стороне и ждут, что выйдет...» [7, с. 86].*

Разобщение происходит уже и на уровне одного предприятия. Б.И. Максимов приводит пример, когда одна бригада остановила работу, требуя выдачи задержанной заработной платы. Но никто из рабочих того же цеха не поддержал забастовщиков, хотя задолженность зарплаты касалась всех. Когда рабочие одного цеха заявили протест против сокращения численности, они даже и не рассчитывали на поддержку других цехов (она и не последовала, хотя под угрозой сокращения находились многие) [3, с. 125].

В таких условиях «рабочие становятся покладистыми, думающими “о себе в первую очередь”. Сам процесс сокращений воспринимается болезненно. Собрания, на которых сообщаются кандидатуры на увольнение, проходят в тягостной атмосфере. Объявление фамилии увольняемого переживается как психологическая травма. Остающиеся отмежевываются от сокращаемых, увольняемые, в свою очередь, не ждут поддержки ни от кого; вместо “солидарности в несчастье” между теми и другими появляется отчуждение» [3, с. 70–71].

В принципе современных российских рабочих можно разделить на два «идеальных типа». Первый – «рыночно ориентированные» рабочие, обладающие идеологией, сходной с предпринимателями, по характеру поведения их можно условно назвать «активные конформисты». Второй тип характеризуется «терпением» и «смирением», представители этого типа «надеются на лучшее» и в то же время ничего не предпринимают для реализации этого лучшего. Их можно условно назвать «пассивными конформистами». Но в то же время обе выбранные стратегии способствуют распаду рабочего класса и только усугубляют положение рабочих.

Маркс предполагал, что прогресс общества связан с прогрессом рабочего класса, и этот прогресс неизбежен. В России в 1990-х гг. происходит не прогресс, а регресс рабочего класса, рабочий класс как таковой распадается, становится номинальным. Обладая на первоначальных этапах субъектностью и солидарностью, рабочий класс утратил ее в ходе реформ. Подобные процессы происходят и в развитых странах, там также происходят процессы атомизации общества, уничтожения классовых черт. Но, в отличие от России, социальность в западных странах воссоздается в потреблении, в идентификации с группой через вещи, т. е. в возникновении общества потребления и относительного изобилия [9]. В постсоветской России вследствие неразвитости экономики невозможно говорить о возникновении общества потребления. Конечно, локальные точки общества потребления существуют и в России, но в целом по стране ситуация иная. Поэтому воссоздание социальности через потребление вещей в целом по стране невозможно. Невозможно и полное исчезновение социальности, поэтому ключевым вопросом для России становится отыскание тех механизмов, через которые социальность в России будет воспроизводиться. На мой взгляд, исчезновение классовых черт рабочих ведет к возникновению классовых черт националистов. Люди будут солидаризироваться и выступать конструктивно в рамках того или иного этноса. Хорошо это или плохо – покажет время. Также, возможно, процессы классовообразования носят флуктуационный характер, причем не обязательно эти процессы строятся по отношению к частной собственности. В будущем вполне возможным может быть существование классов, которые мы не можем и представить в настоящее время. Вполне возможным может быть возникновение класса женщин и мужчин, умных и глупых, детей и взрослых. Конечно, эти классы существуют и сейчас, но сейчас они являются классами-в-себе, так как не обладают свойствами солидарности и субъектности. Кто знает, будут ли они обладать ими в будущем. Также остается от-

Р.И. Анисимов

крытым и вопрос о факторах классовообразования, являются ли они имманентными или этот процесс обусловлен внешними предпосылками? В настоящее же время невозможно говорить о кардинальном преобразовании общества с помощью рабочих, возможно говорить только о вертикальной и горизонтальной мобильности наемных работников в рамках существующей системы. Господство индивидуалистических установок, которые, на мой взгляд, все глубже и шире с течением времени будут охватывать рабочих и преподноситься официальной либеральной идеологией как передовые, будут способствовать все большей разобщенности рабочих, а это, в свою очередь, ведет к полному исчезновению рабочего класса как класса-для-себя. Это приведет к невозможности для рабочих отстаивать свои интересы, к неспособности создать организации, отстаивающие интересы рабочих, аналогичные западным, к отсутствию представительства рабочих в органах исполнительной и законодательной власти, органах местного самоуправления, что лишит рабочих легальных механизмов отстаивания своих прав. По сути, за рабочими останется только одно право – «право молча работать, надеясь на...».

Литература

1. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.
2. *Бурдье П.* Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Аллетейя, 2005.
3. *Максимов Б.И.* Рабочие в реформируемой России. СПб.: Наука, 2004.
4. Труд и занятость в России. Стат. сб. М.: Госкомстат России, 1999.
5. Россия в цифрах: Стат. сб. М.: Госкомстат России, 2003.
6. Социальное положение и уровень жизни населения России. 2005: Стат. сб. М.: Росстат, 2005.
7. *Шаблинский И.Г.* Рабочее движение и российская реформа. М.: Наука, 1995.
8. *Мандель Д.* Революция, контрреволюция и рабочий класс России. М., 1997. Предпринт. С. 2–3.
9. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. М.: Республика, 2006.

С.Н. Майорова-Щеглова

ДЕТСТВО В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА: ПАРАДОКСЫ РАЗВИТИЯ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ

Детство в узком смысле воспринимается как особый возрастной период жизни человека, характеризующийся первичной, прежде всего семейной социализацией. В осознании категории детского возраста наблюдаются культурные и исторические особенности, периодизация детства соотносится с процессом социального конструирования возраста. Мы определяем детство в широком смысле как сложное социальное образование, выполняющее специфические функции и взаимодействующее с обществом в целом и с отдельными его элементами. Исходя из данной позиции детство – выраженная в действиях и языке совокупность объектов, событий, процессов, социальных организаций, а также социальных практик, которая формируется и поддерживается обществом, а также постоянно возобновляется в процессе жизнедеятельности детей, осваивающих социальность и интегрирующихся в социум.

Детство как социальное образование является реальностью, локализованной во времени и пространстве. Оно обладает специфическими характеристиками, есть основания говорить о культурно-историческом типе детства, например, о российском детстве начала XXI в. и охарактеризовать некоторые парадоксы его развития, состоящие в соединении несовместимого, или то, что современная социология обозначает термином «парадоксы».

Первое противоречие состоит в одновременном развитии в современном обществе двух противоположных явлений – детоцентризма и инфантицида. Забота о подрастающем поколении, о детях провозглашается приоритетом государственной заботы, т. е. мы наблюдаем своеобразный детоцентризм на макроуровне. Все чаще только ребенок становится цементирующим элементом для современной российской семьи. Зарубежные исследования также констатируют все увеличивающуюся концентрацию семьи в развитых странах на ребенке (Фенд, И. Шютце, 1988).

С другой стороны, расцветают и частично оправдываются объективными (чаще всего экономическими) трансформациями общества и реальные детоубийства младенцев, и насилие над маленькими детьми. Мы полагаем, что к своеобразным проявлениям инфантицида можно отнести и сексуальную эксплуатацию юных, принуждение их к попрошайничеству и нищенствованию, киднепинг, терроризм в детских учреждениях (трагедия в Беслане). Так, за 2004 г. МВД России выявило около 4,2 тыс. фактов нарушения прав и законных интересов несовершеннолетних, вовлечения их в противоправную деятельность (употребление спиртных или одурманивающих веществ, занятия проституцией). За неисполнение обязанностей по содержанию и воспитанию несовершеннолетних привлечено к ответственности более 28 тыс. родителей и иных законных представителей несовершеннолетних [1]. Ужасают масштабы социального сиротства. По данным Госкомстата России (Росстата), в 2003 г. более 16 тыс. детей и подростков в возрасте от 7 до 15 лет нигде не обучались, в 2004 г. их количество снизилось до 13 тыс., но все еще остается значительным. Число безнадзорных детей, выявленных в 2003 г., составило, оговоримся – по официальным данным, 950 тыс., а прошли социальную реабилитацию лишь 9,6 тыс. беспризорных детей в 2002 г., в 2003 г. – около 7,5 тыс.

Детоцентризм интерпретировался долгие годы как исключительно позитивное явление общества [2], однако сегодня мы можем применить и термин негативный детоцентризм. В России снижается рождаемость и возрастает число семей с одним ребенком.

Таблица 1

Распределение по числу детей до 18 лет,
по данным переписей населения РФ в 1989 и 2002 гг.
(в процентах к числу семей, имеющих несовершеннолетних детей)

	Всего	В том числе:		
		с детьми до 18 лет	с одним ребенком	с двумя детьми
1989	100	51%	39%	10%
2002	100	65%	28%	7%

Рассчитано по «Итогам Всероссийской переписи населения 2002 года». Т. 6. М. 2005. Табл. 2, а также по аналогичным публикациям итогов переписей 1989 г.

В 2002 г. единственные дети составили 45%, т. е. почти половину от всех детей. При этом в городских семьях доля единственных детей уже превышает половину (51%), в двухдетных семьях воспитывается 38% детей, а в семьях с тремя и более детьми – 11%. В сельской местности распределение иное: 31% единственных детей, 41% детей из двухдетных семей и 27% – из семей с тремя и более детьми.

В однодетных семьях на одном-единственном чаде концентрируются силы, внимание, ожидания всех поколений. В этой характеристике наблюдается схожесть российской семьи с современными западноевропейскими моделями. В Германии, Франции, Испании доля однодетных родителей среди коренного населения доходит до 70%. Интенсивное соучастие родителей в процессе взросления ребенка имеет определенное последствие – стремление родителей «привязать» к себе ребенка прочно и надолго. В свою очередь, дети пытаются освободиться от столь тесных уз, и в этом противоречии многие современные социологи склонны видеть причину усложнения отношений между родителями и детьми в семье, а также разводов супругов в зрелом возрасте в период ухода выросших детей из родительской семьи – «кризис пустого гнезда» [3].

Третий парадокс видится нам в одновременном функционировании представления о детях как об экономически выгодном или невыгодном приобретении. Мы позволим себе выстроить некоторую гипотезу, которая, несомненно, нуждается в проработке и доказательствах, о функционировании различных представлений о ценности детей в зависимости от социально-экономического статуса россиян.

В далеком прошлом детей рассматривали как ценность общественную (защитников-воинов) и семейную (своеобразный вклад в будущее благоденствие, когда за выросшего ребенка в различных культурах отдавали выкуп, калым). Экономический фактор, имевший в прошлом большое значения для определения ценности детей для их родителей, не утратил свое значение в российском обществе. Для России остается значимым фактор ценности ребенка как социального страхования родителей в старости и дополнительной рабочей силы. На наш взгляд, это представление функционирует в общественном сознании малообеспеченных слоев – *«дети дорогое удовольствие, но необходимая основа будущей жизни старшего поколения»*.

В это же время в обществе уже не вызывает неприятия распространение сознательного отказа от родительства, мотивированное амбициями в профессиональной сфере или материаль-

ным благополучием – *«дети – слишком дорогое удовольствие, обуза, ухудшающая качество жизни»*. Такая позиция распространяется, прежде всего, среди молодежной группы и жителей мегаполисов. По данным Левада-Центра, абсолютное большинство респондентов в возрасте 18–24 лет считают самым важным в молодости карьеру и работу (56%), и только четвертая часть – семью и детей (24%). Москва – это, возможно, единственное место в России, в котором жизнь в свое удовольствие пользуется большим признанием, чем создание семьи и рождение детей (29%–26%) [4].

Дети становятся элементом статуса, доказательством обеспеченности и стабильности жизни определенных страт – экономической элиты, людей известности, публичных деятелей. Богатому человеку не просто возможно, но и престижно иметь много детей. Мы провели анализ наличия детей у 100 самых богатых людей России (по версии журнала «Форбс») [5]. Одного-двух детей имеют в основном представители этой группы более старшего возраста (за 50 лет), среднее число детей в группе репродуктивного возраста – 2,8 детей. Открыто даются богатыми мужчинами интервью и о внебрачных детях, при этом подчеркивается состоятельность – «я в состоянии обеспечить им достойное детство».

Следующий парадокс назовем «Стратифицированное детство современной России». Нам представляются весьма спорными суждения социологов о детях и детстве как некоем целостном элементе общества, нельзя согласиться с определением, что в своем общественном положении дети относительно одинаковы до десяти-двенадцати лет и только затем с увеличением возрастов становятся «разными». До недавнего прошлого дети в нашей стране провозглашались привилегированным классом, что было одновременно и средством указания на однородность данной группы. Идиома «два мира – два детства» применялась в советские времена для противопоставления западного и социалистического обществ. Сегодня мы имеем несколько четко очерченных «территорий детства». Новые тенденции социального неравенства раннего детства связаны, на наш взгляд, с поселенческим (мегаполисы – провинция – деревня) и с экономическим фактором (богатые–бедные). Проявления данной стратификации кристаллизуются, например, в процессе дошкольного образования, когда происходит отбор и сегрегация детей на основании обеспеченности их семей. Наши исследования зафиксировали, что в 2004 г. платили за подготовку своих детей к обучению в школе 53% родителей [6]. В свою очередь, эта стратификация поддерживает развитие неправовых социальных практик детства: пси-

хологическое тестирование, экзамены при приеме детей в 1-й класс и, как вынужденная необходимость, следствие из первых двух, частная подготовка к школе – элемент серой экономики России, в этом сегменте, по нашим подсчетам, ежегодно «крутится» до 1 млрд неучтенных долларов.

Социализационные семейные технологии в изменяющейся России содержат в себе противоречивый комплекс архетипов и инноваций. Так, именно традициями, архетипами во многом определяется раннее детство. По нашим данным, неизменны функционирующие в обществе: приметы, связанные с полом и развитием новорожденного ребенка, организация повседневной жизни младенцев и грудных детей, игры и игрушки в раннем детстве. Никакая модернизация не меняет устои формирования гендерной идентичности девочек, организации учебного процесса в доме. Остаются традиционными роли взрослых членов семьи. В большей части российских семей воспитанием детей занимается главным образом мать (в полных – 53%, в неполных – 69%). Лишь в каждой пятой полной семье (21%) оба родителя уделяют воспитанию детей одинаковое внимание. Отец проводил с детьми больше всего времени в семьях лишь 7% опрошенных, бабушка – 12%, дедушка – менее чем 1%; 2% респондентов в основном воспитывались другими родственниками [7].

При этом трансформируются бюджет времени ребенка дошкольника (за счет сужения игрового пространства и заполнения этой ниши СМК и дошкольным образованием), организации учебного пространства вне дома.

Обнаружено противоречие между провозглашенными принципами гуманизации в отношении к детству как социальному феномену и распространением все более раннего педагогического насилия. Родители из-за страха перед будущим заставляют ребенка осуществлять идеальные планы, чтобы он во всем соответствовал представлениям взрослого мира.

В российских семьях спокойно взаимодействуют «бабушки» и наемные воспитатели, соединяются воспитательные консервативные методы «кнути и пряника» и модернистские идеи эгалитаризма в семье. Треть опрошенных россиян (33%) согласилась с мнением, что участие бабушек и дедушек в воспитании подрастающего поколения должно быть максимально возможным [8]. Распространяется практика приглашения к детям нянь и гувернанток, это явление становится постепенно не только необходимым, вынужденным, но и модным в определенных кругах.

Что касается представлений россиян о том, как должны строиться отношения между детьми и родителями, то скорее преоб-

ладают демократические установки: более половины россиян (57%) полагают, что родителям следует вести себя с детьми как с равными; почти две трети (60%) считают, что детям можно позволять спорить с родителями, возражать им (противоположное мнение по обеим позициям высказывают по 28% опрошенных). При этом происходит воспроизводство практик физического наказания. Чуть более половины россиян (54%) поддерживают идею телесных наказаний детей; чаще об этом говорят жители мегаполисов (64%) – за исключением Москвы, респонденты в возрасте от 25 до 34 лет (62%). Среди тех, кого физически наказывали в детстве, сторонников строгого воспитания 72%. По данным ФОМ, физические наказания в семьях применяются в отношении 40% юных россиян [9].

Общекультурный контекст развития российского общества, демократизация, гуманизация жизни, поисковые принципы политических и экономических преобразований предполагают позитивное решение проблем внедрения идей Конвенции о правах ребенка, однако на практике мы наблюдаем совсем иную картину. Это расхождение усиливается законодательными актами, провозглашающими все больше прав со все более раннего возраста, но эти права, однако, ребенку невозможно ощутить в повседневной жизни. Взрослые выказывают больше внимания к желаниям и нуждам детей, но пока лишь в области потребления. Повсеместно распространилась практика выдачи карманных денег детям. 66% населения считают, что подростки должны иметь свои деньги, которые они могут тратить на собственные нужды [10].

Не определилось общество и в оценке форм детского труда. Произошел отказ от общественно-полезного труда как механизма социализации и существенно расширился слабоконтролируемый сектор применения детских сил (домашний труд детей на приусадебном или садовом участке, помощь по ведению хозяйства, уход за маленькими детьми, участие в семейном, в том числе и криминальном бизнесе, сексуальная эксплуатация) [11].

Включение в неорганизованную трудовую деятельность – одна из причин раннего взросления современных детей. Многие авторами отмечалось, что в нашем обществе процессы взросления протекали с задержкой в сравнении с темпами взросления в западных странах. Еще недавно мы с полным основанием могли говорить о неоправданном удлинении детства, чрезмерной опеке со стороны взрослых, превращении детства в своеобразный карантин. Сегодня происходит ускорение данного процесса, связанное с социально-экономическими и политическими причинами. Подавляющее большинство взрослых – 94% – почитают

за благо, если подростки в свободное время работают для заработка. Только 3% сказали, что если подросток работает, это плохо. Три четверти участников опроса считают при этом необходимым, чтобы подростки отдавали заработанные деньги родителям, причем относительно немалая доля (15%) уверены, что ребенок должен отдавать все заработанное; 58% говорят в этой связи о части зарплаты. Парадокс состоит в том, что в результате раннего взросления появляются так называемые «замороженные дети» (термин, применяемый учеными Японии), у которых отсутствует жизненная энергия, способность испытывать душевные волнения, интерес к получению профессии, чувство ответственности.

А рядом с этими детьми-взрослыми появляются инфантильные зрелые люди. В качестве фактора инфантилизации взрослых ученые склонны считать рекламу, представляющую образ взрослого потребителя как платежеспособного, избалованного, капризного ребенка. В моде, досуге такие взрослые все в большей мере предпочитают подростковый стиль.

Следующий обнаруженный нами парадокс состоит в проблематичности воспитания и переоценке опыта прошлых воспитательных стратегий. Нормативные представления сегодняшних взрослых о том, какие качества нужно воспитывать в детях, существенно отличаются от характеристики их собственного воспитания в семье – в пользу ценностей современного, модернистского плана: *ответственности, самостоятельности и независимости, активности и целеустремленности, любознательности, интеллекта и широты мышления, умения ладить с другими людьми, стремления к успеху*. Именно эти качества россияне считают наиболее ценными для адаптации подрастающего поколения к современным условиям жизни. Но несмотря на словесные заявления о желании воспитать в своих детях самостоятельность, родители на самом деле уклоняются от выполнения этой задачи. Ведь для того, чтобы желаемое превратить в действительность, само родительское взрослое сообщество вынуждено переживать своеобразную ресоциализацию. По информации родителей, их в свое время учили дисциплинированности, послушанию, усидчивости [12]. В условиях ценностной аномии, характерной для российской социокультурной трансформации, часть родителей оказываются в затруднении выполнить сложную задачу воспитания. С другой стороны, значительно возрастает авторитет детей в глазах родителей, их адаптивные способности часто служат моделью поведения в глазах родительского поколения. Юные в настоящее время ощущают себя экспертами по многим вопросам

жизни семей. Они высказывают свои советы о том, какую бытовую технику и где купить (29,7% респондентов), что носить из одежды (26,3%), как родителям общаться друг с другом (25,9%), как работать на компьютере (6,8%) [13].

И последний из фиксируемых нами парадоксов связан с процессом информатизации. Кратко его можно описать через функционирующий в обществе подход: *«Информатизация для всего общества – благо, а для детского сообщества – угроза, вред»*. Нынешнее поколение получает характеристику медиапоколения. Проявляется неоднозначность оценок новых СМК (например, электронных книг) и отношения к ним детей в условиях нестабильной социально-политической и психосоциальной обстановки нашего общества. В общественном сознании циркулируют утверждения: «Новые средства массовой коммуникации (СМК), прежде всего компьютер, Интернет, занимают все свободное время подростков. Дети из-за этого совсем не читают. Дети совсем не общаются друг с другом. Дети с помощью компьютера просвещаются в вопросах секса. Дети привыкают только развлекаться. Дети становятся жестокими после ТВ и Интернета». Данные положения могут классифицироваться как «моральные паники» общества в отношении детства, так как, во всяком случае пока, они не находят документального бесспорного подтверждения. Так, по нашему мнению, неправомерны обвинения детей в интернет-зависимости, отгораживания от обычной подростковой жизни. Наши недавние исследования показали, что среди детей 12–14 лет 34,9% постоянно пользуются Интернетом, в 15–17 лет – 50,4% [14]. Эти цифры особенно знаменательны в связи с тем, что, по данным Аналитического центра Юрия Левады на 2006 г., лишь 18% взрослых россиян пользуются персональным компьютером ежедневно или несколько раз в неделю дома, на работе и в других местах, никогда не пользуются компьютером – 71% [15]. Дети и подростки оказываются значительно более продвинутыми в использовании информационных технологий. «Дети Интернета» просто меняют саму подростковую жизнь и постепенно именно их образ жизни, а не традиционные представления ученых и педагогов, становятся образцами для конструирования реальности для их ровесников.

Влияния новых, включая электронные, СМК проявляются не только на его юных членах, а на всем обществе. Однако сегодня в российском обществе, как правило, обсуждаются только негативные последствия и только для молодого поколения. СМК признаются фактором негативной социализации детей и подростков, при этом взрослое сообщество, которое производит,

контролирует, финансирует эти средства, абстрагируется от собственной ответственности за их содержание, перекладывая вину на самих детей. Дети и подростки болезненно реагируют на запреты взрослых и ограничения в потреблении СМК, которые направлены на них – молодых, вместо того чтобы ограничить, например, порнографию, насилие на экранах.

Наблюдаются серьезные изменения повседневной жизни детей и особенно подростков, особенность которых состоит в независимости от ограничений во времени (ночное ТВ, Интернет), по месту (плеер, ноутбук), по содержанию (интерактивные программы, чаты и т. д.). Наряду с описанными выше имеют место процессы расслоения внутри детской и подростковой группы по признаку использования разных СМК. Появились особые группы детей, активно овладевающих компьютером. На наш взгляд, уже сегодня имеются различия между «компьютерными детьми» и теле-, видео-, аудио-детьми, между теми, кто используют компьютер как развлечение, компьютер как средство общения и компьютер как форму жизнедеятельности. Если у взрослых освоение компьютера происходит преимущественно в мужской среде (по данным Фонда общественного мнения, на лето 2006 г. 27% мужчин и 19% женщин являются пользователями Интернета [16]), то наше исследование 2005 г. показывает, что девочки-подростки «догоняют» мальчиков, а по освоению навыков получения полезной, практической информации, инструментального использования Интернета для учебы и работы даже «перегоняют» юношей [17].

Для объяснения выявленных парадоксов общественного развития в отношении детства нам кажется необходимым выйти за рамки их рассмотрения как проявлений социальных трансформаций России в последние два десятилетия. Как справедливо отмечает Ш.-А. Кюэн о современной социологии: «Просто говоря, если мы в состоянии все лучше и лучше объяснять и понимать, “почему акторы, индивидуально, делают то, что они делают”... то наше теоретическое познание макросоциальных явлений, порождаемых агрегированием этих индивидуальных поведений, является недостаточным» [18]. Обнаружив что-то и не находя достаточно убедительного объяснения этому явлению, социолог испытывает искушение объявить его парадоксом. Возможно, многие явления и процессы, объявляемые сегодня противоречивыми, не поддающимися рациональному объяснению, интерпретируются как таковые в результате недостаточности наших знаний о детстве и невозможности с помощью традиционных методов извлечь новую информацию о причинах их прояв-

С.Н. Майорова-Щеглова

лений в обществе. Тема детства остается маргинальной в отечественной социологии, любого исследователя, занявшегося ею, априори подозревают в педагогизации, психологизации, педиатризации. Защищены лишь около 30 докторских и кандидатских диссертаций по социологическим аспектам современного детства. Основные исследования сконцентрированы на проблемах детства (социальном сиротстве, безнадзорности и беспризорности, насилии в отношении детей, негативном влиянии СМИ на детей и др.), но сам феномен, по-видимому, еще долго будет оставаться белым пятном социологии.

Литература

1. Информационно-аналитические материалы МВД РФ по вопросу «О практике применения Федерального закона «Об основах системы профилактики безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних» // Информационный вестник. 2004. № 4. С. 8–11.
2. *Дармодехин С.В.* Государственная семейная политика: Проблемы теории и практики. М.: Гос. НИИ семьи и воспитания, 1998. 47 с.
3. *Антонов А.И., Медков В.М.* Социология семьи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996. 304 с.
4. Аналитический Центр Юрия Левады (Левада-Центр). Репрезентативный опрос 1600 россиян в возрасте 18 лет и старше в 128 населенных пунктах 46 регионов страны. 19–22 мая 2006 года http://www.levada.ru/_press/2006070501.html
5. <http://www.day.az>
6. *Зима Е., Щеглова С.Н.* Новые социальные практики дошкольного детства: опыт анализа предшкольного образования // Тезисы докладов Всероссийской научной конференции Сорокинские чтения-2004 «Российское общество и вызовы глобализации». М.: Альфа-М, 2005. С. 24–26.
7. Фонд «Общественное мнение». Всероссийский опрос городского и сельского населения в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик всех экономико-географических зон. Метод опроса – интервью по месту жительства. Статистическая погрешность не превышает 3,6%. 28 апреля 2004 года. 1500 респондентов. http://bd.fom.ru/report/cat/humdrum/home_family/family/of042002
8. Опрос населения ФОМ в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик России. Интервью по месту жительства 18-19 июня 2005 г. 1500 респондентов. http://bd.fom.ru/report/cat/humdrum/home_family/family/of052406
9. Фонд «Общественное мнение». Всероссийский опрос городского и сельского населения в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик всех

- экономико-географических зон. Метод опроса – интервью по месту жительства. Статистическая погрешность не превышает 3,6%. 28 апреля 2004 года. 1500 респондентов. http://bd.fom.ru/report/cat/humdrum/home_family/family/d041823
10. Опрос населения ФОМ в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик России. Интервью по месту жительства 21–22 мая 2005 г. http://bd.fom.ru/report/cat/humdrum/home_family/family/of052406
 11. См.: *Щеглова С.Н.* Труд детей: права и гарантии защиты от эксплуатации // Человек и труд. 2003. № 3. С. 26–28.
 12. Фонд «Общественное мнение». Всероссийский опрос городского и сельского населения в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик всех экономико-географических зон. Метод опроса – интервью по месту жительства. Статистическая погрешность не превышает 3,6%. 28 апреля 2004 г. 1500 респондентов. http://bd.fom.ru/report/cat/societas/social_group/child_teenagers/of042004
 13. Подробнее см.: *Щеглова С.Н.* Социология прав детей в России: новый век, новые проблемы, новые перспективы. М.: Социум, 2001. 84 с.
 14. Подробнее об итогах многолетних исследований см.: *Цымбаленко С.Б., Шариков А.В., Щеглова С.Н.* Информационное пространство российского подростка в постсоветский период. М.: НИИ школьных технологий, 2005.
 15. В сентябре 2006 г. Аналитический Центр Юрия Левады (Левада-Центр) провел опрос 2400 россиян. <http://www.levada.ru/press/2006100502.html>
 16. См.: *Цымбаленко С.Б., Шариков А.В., Щеглова С.Н.* Указ. соч.
 17. Опросы «Интернет в России / Россия в Интернете» Выпуск 16. Лето 2006 <http://bd.fom.ru/report/map/projects/internet/internet16/int0603#Abs7>
 18. *Кюэн Ш.-А.* В каком состоянии находится социология? // Социс. 2006. № 8. С. 18.



Т.В. Стародубцева

ПРИЗРАК ОПЕРЫ
ИЛИ ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ РЫНОК
СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Функционирование и развитие художественного рынка в современной России сопровождается целым рядом проблем. Рынок, как известно, представляет собой саморегулирующуюся систему, где взаимоотношения между действующими лицами складываются на основе баланса спроса и предложения. Таким образом, художественный рынок – это взаимоотношения производителей художественных ценностей и услуг с потребителями, т. е. аудиторией. Товаром здесь выступают предметно воплощенные художественные ценности (кинофильмы, аудиозаписи, картины, книги и т. д.) и услуги (актерское мастерство, вокальное искусство); производителями этих товаров и услуг являются как отдельные творцы (художник, исполнитель), так и творческие коллективы и, наконец, потребителями искусства являются различные группы населения. Художественным рынком, или art-рынком, принято считать экономические взаимодействия трех групп субъектов искусства – художников, аудитории и организаторов художественной жизни (продюсеры, менеджеры) [1].

В современном художественном дискурсе сегодня нет определенного мнения о наличии в современной России художественного рынка. Здесь все зависит от убеждений или, если хотите, веры в его существование (совсем как с призраками). Парадокс современной художественной жизни заключается в том, что как сами художники, так и посредники между художественными ценностями и аудиторией, да и исследователи искусства – творят, распространяют и анализируют в условиях «как бы» рынка художественной продукции.

Сложившиеся за последнее десятилетие реалии в художественной среде России порождают новые противоречия. Мы пришли к парадоксальной ситуации, когда такие города, как Москва и Санкт-Петербург, являющиеся признанными художественными центрами мира, по оценкам различных отечественных и иност-

ранних экспертов характеризуются слабым уровнем развития механизмов художественного рынка.

Во-первых, об отсутствии полноценного рынка убедительно и страстно говорят продвинутые кураторы и галеристы, дилеры и прочие агенты рынка. К их мнению присоединяются сами творцы и интеллектуалы, которые оценивают свободный обмен художественными ценностями на современном этапе как крайне хаотический, обремененный налогами и, как и любой рынок в России, подчиненный мафиозным структурам или «семьям».

Во-вторых, существует также мнение о полной подчиненности арт-рынка российскому медиарынку, который отобрал у художников монополию на создание и производство визуальных образов и занял несравнимо более прочные позиции в политике, экономике, культуре и спорте. При таком расположении сил современные художники только «раскрашивают» или «озвучивают» востребованные и продиктованные медиарынком образы.

И наконец, в-третьих, несмотря на столь неблагоприятные условия, включая крайне недоверчивое отношение общественного мнения к современному искусству и учитывая, что торговля искусством всегда по сути была делом очень непростым, на сегодняшний день мы имеем развитую, но специфическую художественную инфраструктуру государственного и частного сектора. Выглядит она довольно странно, совсем не так, как разъясняли на семинарах западные эксперты и дилеры, ибо художественная продукция продвигается там зачастую не по правилам и «некультурно», и может быть, именно поэтому эта непривычная схема никак не укладывается в представления об «идеальном» художественном рынке. В настоящее время в России, которую описывают как страну с нерыночной художественной экономикой, существуют четыре ярмарки современного искусства европейского уровня; в прошедшем сезоне в Москве было дано 277 театральных премьер, гигантскими темпами развивается отечественный кинематограф (в прокате каждый месяц появляется новый отечественный фильм); количество музыкальных концертных и фоновых площадок также имеет тенденцию к росту... Так есть в России художественный рынок или нам только кажется?

В целом в масштабах современного артрынка, который включает в себя не только независимых, частных участников, но и государственную культурную политику, нет четкого понимания соотношений массивов искусства разной содержательной и жанровой направленности, и поэтому существующая практика дотаций, экономического стимулирования, финансирования, ценообразования в искусстве очень размыта и порой неоправданно

искривлена в сторону того или иного вида искусства. Чтобы подтвердить обоснованность таких выводов, вернемся в период конца 1980 – начала 1990 гг.

Культурная политика России в конце XX в. перестала выполнять идеологическую функцию, но продолжала выполнять роль охраны культурного наследия, которое всегда представляло собой точку опоры в самооценке населения и создавало положительный имидж на международном уровне. Но можно ли сегодня исключить из сферы культуры издательское дело, звукозапись, производство компьютерных игр, дизайн, архитектуру, моду, кино, радио и телевидение? И попадают ли, например, в сферу культуры дискотеки, аквапарки, Интернет-кафе, ночные клубы, книжные магазины или фестивали?

С развитием такой обширной культурно-развлекательной инфраструктуры остро встал вопрос о модернизации культурной политики. И сегодня предприняты вполне конкретные меры по ее осуществлению, правда, не как ответ на внутренние проблемы сферы искусства, а как часть общей административной реформы, проходящей в стране. Проявления такого административного подхода в данный момент мы можем наблюдать в изменении приоритетов государственной поддержки институтов культуры. На наш взгляд, это произошло из-за того, что привнесение в нее коммерческих и рыночных отношений исказило суть поддержки тех областей искусства, которые всегда являлись дотационными и которые не могут существовать на полной самокупаемости.

Рассмотрим последние государственные реформы в области искусства. В 2004 г. были приняты два решения, которые обещали всерьез изменить ситуацию в сфере культуры: реформа федерального правительства, в результате которой вместо Министерства культуры РФ возникло Министерство культуры и массовых коммуникаций РФ, и реформа бюджетной сферы, вступившая в силу с 2006 г., одним из последствий которой ожидается изменение статуса государственных учреждений культуры, их «дистанцирование» от государства. Важным нововведением стало также отделение министерства как органа, определяющего политику в области культуры и коммуникации, от федеральных агентств, которым делегированы задачи управления в конкретных областях. Собственно сферой культуры занимается Федеральное агентство по культуре и кинематографии.

8 декабря 2005 г. правительство РФ (постановление № 740) в целях комплексного решения проблем сохранения и развития культурного потенциала страны, сохранения и эффективного использо-

Призрак Оперы или художественный рынок современной России

вания культурного наследия народов РФ утвердило Федеральную целевую программу «Культура России (2006–2010 годы)» и организационно-финансовый план ее реализации Министерством культуры и массовых коммуникаций Российской Федерации.

Целями программы были объявлены создание условий для сохранения и развития культурного потенциала нации, интеграция в мировой культурный процесс, обеспечение адаптации сферы культуры к рыночным условиям. Федеральным агентством по культуре и кинематографии были опубликованы данные по реализации программы на август 2006 г. (см. табл. №1).

Таблица № 1

Показатели программы на август 2006 г.*

Количество мероприятий в плане	2536
Количество заключенных договоров	1599
Выполнено мероприятий по плану в % на 16.08.06	63,05
Текущий план в млн руб. на 2006 г.	3178,66
Заключено договоров на сумму	1852,85
Заключено договоров к плану в %	58,3

*Источник: Итоговая справка о выполнении плана мероприятий по Федеральному бюджету в разрезе направлений и пунктов программы // http://www.rosculture.ru/activity/federal_program_new

Как видно из приведенной таблицы, за 8 месяцев 2006 г. реализации Программы выполнено 63% запланированных мероприятий в сфере культуры и искусства и использовано 58% выделенного бюджета, что финансово свидетельствует о благополучном и своевременном исполнении поставленных задач.

Однако более детальное изучение данных позволяет увидеть и негативные тенденции. Решение поставленных в плане реализации программы целей осуществляется, пожалуй, только за счет одного вида искусства – кинематографа. Парадоксально, но исходя из направлений расходов федеральной целевой программы возникает вопрос – справедливо ли лишать такой же мощной поддержки другие области культуры и искусства – театральную, музыкальную, изобразительную и другие сферы (см. график № 1).

Направление расходов Федеральной целевой программы
«Культура России» на 2006 год (в млн руб.)



Еще одним настораживающим фактом является освоение выделенных средств другими видами искусства. Так, если из выделенных 1114,4 млн руб. на поддержку отечественного кинематографа на август месяц уже заключено договоров на 824,83 руб., что составляет 74% к плану, и по производству кинофильмов заключено договоров на сумму, составляющую 69% от выделенных средств, то по направлению обеспечения сохранности историко-культурного наследия, куда входят, в отличие от двух предыдущих направлений (состоящих из одного, максимум двух строк бюджета), и реставрационные работы, и создание условий для доступности музейных и библиотеч-

ных фондов, и приобретение произведений изобразительного искусства, и еще пять различных направлений работ, заключено договоров лишь на сумму, составляющую 16,3% от выделенных средств, и представляется маловероятным, что недоперечисленные по договорам 84,7% средств вдруг в срочном порядке за оставшиеся четыре месяца найдут своих адресатов среди музеев, архитектурных и реставрационных мастерских или что на эти деньги государство приобретет произведения изобразительного искусства. Для справки: на 10-й Международной художественной ярмарке Арт-Москва, проходившей с 17 по 21 мая в Центральном доме художника, по сведениям организаторов, общая сумма прямых продаж в 2006 г. составила \$ 3,150 млн. Зарезервировано работ на \$ 1,270 млн. Таким образом, конечной суммой продаж (продано + зарезервировано) можно считать сумму \$ 4, 420 млн. В Федеральной программе на приобретение произведений изобразительного искусства выделено 6 млн (см. табл. № 2), но к сентябрю не было потрачено еще ни одного рубля. Быть может, государство считает невыгодным вкладывать деньги в современное искусство, хотя, видимо, и здесь не обошлось без административного метода оценки творчества.

Театры, музеи, библиотеки и концертные залы, относящиеся к традиционным культурным институтам, должны действовать в ситуациях, где живой культурный продукт встречается с живой публикой. Это очень важная функция, которая в течение последних двух столетий была основой культурного потребления. Вполне оправданным представляется мнение о том, что сегодня эти традиционные институты недостаточно владеют технологиями менеджмента, оторваны от живого творчества художников и от сферы современных коммуникационных технологий. Видимо, в этом можно искать причину столь медленного их «втягивания» в новый ритм заключения договоров по освоению выделенного финансирования, однако все это не может служить оправданием для «экономии» на этих институтах искусства. Встает закономерный вопрос – нашему государству нечего реставрировать, нам не нужно обеспечивать доступность для граждан музеев, библиотек, нам нечего выставлять на экспозициях, наши театры и концерты опустели?

Для того чтобы проверить эти предположения, обратимся к статистике посещаемости. Федеральным агентством по культуре и кинематографии представлена официальная статистика только за 2001–2004 годы. Как видно из графиков № 2 и № 3, аудитория театров и концертов (как филармонических, так и эстрадных), находящихся в федеральном ведении, незначительно сокращается год от года. Но здесь надо видеть ситуацию шире. Если учитывать, что в эти годы сверхинтенсивно растет количество негосударст-

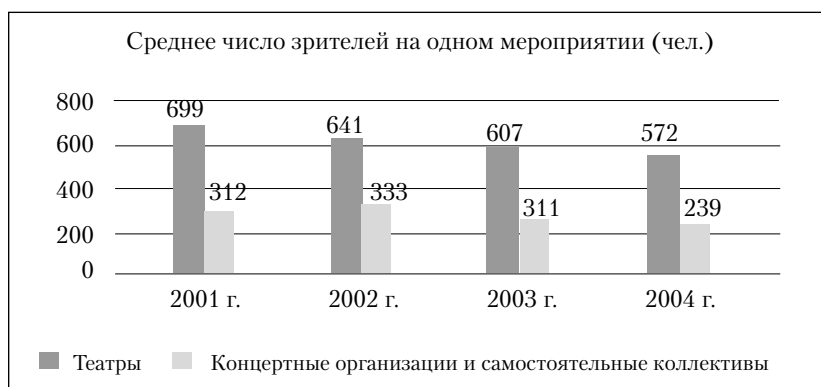
Т.В. Стародубцева

венных, коммерческих, антрепризных театров и концертов, куда происходит основной отток аудитории, а количество зрителей тем не менее в театрах и концертах федерального ведения уменьшается всего лишь в 1,2 раза, то получается, театральная и концертная аудитория за это время только расширилась.

График № 2



График № 3



* Источник: Итоговая справка о выполнении плана мероприятий по Федеральному бюджету в разрезе направлений и пунктов программы. Август 2006. http://www.rosculture.ru/activity/federal_program_new

Таким образом, даже при декларируемом отсутствии культуры менеджмента в организациях государственного сектора сегодня преодолеваются проблемы низкой посещаемости, отсутствия ярких, актуальных проектов, проблемы кадров. Ситуация далеко не трагична, и многие смотрят вперед с оптимизмом. Хотя остаются и проблемы. Например, работники музейных учреждений признаются, что сформировать качественный туристический продукт способны сегодня единицы государственных учреждений. Другой проблемой является то, что молодые творческие силы по-прежнему уходят в коммерческий сектор либо реализуют себя в негосударственных некоммерческих организациях культуры.

Здесь необходимо остановиться на анализе мероприятий, направленных на непосредственную поддержку государством работников культуры и искусства. Анализ выполнения мер по поддержке работников искусства Федеральной программы представляет собой одну из самых неблагоприятных картин среди всех других направлений программы. По состоянию на август 2006 г. было выполнено всего 16% запланированных мероприятий, связанных с этим направлением работы программы (см. табл. № 2). Это самая низкая осуществляемость плана. Вот некоторые показатели, характеризующие нереализованные возможности для работников искусства: по реставрации заключен всего лишь 1 договор из запланированных 81; из 10 запланированных приобретений прав на драматические и музыкальные произведения у отечественных художников, драматургов и композиторов осуществлено только четыре закупки и др. Таким образом, к осени из 667 млн руб., выделенных на поддержку художественной интеллигенции путем предоставления различного спектра работ и непосредственного приобретения художественных ценностей, было переведено только 22,7% средств. Вот и еще один парадокс – с одной стороны, Агентство культуры и кинематографии должно заботиться о создании благоприятных в финансовом плане условий для своих подопечных, т. е. работников искусства, но, судя по приведенным цифрам, Агентство нельзя упрекнуть в излишней симпатии и попечительстве о своем человеческом ресурсе. Учитывая, что многие деятели искусства в последние годы называли одной из причин своего финансового неблагополучия отсутствие поддержки со стороны государства и ностальгировали по госзаказам, становится непонятным, как так получается, что госзаказ есть – он четко сформулирован в Программе и деньги на него выделены, – но воспользоваться им получается только у одной пятой части?

Проведение мероприятий, направленных на непосредственную поддержку государством работников искусства (государственный заказ на художественные работы, приобретение государством художественных ценностей, образование в области искусства)						
Направления расходов, пункты программы	Кол-во меропр. в плане	Кол-во заключ. договоров	Выполнено меропрятий к плану в % на 16.08.06	Текущий план в млн. руб. на 2006 г.	Заключено договоров на сумму	Заключено договоров к плану в %
Обеспечение сохранности историко-культурного наследия						
Приобретение произведений изобразительного искусства	2	0	0	6,00	0	0
Реставрация и консервация музейных предметов, входящих в гос. часть Музейного фонда РФ	81	1	1	30,00	2,50	8,3
Ремонтно-реставрационные, противоаварийные, консервационные работы на памятниках фед. значения	284	23	8	528,81	66,96	12,7
Адресная поддержка профессионального искусства, литературы и профессионального творчества						
Приобретение прав на драм. и музык. произвед. отеч. художник., драматург. и композиторов	10	4	40	11,00	3,80	34,5
Обеспечение условий для художественных экспериментов и инновационной деятельности						
Социально-творческий заказ на создание новых постановок в драм. театрах, муз. произв. и цирковых номеров	53	25	47	59,85	52,37	87,5
Сохранение и развитие системы художественного образования, поддержка молодых дарований						
Проведение мастер-классов фестивалей, выставок юных дарований	32	21	66	31,00	25,80	83,2
Всего	462	74	16,0	667,0	151,4	22,7

*Источник: Итоговая справка о выполнении плана мероприятий по Федеральному бюджету в разрезе направлений и пунктов программы. Август 2006. //http://www.rosculture.ru/activity/federal_program_new

А пока государственная поддержка явно не спешит, художественная братия освоила шоу-меркантильный стиль. Как метко выразился один из известных представителей московской художественной интеллигенции, сегодняшнего зрителя уже невозможно шокировать, но можно по-тихому обмануть, завлечь под прикрытием рекламных акций, развлечений и всяческих масс-мероприятий, игрового кино, т. е. того, с чем зритель уже привык сталкиваться и осознавать как стандартный атрибут социальной жизни, художник может незаметно подобраться к зрителю и включить его.

Итак, художники не выживут без рынка и партнерства, без спонсоров и фондов, без фестивалей и конкурсов, без музеев и воркшопов, без галерей и галеристов, журналистов и кураторов. Могут ли художники жить без зрителей? Это выяснилось бы, если бы мы знали, кто это такие – зрители. В Программе мы находим отдельную статью расходов, которая называется «Проведение систематических научных и статистических исследований развития рыночных отношений отрасли». Логично предположить, что эти средства должны пойти на так востребованные и необходимые на данный момент исследования художественной жизни современной России: исследования аудитории различных видов искусства, исследования субъектов культурной жизни и их интересов, исследования потребностей в сфере искусства, маркетинговые исследования рынка художественных ценностей, особенностей каналов приобщения к искусству и многое другое. В программе намечено два мероприятия на 2 млн руб., однако... к осени не было заключено ни одного договора на научные и статистические исследования и не потрачено ни одного рубля на получение столь важной фактической информации для выработки адекватной стратегии развития государственной политики в области культуры и искусства, а также для оценки состояния современного художественного рынка (см. табл. № 3). Быть может, у нас нет специалистов или разработанных методик таких исследований? Наоборот, такие исследования ведутся интенсивно, но по заказу продюсерских центров, маркетинговых фирм, потому многие из них представляют коммерческую ценность для своих заказчиков, и ознакомиться с ними не представляется возможным, не говоря уже о создании базы, систематизации и комплексного анализа данных этих исследований. К тому же в большинстве своем они носят узкий региональный характер.

Для получения адекватной картины рынка арт-услуг и рынка труда для специалистов профессий искусства и культуры в про-

Т.В. Стародубцева

грамме выделена отдельная строка и очень солидное финансирование в 47 млн руб., из которых 10 млн уже потрачено, но на какие исследования, не ясно, учитывая, что ни одно из запланированных мероприятий еще не проведено.

На научные исследования процессов развития отечественной культуры и искусства выделен значительно меньший бюджет в 2 млн руб., из них потрачена только одна пятая часть на одно исследование из трех запланированных.

Таким образом, можно подвести следующий итог: на проведение исследовательских, научных программ по мониторингу, оценке и планированию дальнейшего развития отрасли культуры и искусства выделено самое скудное финансирование из всей программы и на август месяц при среднем показателе выполнения плана программы в 60% (см. табл. № 1 «Показатели программы на август 2006 года») данные мероприятия реализованы всего лишь на 3%!

Соответственно, на современном этапе научная работа по осуществлению анализа художественного рынка, выявления его характеристик, особенностей и тенденций осуществляется только единичными исследователями в области культурного менеджмента, социологии искусства, культурологи и искусствознания и носит в основном монографический характер. Такие исследования невозможно осуществлять без финансирования, которое на данный момент осуществляется отнюдь не государством, которому, по идее, надо корректировать и развивать культурную политику, а маркетинговыми заказчиками или научными фондами.

Поэтому ответить на вопрос, что сегодня представляет из себя художественный рынок, пока крайне затруднительно.

И в заключение. Развитие искусства в России продемонстрировало возможность перехода целого ряда творческих отраслей на коммерческие рельсы. Телевидение, издательское дело, звукозапись, художественные галереи, популярная музыка и ряд других видов творческой деятельности оказались способны существовать в рыночном режиме, и государство выступало в ряде случаев лишь в виде заказчика, решая с помощью этих предприятий свои приоритетные задачи (социальная реклама, издание учебников, обеспечение доступа к культуре для социально незащищенных групп). В организациях, субсидируемых государством, очень медленно, но получает развитие современная предпринимательская, менеджерская культура, которая позволяет им действовать более гибко, обращаться к новым аудиториям, решать социальные проблемы, привлекать современные творческие силы и сотрудничать с независимыми коммерческими и некоммерческими организациями.

Таблица № 3

Проведение исследовательских, научных программ по мониторингу, оценке и планированию дальнейшего развития отрасли культуры и искусства						
Направления расходов, пункты программы	Кол-во меропр. в плане	Кол-во заключ. догов-в	Выполнено меро-приятий к плану в% на 16.08.06	Текущий план в млн. руб. на 2006 г.	Заключено договоров на сумму	Заключено договоров к плану в%
Обеспечение сохранности историко-культурного наследия						
Мониторинг состояния сохранности и использования памятников истории и культуры	45	0	0	16,00	0	0
Издание полных научных каталогов собраний музеев, издание Свода памятников истории и культуры	2	0	0	2,00	0	0
Научное, организационное и информационное обеспечение программы						
Проведение систематических научных и статистических исследований развития рыночных отношений отрасли	2	0	0	2,00	0	0
Исследование рынка услуг культуры и рынка труда для специалистов профессионального искусства и культуры	2	0	0	47,00	10,20	21,7
Научные исследования процессов развития отечественной культуры и искусства	3	1	0,33	2,00	0,40	20
Всего	54	1	1,9	69	10,6	15,4

* Источник: Итоговая справка о выполнении плана мероприятий по Федеральному бюджету в разрезе направлений и пунктов программы. Август 2006. // http://www.gosculture.ru/activity/federal_program_new

Т.В. Стародубцева

Литература

- 1 См. также: *Жидков В.С., Соколов К.Б.* Особенности рынка художественных ценностей или услуг // *Искусство и общество*. СПб.: Алетейя, 2005. С. 485–488; *Акопян К.З.* XX век в контексте искусства (история болезни как повод для размышлений). М.: Академический Проект: РИК, 2005. С. 298–301; *Культурная политика в Европе: выбор стратегии и ориентиры*. Либерея, 2002. 240 с.; *Фрай М.* Азбука современного искусства // *Искусство против географии*. М.; СПб., 2000.

Е.А. Тарасенко

ШОППИНГ КАК СПЕЦИФИЧЕСКИЙ ВИД
ПОТРЕБИТЕЛЬСКОГО ПОВЕДЕНИЯ:
ПОИСК УДОВОЛЬСТВИЯ ИЛИ
«ХРАМЫ» НОВОГО ВРЕМЕНИ

Потребительское поведение можно рассматривать как постоянно изменяющийся во времени процесс, происходящий, когда отдельные индивиды или группы выбирают товары или услуги и пользуются ими в целях удовлетворения своих потребностей и желаний¹.

Каждая историческая эпоха имеет свой вид потребительского поведения. Оно зависит от преобладающей на данный момент социально-экономической формации, общего уровня развития общества, господствующей политической организации общества, культуры и религии, наличия или отсутствия природных или социальных катаклизмов (эпидемий, войн и т. п.) (5; 10).

В настоящее время поведение потребителей превратилось в одну из движущих сил современных рыночных отношений. На современную потребительскую культуру оказывают влияние такие явления, как: повсеместное распространение глобализации; падение коммунистической идеологии и глобальная популярность либеральной демократии и рыночной экономики; развитие высоких технологий; внедрение целого ряда новых информационных и коммуникационных технологий, включая Интернет и мобильную телефонию; усиливающаяся урбанизация населения; засилье массовой культуры, включая распространение имиджевой культуры; загрязнение окружающей среды и экологический кризис (11, с. 65–85). На поведение индивидуального потребителя влияют также его место в существующей системе социальной стратификации населения (имущественное, социальное положение, уровень образования, профессиональная занятость), образ и стиль жизни, его принадлежность к определенной этнической и религиозной субкультуре, индивидуальные гендеро-демографические и психографические характеристики (пол, возраст, особенности характера, интересы и убеждения).

В настоящее время существует ряд исследований по потребительской культуре в странах бывшего социалистического лагеря². Однако очень мало имеется этнографических работ по потребительской культуре в постсоветской России (4; 19) и в современной Москве, которая в советское время жителями других регионов России на обыденном уровне воспринималась как место товарно/продуктового изобилия и «советская заграница» (12, с. 70–82).

В 80-е годы прошлого века в СССР повсеместно отмечалось такое явление как товарный дефицит, сопровождавшийся как феноменом «блата» – неформальными продажами дефицитных вещей и продуктов питания «из-под прилавка» «нужным людям», так и иным, более скудным стилем потребления основной части населения страны, в результате чего получило достаточно широкое распространение такое явление, как специальные поездки провинциалов в столицу за одеждой и продуктами питания: *«В 1983 году я поступала в институт и очень хотелось быть красиво одетой, но в магазинах невозможно было купить модную импортную одежду. Мы с мамой ездили специально в Москву за обновками и оттуда привезли мне и красивое пальто, и импортные сапожки и даже настоящие джинсы купили с рук у перекупщика в ГУМе»* (ж., 40 л., Курган).

Однако начиная с 1991 г. политико-экономическая ситуация в стране кардинально изменилась, поскольку произошел переход от «плановой к рыночной экономике» и от «тоталитаризма к демократии» (7, с. 35–52). Либеральный утилитаризм быстро стал доминирующей идеологией и общество достаточно резко стратифицировалось по доходам и материальной обеспеченности (3, с. 41–49). Россияне начали жить в высоко материалистичном обществе, в котором люди стали достаточно часто измерять цену себе и другим людям количеством вещей, которыми они владеют (2, с. 42–48).

На смену советским магазинам с их малотиражным ассортиментом отечественных товаров пришли иные масштабы: появилось множество красивых вещей импортного производства: *«Вспоминаю первую половину 90-х, когда в первых появившихся в нашем городе коммерческих палатках около прилавков стояли женщины с замороженными лицами, напряженно глядя на иную жизнь – сияющие флакончики, кружевное белье, элегантные тостеры и электрочайники...»* (м., 45 л., г. Курган).

Оппозиция между прошлым опытом существования в условиях товарного дефицита и появившимся товарным изобилием в 90-е гг. прошлого века наиболее ярко проявилась в смысловой

конструкции-выражении: «*Раньше были деньги, но не было возможности что-либо купить, сейчас куча возможностей купить понравившуюся вещь – но нет денег*» (ж., 43 г., г. Курган). Многие стали эволюционировать к другой, более материальной, системе ценностей: отчаянно стремиться к «хорошей жизни», которая заключалась в прежде всего в материальных благах (9, с. 55–83).

Новое товарное изобилие сопровождалось как появлением нового пространства розничной торговли (приход западных торговых сетей (Икея, Ашан, Мега, Стокман, Марк-энд-Спенсер, Оби, Метро, Рамстор), так и закреплением инновационных потребительских практик, связанных с *шоппингом*.

Английское слово «shopping» заимствовано многими языками. Однако во многих случаях невозможно дословно перевести зарубежный эквивалент этого лингвистического заимствования снова на английский язык³. И один из таких примеров – русский вариант, слово «шоппинг».

Первоначально в конце 80-х гг. прошлого века данный термин подразумевал собой лишь тривиальную женскую досуговую активность, включающую посещение магазинов в свободное время и совершение покупок. Однако с появлением среднего класса и повышением уровня благосостояния в начале XXI в., а также значительным ростом «шоппингового энтузиазма» населения данный термин получил новые смысловые значения.

В настоящее время данное слово не имеет фиксированного значения и обозначает собой целый спектр социокультурных практик, включая как активную деятельность продавцов по созданию мощного силового торгового поля, особые рекламные стратегии по воздействию на покупателей, так и экономико-инструментальную активность потребителей по удовлетворению нужд в определенных товарах и услугах, особые рекреационные прогулочные практики, увлекательное развлечение и даже как компенсаторное удовольствие для депривированных покупателей (16; 17; 18). Таким образом, феномен шоппинга состоит из множества элементов, соединенных стремлением спровоцировать покупателя на очередную покупку (8, с. 145–224).

Современный гипермаркет можно рассматривать как одно из мест, где находят свое отражение идущие полным ходом социальные преобразования в российском обществе и все более возрастающие масштабы его глобализации.

В гипермаркете можно найти продукты из разных стран: грейпфруты из Израйля, испанские авокадо, маринованные огурчики из Индии, кофе из Колумбии, китайский чай, бутылки с вином из Франции и Чили. С точки зрения социологии это оз-

начает, что огромное количество продуктов, которое потребитель привык видеть на полках гипермаркетов, является производным результатом от сложной сети экономических и социальных связей, которые соединяют между собой Россию с другими странами по всему миру.

По данным компании «Бизнес Аналитика», к концу 2006 г. совокупный оборот гипермаркетов увеличится более чем в полтора раза по сравнению с 2005 г. и более чем в пять раз по сравнению с 2003-м, а российский оборот продуктов и напитков достигнет 100 млрд дол. (четвертая часть придется на Москву) (6, с. 25). Появление больших гипермаркетов – этих своеобразных новых «храмов» потребления – произвело существенную перемену в существовании множества россиян. Как свидетельствует исследование ACNielsen Shopper Trends, в 2003 г. около 70% жителей нашей страны даже не рассматривали возможность посещения гипермаркетов, и только 8% покупали в них большую часть продуктов. В прошлом году, по данным той же компании, избегали делать покупки в гипермаркетах 14%, а число постоянных посетителей выросло до 25% (6, с. 25). Жители больших городов стали более мобильными и легко едут в гипермаркеты, расположенные на окраинах городов или за их пределами. Типичный потребитель посещает гипермаркет один раз в неделю, количество посещений учащается, если гипермаркет расположен недалеко от места жительства или работы потребителя, в таком случае он может заходить в гипермаркет несколько раз в неделю. Шоппинг осуществляется не только в одиночку, в гипермаркет приходят также семьи с детьми, друзья и коллеги по работе. Почему шоппинг и гипермаркеты стали так привлекательны для рядового потребителя? К их преимуществам, отмечаемым респондентами, относятся:

- 1) широкий выбор различных товаров: *«Все сосредоточено в одном месте»* (м., 35 л., Москва);
- 2) более низкие цены на товары (особенно на продукты питания) по сравнению с другими торговыми точками и магазинами;
- 3) интересные акции (специальные предложения, снижение цен, распродажи, когда в результате спонтанного шопинга приобретаются даже ненужные вещи);
- 4) возможность посетить сразу несколько магазинов: многие гипермаркеты находятся в больших торговых центрах с большим количеством бутиков и маленьких специализированных магазинов;
- 5) спокойная атмосфера – неограниченное время для созерцания и выбора товаров;

- 6) возможность заплатить за покупки кредитной картой;
- 7) хорошо упакованные товары;
- 8) широкий выбор деликатесов и особых продуктов питания (диетические продукты, продукты без холестерина, органическое питание, соевая говядина, маринованное мясо, рыба, специальные сыры, полуфабрикаты, готовые салаты и т. п.).

Недостатки шоппинга в гипермаркетах, отмечаемые респондентами:

1) трата больших сумм денег, чем планировалось заранее. Это можно объяснить тем, что мотивы совершения покупок часто носят иррациональный характер, который не может быть объяснен с позиций элементарной логики самим некогда рациональным индивидом. Данное явление можно охарактеризовать как неконтролируемый шоппинг. Стоит отметить, что отсутствие реальной необходимости в товаре, потеря контроля – «нормальная» часть современной потребительской культуры. Причем в результате включенного наблюдения замечено, что женщины в состоянии неконтролируемого шоппинга чаще скупают косметику и белье, мужчины – спортивные и авто-аксессуары;

2) нередко демотивированный и малоинформированный персонал в торговых залах, не стремящийся активно помочь потребителю;

3) большая трата времени на шоппинг: *«Если мы едем семьей в “Ашан”, то там проводим минимум полдня, а то и больше»* (ж., 32 г., Москва);

4) большие очереди у касс;

5) не всегда понятная для потребителей система расположения различных товаров в торговом зале;

6) слишком большое количество покупателей в торговом зале;

7) нерегулярное транспортное обеспечение гипермаркетов, находящихся за городом;

Факторы, влияющие на выбор конкретного гипермаркета для шоппинга:

1) наиболее фундаментальный фактор, влияющий на выбор гипермаркета для совершения покупок, – это его расположение;

2) предлагаемый ассортимент и качество товаров: *«Здесь всегда широкий выбор свежих морепродуктов отличного качества, есть крупные креветки, форель, мидии, раки»* (м., 42 г., Москва);

3) выпускаемые гипермаркетами информационные материалы (листовки, газеты) оказывают значительное влияние на покупку рекламируемых товаров: *«Я часто покупаю те товары в “Метро”, на которые объявлена скидка в выпускаемой “Метро” газете»* (ж., 46 л., Москва);

4) общий уровень цен на продукты питания: *«Более низкий уровень цен, чем в других магазинах и специальные дневные скидки на продукты для пенсионеров являются основной причиной посещения в дообеденные часы гипермаркета “Ашан” (ж., 65 л., Москва);*

5) расположение гипермаркета в крупном торговом центре, когда имеются еще множество других магазинов и бутиков или наличие нескольких гипермаркетов под одной крышей: *“Икея” находится рядом, и мой муж обычно направляется туда, когда я совершаю покупки в “Ашане”» (ж., 37 л., Москва);*

6) вежливые и информированные менеджеры в торговом зале;

7) наличие бесплатного транспортного обслуживания, осуществляемого гипермаркетом;

8) возможность заплатить кредитной картой.

Часть респондентов отмечает, что некоторые товары, продающиеся в гипермаркете, они никогда не будут покупать. К таким товарам относятся:

1) фрукты и овощи: *«Фрукты там же все какие-то неестественные, выглядят как муляж, думаю, что они модифицированные, экологически опасные для здоровья» (ж., 47 л., Москва);*

2) спортивные товары: *«Все модели были бракованными – или цепь спущена, или краска поцарапана» (м., 19 л., Москва);*

3) одежда и обувь: *«Одежда как правило довольно низкого качества, не актуальная, продаются не те цвета и размеры» (ж., 23 г., Москва);*

4) мужчины отмечают, что не стали бы покупать электронику: *«Однажды решил приобрести плазменный телевизор, надо было посоветоваться с продавцом, но он толком ничего не знал, поэтому я побоялся приобрести такой дорогостоящий товар» (м., 35 л., Москва);*

5) некоторые респонденты указывают на то, что особые товары надо покупать в специализированных магазинах, например, чай – в чайном магазине, вино – в винном.

Итак, можно с уверенностью констатировать, что в России возникли инновационные потребительские практики, о которых с иронией сказал один респондент: *«Вы знаете, в Москве появилась сейчас новая массовая народная забава – концептуальный семейный отдых – поездка всей семьей на целый день в гипермаркет Ашан в выходные» (м., 32 г., Москва).*

Идеология гипермаркета, предлагающего максимальное количество услуг – от бакалейных и книжных магазинов до модных бутиков, кофеен, этнических ресторанов, косметических са-

лонов, туристических агентств, кинотеатров, концертной площадки и ледового катка, собранных под одной крышей, оказалась весьма притягательной.

Появилось новое потребительское пространство, новый тип времяпрепровождения и связанные с ним ценности. Для людей, имевших негативный опыт отсутствия свободного доступа к потребительским товарам, западные гипермаркеты в Москве стали восприниматься как пропуск в иной, недоступный в обыденной жизни мир красоты, комфорта и изобилия. Товарное разнообразие оценивается порой не только как непосредственный знак изобилия, но и как некая фундаментальная ценность, материально выраженная в товарах свобода и равенство для всех. Это тем более верно еще и потому, что гипермаркеты в России ориентированы в целом на низкий сегмент и люди с разными доходами отовариваются в одних и тех же гипермаркетах, что создает иллюзию социального равенства, в отличие от Запада, где существуют гипермаркеты для разных целевых аудиторий.

Шоппинг в гипермаркете можно рассматривать под тремя противоположными углами зрения:

- как экономико-инструментальную активность по удовлетворению нужд в определенных товарах и продуктах питания;
- как ориентированную на отдых и наслаждение практику;
- как компенсаторную деятельность по преодолению депривации/депрессии.

Первый вариант конструирует шоппинг как своеобразную трудовую деятельность – шоппинг для приобретения товаров и продуктов питания. Если активность имеет специфическую цель, это скорее всего шоппинг за продуктами питания с достаточно большим эмоциональным вовлечением, большой тратой физической и психической энергии, поскольку данная деятельность связана с пониманием покупателем важности заботы о здоровье и полноценном питании значимых других.

Новое потребительское пространство породило и новый тип квалифицированных/опытных покупателей, для которых мир вещей – привычное место. Для них шоппинг – это пролонгированный процесс серьезной калькуляции, нахождения альтернатив, сравнения цен и качества товаров: *«Для меня шоппинг означает хождение по магазинам. Я хожу, смотрю, ищу, сравниваю, обязательно покупаю. Например, мне нужно купить деловой костюм, я захожу в бутики, смотрю имеющиеся в продаже костюмы, сравниваю цены, запоминаю фасоны, могу и при случае примерить понравившуюся вещь, мимоходом узнаю, когда намечаются скидки, и еду домой. Теперь я знаю, где находится магазинчик с*

Е.А. Тарасенко

подходящими для меня костюмами, и возможно, я вернусь за покупкой» (ж., 32 г., Москва).

Данная конструкция может быть охарактеризована такими терминами, как «рутина», «экономия», «бережливость», «навык» и весьма часто «фрустрация» от невозможности купить понравившуюся вещь, когда товар оказывается экономически или функционально недоступен (дорогая цена или не подошел размер).

Контролирование собственных желаний и финансовых ресурсов вынуждает покупателей осуществлять поиск более рационально и эффективно, в результате чего шоппинг перестает восприниматься как удовольствие: *«О боже, в рекламном ролике показан какой-то недорогой супермаркет для людей с небольшим уровнем дохода, типа “Пятерочки” или “Копейки”, он выглядит так серо, тривиально и уныло, в него даже зайти неприятно, а уж делать покупки для семьи – это тяжкий труд..»* (ж., 45 лет).

Для шоппинга как экономико-инструментальной активности важны два условия: необходимость в покупке и наличие денег: *«Когда мне нужно что-нибудь купить и у меня есть деньги, то я трачу гораздо меньше времени на покупку, поскольку уже экономия денег для меня не является принципиальной»* (ж., 36 лет).

Покупатели также указывали на фрустрацию, которая возникает, если не находится нужный товар.

Второй вариант конструирует шоппинг как своеобразные рекреационные практики покупателей с целью развеяться и насладиться изобилием – шоппинг как развлечение и удовольствие. Рекреационный шоппинг можно интерпретировать как автономную сферу опыта или деятельности индивида в постмодернистском обществе, в результате которой экономический (инструментальный) аспект обособляется и потенциальный покупатель начинает оценивать шоппинг как приятный и доступный, ставший уже ритуальным воскресный отдых после напряженной трудовой недели или как бесплатный способ с удовольствием провести свободное время. Как отмечает Ж. Бодрийяр, современному потребителю «вменяется в обязанность наслаждаться, он становится предприятием по наслаждению и удовлетворению: нужно все попробовать, человек потребления одержим страхом “упустить” что-либо, упустить наслаждение» (2, с. 110).

Чаще шоппингом как рекреационной практикой наслаждаются более молодые, образованные и опытные покупатели, для которых мир вещей является дружественной обстановкой. При этом рассматривание красивых витрин и стеллажей с новой одеждой, косметикой, сувенирами и вещами/мебелью для дома

оценивается респондентами как деятельность, доставляющая гораздо больше наслаждения, чем походы за плановыми покупками в обычные бакалейные отделы, что воспринимается уже не как удовольствие, а как довольно неприятная и скучная рутина. В этом случае шоппинг это «fun-morality» – императивный приказ развлекаться, использовать до дна все возможности, заставить себя взволноваться, наслаждаться или доставлять удовольствие.

Шоппинг как наслаждение созерцанием изобилия часто практикует молодежь, которая пока еще не может себе позволить купить понравившиеся товары, однако часто ездит поглядеть на «красивую жизнь».

Третий вариант конструирует шоппинг как компенсаторную деятельность «депривированных» покупателей по преодолению депрессии. Так, некоторые респонденты отмечали, что борются с депрессией тем, что посещают гипермаркеты: *«Когда у меня плохое настроение и мне очень грустно, я захожу в Zara (бутик модной молодежной одежды) и что-нибудь начинаю примерять, а потом покупаю. После этого настроение, как правило, улучшается»* (ж., 27 л., Москва).

В данном случае шоппинг как компенсаторную деятельность можно охарактеризовать как навязчивое потребление, т. е. повторяющиеся, часто ненужные покупки, которые совершаются в качестве противоядия от внутреннего напряжения, беспокойства или депрессии. Шоппинг как компенсаторная деятельность четко отличается от неконтролируемого шоппинга. Импульс, побуждающий покупать определенный товар, является временным, он сконцентрирован на определенной вещи в определенный момент времени. В противоположность ему шоппинг как компенсаторная деятельность представляет собой поведение длительного характера, которое сконцентрировано на самом процессе покупки, а не на приобретаемой вещи.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что формат гипермаркета предлагает жителям современной России новое потребительское пространство, новый тип время препровождения – «шоппинг» и связанные с ним новые ценности. Природа сконструированного в России значения понятия «шоппинг» часто противоречива, сложна и амбивалентна и может включать в себя такие практики, как экономико-инструментальную активность по удовлетворению нужд в определенных товарах и продуктах питания, ориентированную на отдых практику или компенсаторную деятельность.

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика; Культурная революция, 2006.
2. *Бызов Л.* Уровень потребления и имущественные характеристики среднего класса // Социс. 2000. № 3.
3. *Давыдова Н., Седова Н.* Материально-имущественные характеристики и качество жизни богатых и бедных // Социс. 2004. № 3.
4. *Ильин В.И.* Курс лекций «Поведение потребителей». Дата изъятия – 04.12.2006. <http://consumers.narod.ru/>
5. *Козырев А.* Мотивация потребителей. СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2003.
6. *Розенберг И., Колтунова О.* Гиганты пятилетки // Компания. 2006. № 45.
7. *Рывкина Р.* Социология российских реформ. Социальные последствия экономических перемен. М., 2004.
8. *Соломон М.* Поведение потребителей. Искусство и наука побеждать на рынке. СПб.: ООО «ДиаСофтЮп», 2003.
9. Средние классы в России: экономические и социальные стратегии / Под ред. Т. Малевой. М., 2003.
10. *Статт Д.* Психология потребителя. СПб.: Питер, 2003.
11. *Jansson A.* The Mediatization of Consumption: Towards an Analytical Framework of Image Culture // Journal of Consumer Culture. 2002. Vol. 2 (1). P. 5–31.
12. *Keller M.* Needs, Desires and the Experience of Scarcity // Journal of Consumer Culture. 2005. Vol. 5 (1). P. 65–85.
13. *Kennedy M.* Cultural formations of Post-Communism: Emancipations, Transition, Nation and War. Minneapolis: University of Minnesota Press.
14. *Lehtonen T., Maenpaa P.* Shopping in the East Centre Mall // The shopping Experience / Ed. by Falk P. and Cambell C. London: Sage, 1997.
15. *Mandel R., Humphrey C.* Markets and Moralities: Ethnographies of Postsocialism. Oxford: Berg, 2002.
16. *Miller D.* A theory of Shopping. London: Polity Press. 1998.
17. *Miller D.* The Dialectics of Shopping. Chicago IL: University of Chicago Press. 2001.
18. *Miller D., Jackson P., Holbrook B., Rowlands M.* Shopping, Place and Identity. London: Routledge, 2002.
19. *Oushakine S.* The Quantity of Style: Imaginary Consumption in the New Russia // Theory, Culture and Society. Vol. 17 (5). P. 97–120.


Примечания

- 1 Статья основана на материалах эмпирического исследования, проведенного автором в Москве в сентябре-декабре 2006 г.: включенного наблюдения

Шоппинг как специфический вид потребительского поведения...

автора; 60 коротких интервью (по 10 минут) с посетителями двух новых московских гипермаркетов, объединяющего серию западных супермаркетов (Ашан, Мега, Икея, Стокманн), и 4 фокус-групп.

- 2 К таким исследованиям можно отнести работы М. Кеннеди (13, с. 12–50), Мандел и Хумфрей (11, с. 8–35), и некоторых других (9, с. 65–130).
- 3 Подобный феномен можно наблюдать, например, в финском, шведском и эстонском языках, где слова «shoppailu», «shoppa» и «sopramine» заимствованы из английского языка, но имеют несколько дополнительных смысловых оттенков (7, с. 18–35).



О.Н. Хухарева

ДИНАМИКА ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ
РОССИЯН В ПОСТСОВЕТСКУЮ ЭПОХУ:
ПОТЕРИ И ПРИОБРЕТЕНИЯ

Отражением социально-культурных, экономических и политических процессов современного российского общества стали изменения устоявшихся значений, основополагающих принципов, определяющих и характеризующих общественную и повседневную жизнь людей. Речь идет о цементирующем начале социальной жизни – ценностном пространстве индивида и общества. Постигание его содержания и динамики остается важной целью исследования характера социальной реальности и социального взаимодействия. По направленности процесса трансформации ценностей можно судить об успешности или кризисности общественных преобразований. Понять особенности аспектов ценностного сознания россиян в условиях социетальных трансформаций возможно, только анализируя теоретические основания, факторы, условия и направления развития базовых ценностей.

Под ценностями обычно понимаются обобщенные представления, ориентиры, стереотипы общественного и индивидуального сознания, функционирующие как идеальные критерии оценки и ориентации, с которыми индивиды и социальные группы соотносят свои действия в общественной и личной жизни.

Когда же речь заходит об эмпирических исследованиях, то своеобразным заместителем выступают ценностные ориентации.

Ценностные ориентации – это широкая система ценностных отношений личности, поэтому они проявляются как избирательно-предпочтительное отношение не к отдельным предметам и явлениям, а к их совокупности, т. е. выражают общую направленность индивида на те или иные виды социальных ценностей.

Социологов ценностные ориентации интересуют, прежде всего, как определяющий фактор в регуляции социального взаимодействия. В этом понимании ценность представляется как составляющий элемент культуры, основа ценностно-нормативного механизма социального управления поведением групп и общностей.

Ценностные ориентации формируются как актуализация наиболее предпочтительных целей, которые могут быть значимыми для определенной группы людей на определенном этапе их жизни.

Система устойчивых ценностных ориентаций личности является показателем того, что можно ожидать от индивида. О социально-политической позиции, о духовном мире личности можно судить по тому, на достижение каких ценностей она направляет свои усилия, какие объекты являются для нее наиболее значимыми, т. е. ценностные ориентации выступают как обобщенный показатель направленности интересов, потребностей, запросов личности, социальной позиции и уровня духовного развития.

Механизмы трансформации ценностных ориентаций в стабильные и в «лихие» периоды развития общества различны. В рамках стабильного развития процесс трансформации ценностей происходит в основном линейно, при определяющей роли социального контроля, путем коррекции отклоняющегося развития, с помощью специализированных групп и институтов, таких, как воспитание, образование, бюрократия [1]. В период радикальных перемен этот процесс происходит без заданного направления.

Ценностные ориентации изменяются и закрепляются в обществе через когортные группы.

Практически все исследователи сходятся в неоднородности изменений ценностных ориентаций населения в период реформ, выделяя три основных периода, когда в сознании россиян доминировали те или иные ценности.

Первый этап – 1992–1995 гг. В этот период, несмотря на обострившийся кризис, традиционные ценности преобладали. Парадокс ценностного сознания россиян этого периода заключается в том, что несмотря на потрясения 1991–1993 гг. и остроту материальных проблем, крушение прежних идеалов, изменение жизненных стандартов, практически полностью сохранилось соотношение одобряемых и отрицаемых ценностных суждений. Всероссийские исследования, проведенные Центром исследования ценностей Института философии РАН «Наши ценности сегодня» в 1990 г. и «Динамика ценностей населения реформируемой России» в 1993–1995 гг. (рук. Н.И. Лапин), показали, что к числу одобряемых ценностей относились: самооценность жизни; свобода; забота о ближнем и слабом; взаимопонимание; равноправный диалог; спокойная совесть. К числу отрицаемых: самовольное лишение жизни другого человека; жизнь для себя, не

О.Н. Хухарева

для потомков; благополучие прежде свободы; равенство доходов; борьба до победы над оппонентами; власть над другими людьми [2]. Вместе с тем наметились отличия ценностных ориентаций различных социальных групп: среди молодежи стало нарастать стремление к материальной обеспеченности, тогда как старшее поколение все больше ориентировалось на социальную защиту.

Аналогичные тенденции зафиксированы в исследованиях РНИС и НП 1990 г. и 1994 г. – к числу ценностей-лидеров относятся те из них, которые связаны с комфортностью внутреннего мира человека и его микромира: спокойная совесть, семья, интересная работа. В число ценностей-аутсайдеров входили: власть, признание, успех; отмечалась также относительно небольшая значимость ценностей материального характера [4].

Преобладающая линия поведения россиян того времени – ожидание государственных гарантий. По данным ВЦИОМ, в 1990 г. 10% опрошенных выражали готовность пойти на какие-либо жертвы ради государства, 58% требовали большей заботы государства, 23% считали, что не государство, а сами люди должны были проявить инициативу и самостоятельно заботиться о себе [5].

Горизонт повседневных интересов людей представлен заботами о постоянном, пусть и небольшом заработке и уверенностью в завтрашнем дне (45% опрошенных в 1989 г. и 54% в 1994 г.) [6, с. 219]. Возможность стать собственником, открыть свое дело привлекала 45% опрошенных в 1994 г.

В исследованиях ВЦИОМ задавался вопрос об идее, которая могла бы объединить общество. Так, в 1989 г. назывались следующие позиции: материальное благосостояние (40% опрошенных), справедливость без привилегий и льгот (30%), возрождение деревни (30% опрошенных). Результаты опроса 1994 г. показали, что на первые места вышли такие ценностные ориентиры, как законность и порядок (20%), стабильность (16%), достойная жизнь (10%) [6, с.225]. Таким образом, самая распространенная позиция в 1994 г. получает в два раза меньше голосов, нежели в 1989 г. В обществе не высвечиваются идеи, способные объединить большую часть населения, но, как отмечает Ю.А. Левада, на первые места выдвинулись требования, не связанные с идеологическими установками.

Картина ценностных ориентаций личного порядка представлена следующим образом. Наиболее значимые из них: крепкое здоровье, здоровье близких, материальная обеспеченность, прочная семья. Следующие по значимости: социальная защищенность, хорошая еда, любовь, интересная работа, возрождение

русского народа, создание равных возможностей для всех, расширение культурного кругозора. Наконец, к наименее значимым позициям относятся: возможность высказывать свое мнение, успех, религия, бизнес.

В 1994 г. произошла смена знака отношения к таким суждениям, как «комфорт для себя, своей семьи» и «быть яркой индивидуальностью», из категории отрицаемых они перешли в категорию одобряемых, и наоборот, суждение «жить как все» из одобряемого стало отрицаемым, по сравнению с результатами опроса 1990 г. [2, с. 55]. По данным исследования, проведенного РНИС и НП в 1994 г., на позицию «быть яркой индивидуальностью» было ориентировано 47,8% опрошенных [4].

Еще одно важное обстоятельство: к середине 1990-х гг. людей, считающих себя верующими, насчитывалось порядка 50% по сравнению с 15–18% в 1989 г. Это свидетельствует о том, что появляется интерес к новым установкам, символам, значениям.

Можно констатировать, что к середине 1990-х гг. ценностное сознание россиян претерпевает значительный сдвиг в сторону модернистских ориентаций при утрате части традиционных. Происходящие изменения в общественном сознании в середине 1990-х гг. вели к постепенному появлению новых эталонов поведения, схем взаимодействия и ценностных образцов.

На втором этапе (1996–1998 гг.) достаточно ярко проявляется резкое изменение общественного ценностного сознания. Оно приобретает новое направление движения. Ценности традиционалистские, носившие духовно-нравственный характер, начали вытесняться ценностями индивидуалистского характера, материальными, прагматическими. Как отмечает Н.И. Лапин: «Нет предзаданности путей эволюции общества. Напротив... существует множество возможностей выбора того или иного пути» [7, с. 80].

По данным М.К. Горшкова, если в первые годы реформ две трети населения России отдавали приоритет ценности свободы над ценностью материального благополучия, то с 1996 г. более половины населения страны стало оценивать материальное благосостояние значительно выше ценности свободы, причем радикальные изменения в предпочтении этих двух базовых жизненных ценностей затронули примерно 30% россиян. Схожим образом поменялись местами ценность интересной работы с ценностью высокой оплаты труда. Смена этих ценностных предпочтений охватила также почти треть населения страны. Это время, когда люди были вынуждены выживать, осваивать новые для себя модели рыночных механизмов и законов, сосредоточились на поддержании своего существования.

Различные социальные группы, в зависимости от степени адаптации, демонстрируют процесс трансформации смыслового содержания ценностей. Например, понимание свободы как возможности быть самому себе хозяином, что является традиционалистской ценностью, сосуществует наряду с пониманием свободы как совокупности политических прав и свобод, что ближе западной интерпретации.

Социологические исследования в середине 90-х показывают различные ориентации у жителей разных регионов. Ориентация на западные ценности характерна для населения московского региона. Их ценностное сознание носит преимущественно индивидуалистический характер, близкий западному менталитету. Жители Москвы демонстрируют ориентацию на собственные силы, неприятие жесткой авторитарной власти, придают большое значение ценности свободы, понимая ее как набор определенных политических прав, отстаивают свободу СМИ, а также, в большей степени, чем в других регионах, настроены на развитие страны по пути рыночной модернизации. Что касается жителей Центрально-Черноземного района, то у них сохраняются патерналистско-конформистские ориентации, уравнивательные тенденции, установка на общество равных доходов. При этом они показывают толерантное отношение к людям, разбогатевшим за годы реформ. Возможно, это объясняется усилением значимости материальных факторов в ценностном сознании. Для жителей Центрального Черноземья достаточно значима свобода, понимаемая как воля, как возможность быть самому себе хозяином. Зато четко выражена потребность в сильном лидере, «жесткой руке». Но в целом ценностное сознание остается традиционалистским [4].

Таким образом, разные социальные группы, в зависимости от степени адаптации, демонстрируют полярно отличные ценностные системы. Главными дифференцирующими факторами при этом выступают возраст и место жительства. Группа молодежи (до 30 лет) последовательно выражает установку на западный путь развития, либерально-демократические ценности (равенство возможностей, свобода, возможность социальной дифференциации, поддержка реформ).

Трансформационные процессы ценностного сознания породили новое соотношение традиционных и инновационных ценностей. Наметилась новая схема ценностных координат. Ориентиры на западные ценности, ценности индивидуализма, способствуя успешной адаптации некоторых социальных групп к новым социально-экономическим условиям, с другой стороны

привели к распространению частнособственнической психологии, разрыву связи поколений, «индивидуализировали» общество (З. Бауман). Оказались востребованы и поддерживаются во всех сферах жизнедеятельности презентационные ценности. Скромность как нравственное качество девальвировано. Распространяется преобладание целерациональных, инструментальных ценностей над ценностно-рациональными [1, с. 100].

Третий этап начался в 1998 г. Изменения, происшедшие к концу десятилетия реформ, поставили перед вопросом: грядет ли новый социальный порядок или нарастает новый кризис?

На протяжении 1990-х гг., по данным всероссийских исследований, настрой, связанный с положением дел в стране, носил достаточно пессимистический характер, в отличие от ожидаемых личных (семейных) перспектив. Кроме того, как отмечает В.А. Ядов, самоидентификация в кругу близких (семья, друзья, коллеги по работе) на порядок выше идентификации с большими социальными общностями. Произошла ломка идентичностей: утратив чувство «мы – советские люди», россияне пришли к самоопределению «мы – это мои близкие, и государству, и обществу нет до нас никакого дела» и только существенно «затем» осознают себя как россияне, русские, еще в меньшей степени православные [9, с. 387]. Российское общество становится дезинтегрированным.

Дефолт 1998 г. поставил страну в ситуацию массового страха (по данным РНИС и НП, его обнаружили 90% населения). Обострилось чувство неопределенности и непрогнозируемости жизни. Страх преследовал людей повсюду: боялись за будущее своих детей, остаться без работы, без средств к существованию, без лекарств и медицинской помощи и т. п.

В это время наблюдается возвращение ценностного сознания к исходной позиции начала 1990-х, и в целом к концу этого десятилетия восстановилась картина, характерная для периода начала реформ. Традиционные базовые ценности россиян, демонстрируя исключительную устойчивость, возвращаются на свое место в структуре ценностных координат. Резко возрастает значимость спокойной совести и душевной гармонии (89,6% опрошенных по сравнению с 84,7% опрошенных в 1993 г.), усиливается ценность свободы (59,9% опрошенных), равенства возможностей (65,9%), яркой индивидуальности (46,5%), любви к родине (55,0%), интересной работы (49,6% опрошенных). Снижается интерес к доступу к власти, к оказанию влияния на людей. Возрастает удельный вес коллективистской модели отношений [4].

По-видимому, трансформация ценностного сознания россиян происходит в соответствии с определенной логикой, последовательно. При нарастании социальной дезинтеграции, обострении аномии на фоне первичного взаимодействия с новыми ценностными ориентациями происходит усиление значимости традиционных ценностей. В периоды снятия остроты социально-экономических проблем, в процессе социальной адаптации наблюдается популяризация и усвоение инновационных ценностей. Результатом этого процесса является формирование нового типа ценностных систем в общественном сознании россиян.

Трансформация ценностных ориентаций в эпоху перемен носит противоречивый, порой парадоксальный характер. Изменяется соотношение, состав ценностей в общественном сознании, их содержание, происходит наполнение их новым смыслом. Часто в сознании одного человека совмещаются разные, даже противоположные ценности.

В настоящее время в России сосуществуют две противоположные модели ценностных систем: традиционалистской российской ментальности (35–40% населения) и западной индивидуалистической ментальности (25–30% населения). Остальную часть населения – 30–40% – составляет группа с противоречивым типом ценностного сознания [3, с. 363]. Эта группа является резервной – из нее пополняется та часть населения, которая начинает принимать ту или иную систему ценностных ориентаций.

Р. Инглехард в панельных исследованиях ценностных ориентаций населения разных европейских стран показал, что ценности, разделяемые нынешней молодежью, будут доминировать в массовом сознании через 15–18 лет [7, с. 390]. Ценностные ориентации современной молодежи представлены следующим образом: главными жизненными ценностями являются семья, друзья и здоровье, затем идут интересная работа, деньги и справедливость (значение последней ценности в настоящее время возрастает). Замыкает семерку главных жизненных ценностей религиозная вера [6]. Кроме того, массовые опросы молодежи фиксируют ее конкурентоспособность, опору на собственные силы, «инновативность», демократизм. Вместе с тем, для них достаточно значимы ценности коллективизма и взаимосоотрудничества, что объединяет эту группу со старшими поколениями [7, с. 390].

Отсутствие общенациональной солидаризирующей идеологии не позволяет создать институциональную основу для устойчивых и благоприятных ценностных ориентаций в российском обществе. Созданию такой основы должны способствовать стабилизация экономики, экономический рост, усиление роли госу-

дарственных структур, авторитета власти, что вполне согласуется с потребностью общества в «сильной руке», которую демонстрируют приверженцы различных ценностных систем. Такое развитие событий позволит избежать или свести к минимуму дезинтегративные процессы: различия ценностных систем, носящих региональный характер, разрыв между богатыми и бедными. Возрастание значения такой ценности, как «справедливость», возможно, как раз связано с вероятностью преодоления дезинтеграционных тенденций путем целенаправленной государственной политики, национальной программы построения «общества социальной справедливости».

Литература

1. *Рассадина Т.А.* Трансформации традиционных ценностей россиян в постперестроечный период // Социологические исследования. 2006. № 9.
2. Динамика ценностей населения реформируемой России / Отв. ред. Н.И. Лапин, Л.А. Беляева. М.: Эдиториал УРСС, 1996.
3. *Горшков М.К.* Российское общество в условиях трансформации (социологический анализ). М.: РОССПЭН, 2000.
4. 10 лет российских реформ глазами россиян. Аналитический доклад / <http://www.ispr.ru/SOCOPROS/socopros214.html>
5. Советский простой человек: Опыт социального портрета на рубеже 90-х / Отв. ред. Ю.А. Левада. М., 1993.
6. Куда идет Россия? Вып. 2 / Отв. ред. Т.И. Заславская. М.: Аспект-пресс, 1995.
7. Куда идет Россия? Трансформация социальной сферы и социальная политика / Под общ. ред. Т.И. Заславской. М.: Дело, 1998.
8. *Семенов В.Е.* Ценностные ориентации современной молодежи и проблемы ее воспитания [Рукопись].
9. Куда идет Россия?.. Власть, общество, личность / Под общ. ред. Т.И. Заславской. М.: МВШСЭН, 2000.



Могутнова Н.Н.

КОРПОРАТИВНАЯ КУЛЬТУРА: ИДЕАЛ И РЕАЛЬНОСТЬ

Корпоративная культура – одно из «модных», но в то же время неоднозначных явлений. Сложность ее изучения заключается в том, что это, в первую очередь, *культура* – противоречивый и «ускользающий» от научного изучения феномен.

Знакомство с теорией и практикой современных зарубежных рыночных отношений показывает, что в условиях частной собственности, конкурентных отношений и социального неравенства *возможно* социальное партнерство капитала, труда и государства, предпринимателей и работников, обеспечивающее эффективное социально-экономическое развитие организаций.

Однако воплощение такого социального партнерства в реальности происходит очень сложно и противоречиво. Обращение к корпоративной культуре пока скорее тенденция, нежели набравший силу процесс. В основном российский бизнес ориентируется на максимальную прибыль, рассматривая работников лишь в качестве рабочей силы, наравне с технологиями и техникой.

На ряде производств предпринимаются попытки использовать возможности этой культуры, а в науке – выявить ее сущность, структуру и функции. Эмпирические исследования корпоративной культуры отрывочны и очень разнообразны (это качественные, сравнительные, экспериментальные, консультативные кейсы), и проводятся они в различных типах организаций (деловые фирмы, больницы, университеты). Как следствие, возникает проблема сопоставимости накопленного опыта.

На данный момент диапазон определений корпоративной культуры очень широк. Современные исследователи, как правило, отождествляют корпоративную культуру с совокупностью норм, ценностей и идеалов.

Задача данной статьи – предложить авторский взгляд на суть корпоративной культуры и показать некоторые ее парадоксы в современном российском обществе.

Корпоративная культура на практике – это работа с социальными резервами предприятия. Здесь под «человеческим фактором» подразумевается не только простая физическая и «энергетическая» отдача работников на производстве. Автор статьи придерживается подхода, согласно которому, когда говорится о человеческом факторе производства, «работник рассматривается не только как потребитель определенных благ, получение которых призвана гарантировать оплата труда, но и как творец». Многие участники трудового процесса стремятся не только к материальной выгоде, но и к улучшению, совершенствованию своей работы. Они хотят сделать свой труд более осмысленным, более целеустремленным, не противоречащим их ценностным ориентирам¹.

Следует отметить, что изначально термин «корпоративный» возник от латинского «corporatio» – объединение, сообщество. Корпоративный дух существовал еще в Средние века. Яркий пример этого – средневековые цеха и гильдии специалистов различных профессий, которые отличались друг от друга уставом, нормами поведения.

В настоящее время наиболее распространенным и применяемым на практике при изучении корпоративной культуры является так называемый «рационально-прагматический подход» (воплощенный в работах Э. Шейна, У. Бенниса, Р. Киллмана, в России – А. Агеева, М. Грачева, В. Рудницкого).

Интерес к этому подходу определялся и определяется теми возможностями эффективных решений проблем управления, которые могли бы быть достигнуты с его помощью (потому он и называется «рационально-прагматический»). Исторически этот подход тесно связан с функционалистской традицией в социологии организаций; также он использует положения предыдущих школ управления. Он рассматривает корпоративную культуру с точки зрения функций, которые она выполняет в организации. Здесь характерно восприятие корпоративной культуры как рационально выстроенной подсистемы, которая может помочь организации эффективно разрешать проблемы, с которыми она сталкивается при организации работы с людьми. То есть корпоративная культура в такой трактовке представляет собой одну из подсистем, принципиально не отличающуюся от любой другой подсистемы организации (технической, экономической и т. д.). Таким образом, задача и руководителей, и исследователей заключается в том, чтобы найти так называемые точки приложения сил, влияя на которые можно направлять организационное поведение в нужном направлении.

Н.Н. Могутнова

Рационально-прагматический подход изучает корпоративную культуру как явление, поддающееся изменению и влиянию. Он очень популярен в настоящее время и распространен в литературе, как академической, так и периодической (по управлению бизнесом и персоналом).

Автор, принимая точку зрения рационально-прагматического подхода, предлагает, однако, не забывать о том, что культура – это, прежде всего, особенное социальное, «над-рациональное» явление. Очевидно, что его предназначение не может ограничиваться только изменениями в интересах управленцев и консультантов. Культура любой организации призвана также удовлетворять *социальные* потребности разделяющих ее индивидов.

Одновременно автор настоящей работы предлагает рассматривать понятие «корпоративный» в смысле «объединяющий, связующий», и, соответственно, «корпорацию» в качестве формы организации человеческого сообщества со своими специфическими признаками. Соответственно, термин «корпоративный» в данном контексте употребляется применительно не только и не столько к корпорации как организационно-правовому типу предприятия, а применительно к деловой организации вообще. Понятие «корпорация» рассматривается здесь как тип социальной интеграции: «не только тип эмпирического обобщения, не только копия конкретно-исторической ситуации, но и идеальнотипический принцип, инвариантная матричная структура, эвристическая модель, в которой теоретически осмыслено единство целевой установки действующего индивида и его установки на другого»². Этот способ социальной интеграции отличают цель деятельности, целесообразное поведение индивидов (ориентированное на других), наличие иерархизированной структуры отношений и легитимного господства.

Исходя из вышесказанного, можно сформулировать следующее *определение корпоративной культуры – это совокупность разделяемых трудовым коллективом ценностей, норм и традиций, формирующая у работников чувство причастности к организации (чувство «общей судьбы»)*.

Идеальный тип корпоративной культуры –
философия общей судьбы

Используя концепции и понятийный аппарат основных школ управления, а также некоторые другие (схему «идеального типа» М. Вебера, прагматический подход Э. Шейна, концепцию оценки конкурентных ценностей К. Камерона и Р. Куинна), автор предла-

гает выделить тип идеальной корпоративной культуры³, центральным понятием которого является «философия общей судьбы».

Под «идеальным типом» здесь не подразумевается полная оторванность от реальности. Имеется в виду, что идеальный тип корпоративной культуры абсорбирует в себе элементы, которые наблюдаются на практике, но по отдельности. В совокупности же они и представляют собой идеальный тип.

Философия общей судьбы ориентирована на то, что интересы работников (персонала) и потребителей (общественности) столь же важны, как и интересы руководителей.

В рамках философии «общей судьбы» решением проблемы отчуждения в дихотомии «управляющие – управляемые» становится модификация внутренних черт труда, формирующая характер самореализации (активность, творчество, карьера) в «рабочее» время. В результате происходит согласование ценностей организации и работников в пределах трудового процесса и, частично, вне его: продуктивная деятельность становится важным источником развития личности и связана с максимизацией качественного улучшения деятельности организации в целом. Ориентация на производственные процессы дополняется учетом мотивации, стимулов и коммуникации работников: успеха добиваются те организации, философия общей судьбы которых очевидна как персоналу, так и общественности (потребителям).

Но в первую очередь философия общей судьбы все-таки направлена на придание работе человека смысла: «Человеку свойственно искать смысл во всякой организации. Для большинства людей погоня за прибылью вряд ли способна привить любовь к своему предприятию или стать смыслом жизни, если, конечно, речь не идет о выживании предприятия, но даже и в этом случае подобных призывов может оказаться недостаточно. Смысл должен содержаться в работе»⁴.

Философия общей судьбы дает работнику возможность чувствовать себя частью чего-то большего, общего целого. Она состоит из следующих параметров:

- адекватное содержание труда (работа дает возможность наиболее полно использовать свои способности и умения, привлекает своим творческим содержанием);
- удовлетворяющая оплата труда;
- возможность профессионально-квалификационного продвижения;
- позитивная атмосфера в отношениях с коллегами;
- ровные, удовлетворяющие отношения с руководителями коллектива;

Н.Н. Могутнова

- высокий уровень санитарно-гигиенических условий труда, удобный режим труда;
- забота о социальных потребностях работников (предоставление медицинского обслуживания, рекреационных зон; детских садов/ школ детям) [5];
- вовлечение в процессы планирования и принятия управленческих решений (участие в собственности и прибылях; коллективные договоры и совместные решения; комитеты (комиссии) на предприятиях и совместные консультации)⁵.

Таким образом, корпоративная культура, основанная на философии общей судьбы, призвана выполнять в организации следующие функции:

- формирование морально-этических ценностей и установок, усиливающих реализацию потенциала интеллектуальной и духовной энергии сотрудников (признание ценности работника как личности, его самореализация, ценность хорошего коллектива, деятельность на пользу обществу);
- усиление связи (социального партнерства) работников с руководством организации, чувства общности (солидарности) всех уровней работников вокруг ценностей, норм, традиций (что повышает их ответственность за качество деятельности);
- обеспечение высокой удовлетворенности работника своим трудом, придание его деятельности смысла (не только в материальном или целедостижительном плане, но также в плане моральном, духовном);
- потребность в аффилиации – чувстве «сопричастности» организации и коллективу.

Парадоксальность реальной корпоративной культуры

Реальная социально-экономическая ситуация в современной России показывает, что научное определение и практика воплощения корпоративной культуры полны противоречий и парадоксов⁶.

Один из таких парадоксов состоит в том, что *корпоративная культура – не реальная забота об объединении людей, не стремление объединить их вокруг единой цели, а «следование моде»*.

Парадокс в данном случае состоит в противоречии между преобладающим стремлением исключительно к экономическому росту и одновременными декларациями о построении корпоративной культуры.

В то время как в развитых странах уже отказались от главной цели «рост ради роста», Россия во многом только переживает период становления предприятий (после тяжелого постперестроечного периода), и для нее еще очень важна эта цель. Поэтому в сознании не только руководителей предприятий, но и самих работников преобладают материальные ценности.

При этом нетрудно заметить, что корпоративная культура в настоящее время становится все более распространенной практикой. Периодические издания, бизнес-тренинги буквально «пестрят» примерами ее построения (разработка корпоративной символики, проведение мероприятий, призванных сплотить сотрудников, – совместные выезды на природу, семинары и т. д.). В таком случае для чего лидеры компаний тратят время и усилия на корпоративную культуру, если гораздо проще мотивировать сотрудников рублем?

Представляется, что дело – в «модности» понятия «корпоративная культура». Лидеры организации стремятся следовать западной моде, чтобы казаться респектабельными, крепко стоящими на ногах, прогрессивными. Не будет преувеличением сказать, что сейчас организация, не заявляющая о наличии своей собственной корпоративной культуры, не может считаться действительно «передовой».

Руководители с энтузиазмом используют внешне эффективные элементы культуры (символику, положения, кодексы и общеорганизационные мероприятия). Способов, как это делать, предлагается очень много: консультантами, имиджмейкерами, компаниями, организующими корпоративные мероприятия⁷.

Однако более глубинные и более сложные для воздействия элементы (сами ценностные ориентиры) не разрабатываются, поскольку это требует более долговременных и сложных методов воздействия (специальных пошаговых программ и личного труда руководителей по упрочению в сознании работников определенных ценностей). В результате работник по-прежнему чувствует себя зависимым во всем, сомневается в социальной справедливости.

Таким образом, корпоративная культура оказывается не «философией общей судьбы», действительно важным инструментом, а «используемым», второстепенным показателем респектабельности и «продвинутости».

Не менее значим и такой парадокс, как *декларируемая инновационность, но возврат на практике к прошлому опыту.*

В постперестроечный период принятым стало отказываться от накопленного дореволюционного и советского опыта во мно-

гих сферах, в том числе и при работе с социальными ресурсами в организации. Советский опыт считался слишком идеологически нагруженным и в целом неэффективным в современных условиях производства (высокая конкуренция во многих областях, насыщенный и перенасыщенный рынок, «свободная» (не плановая) экономика).

В современной практике корпоративная культура считается новым явлением, и считается, что помогают его развивать «инновационные» методы: корпоративные вечера, символика и т. д. Однако на практике многие способы развития корпоративной культуры являются повторением советского опыта. Докажем это на примере корпоративных праздников.

Понятие «корпоративный праздник» преподносится в литературе как элемент корпоративной культуры и одно из средств воздействия на нее. При этом в основном приводятся примеры крупных предприятий, бывших в советское время собственностью государства, а затем сменивших владельцев. Известно, что на этих предприятиях в советское время существовали устойчивые традиции проведения мероприятий, посвященных различным аспектам трудового процесса: торжественное награждение ветеранов, работников, достигших рекордных рабочих показателей, лучших работников месяца, церемонии посвящения в рабочие и т. д.

Подобные празднования вообще были очень распространены в СССР: коммунистические субботники, праздники рабочих профессий, чествования передовиков, торжественные акты, посвященные достижениям и трудовым победам, вручение трудовых книжек и первой зарплаты, праздники рабочих династий.

В советское время целью проведения этих торжеств было «воспитание в советских людях коммунистического отношения к труду и к общественной собственности, развитие творческой активности трудящихся, укрепление сознательной дисциплины и организованности»⁸. Конечно, это были идеологически обусловленные требования, но это не отменяет их гуманистического наполнения.

В настоящее время корпоративный праздник и другие подобные торжества являются одним из методов, которые, как считается, повышают мотивацию сотрудников. При рассмотрении форм корпоративного праздника видно, что они практически не изменились. Это те же праздники рабочих профессий, награждения передовиков, посвящения в рабочие, спортивные соревнования, киносеансы, угощения, спортивные соревнования. Например, в Тюменской нефтяной компании проводятся такие мероприятия, как посвящение в нефтяники молодых специалистов (они проходят по единому сце-

нарию одновременно на всех предприятиях компании в ноябре), слет молодых лидеров ТНК, корпоративные съезды ТНК, куда делегируются лучшие представители трудовых коллективов.

В компании ЮКОС существует несколько корпоративных праздников: День рождения компании (15 апреля), Праздник поколений, День нефтяника, Новый год, 8 Марта.

Каждый из этих праздников имеет свою специфику проведения. День рождения и День нефтяника отличаются от остальных мероприятий тем, что в эти дни проводятся награждения работников. На Празднике поколений (проводимом в г. Сочи) происходят встречи молодых работников с опытными специалистами, проводится КВН (Клуб веселых нефтяников), деловая игра, позволяющая молодым сотрудникам попробовать себя в роли настоящих управленцев (она считается уже традиционно главным событием праздника поколений, существующего с 1999 г.), и другие мероприятия (чемпионат ЮКОСа по шахматам, состязание «Экстремальный Интернет»). На Новый год представители из десятков регионов работы компании собираются вместе в Москве на большой торжественный вечер⁹.

Формы проведения торжеств практически не отличаются от советских. Праздники начинаются с поздравлений руководства, затем следуют награждения, затем неофициальная часть – концерты, конкурсы, спортивные соревнования (на стадион работники предприятий идут иногда колоннами, «торжественным маршем» под звуки оркестра, что, несомненно, является продолжением советских традиций). Одновременно проводятся такие мероприятия, как открытия площадок, зданий (к строительству которых имеет отношение ЮКОС), новых транспортных путей (например, пуск троллейбуса в г. Сызрань в 2002 г.). Пожалуй, новая форма праздника – телемосты, транслирующие выступления руководства и концерты артистов, объединяющие несколько городов и десятки тысяч людей.

Таким образом, видно, что различий в самих формах проведения праздников практически нет, они изменились мало. В крупных российских компаниях формы таких праздников по существу остались те же, направленные в основном на специфику деятельности и профессии. Как в советское время, так и сейчас праздничное действо используется для напоминания и воспроизведения в памяти группы неких ценностей, с которыми связаны смысл бытия личности, ее идентичность с данной группой.

Так современные формы работы с трудовым коллективом являются на самом деле фактическим возвращением к опыту прошлого, хотя вносятся и определенные коррективы.

И наконец, следует обратить внимание на такой парадокс, как *«Философия общей судьбы» против «омасшования» участников организации.*

Считается, что в современном обществе господствуют ценности индивидуализма. Большая часть базовых ценностей, ориентаций и допущений западной культуры (наряду с индивидуализмом это также прогресс, эффективность, рационализм, продуктивность, продвинутое технологии, эксплуатация природы, контроль, иерархия и избыточное потребление) разделяются исследователями, пишущими о корпоративной культуре¹⁰. Дихотомия индивидуализм–коллективизм входит в основные параметры определения корпоративной культуры Г. Хофстеда.

Корпоративная культура многих современных российских организаций следует западным ценностям и заявляет в качестве одной из них индивидуализм и личные успехи.

Однако здесь наблюдается следующее противоречие. В стремлении к высоким показателям внешних аспектов корпоративной культуры организации не столько развивают индивидуальность, личность работника, сколько подавляют ее, навязывают ей достаточно строгие корпоративные правила, которым должны подчиняться все.

Дресс-код, гимны организации, корпоративные вечеринки (часто становящиеся скорее обязанностью для сотрудников, чем приятным проведением времени) – примеры «причесывания под одну гребенку». Существуют организации с настолько сильными корпоративными культурами, что они буквально «пронизывают» жизнь сотрудников не только на рабочем месте, но и вне его; делают их излишне лояльными своим организациям (так, сотрудники «Кока-Колы» должны пить в жизни продукцию именно своей компании, а не «Пепси»).

При этом работники часто «мимикрируют»: только внешне придерживаются принятых в организации правил – просто потому, что корпоративная культура их организаций неглубока и не позволяет проникнуться смыслом. Например, сотрудники зачастую не верят в то, что они поют в своих гимнах, – им кажется это просто набором «пафосных» слов. Да и само художественное выполнение этих гимнов часто оставляет желать лучшего¹¹.

Возникает «принуждение» – работник вынужден подчиняться принятым в компании стандартам поведения, хотя они могут противоречить его внутренним убеждениям. Противоречие это возникает в силу того, что интересы компании и интересы работника не приведены к компромиссу и гармонии. Как следствие, работа начинает вызывать негативные эмоции.

Такой подход к корпоративной культуре отличается от «философии общей судьбы» тем, что не имеет глубинного содержания, направлен на внешнюю атрибутику, а не на придание деятельности работников смысла. Таким образом, «нарушается» одно из главных предназначений неформальной подсистемы организации: сохранение ощущения личной цельности, самоуважения, независимости выбора, вопреки некоторым воздействиям формальной организации, стремящимся дезинтегрировать личность (Ч. Барнард). Работник становится «таким же, как все»: так же выглядящим, одинаково реагирующим в каких-то ситуациях. Он рискует потерять индивидуальность (на рабочем месте) и стать «массовым» (в рамках отдельной социальной общности).

Возникает парадокс: несмотря на, казалось бы, активное развитие в организации корпоративной культуры, удовлетворенность работой ее участников не растет и может даже уменьшаться.

Подводя итоги, можно сказать, что корпоративная культура, основывающаяся на концепции «философии общей судьбы», это, безусловно, идеальный тип; однако в реальности представлены отдельные его компоненты, не всегда согласованные друг с другом.

Отдельные его параметры (адекватное содержание труда, удовлетворяющая заработная плата, высокий уровень санитарно-технических условий труда) могут иметь место на некоторых предприятиях. Однако в целом идеальная корпоративная культура не совпадает с рядом реалий сегодняшней российской жизни и даже противоречит им.

Зачастую она является поверхностным инструментом, внешней символикой, работающей на продвинутость и современность имиджа компаний. При этом работа с собственно социальными нуждами и потребностями работников становится второстепенной, если не третьестепенной задачей.

Примечания

- ¹ Тощенко Ж.Т. Предмет и структура социологии труда // Социс. 2003. № 3. С. 48–58.
- ² Логунова А.Б. Корпорации как тип социальной интеграции // Социс. 1996. № 12. С. 105–112.
- ³ Методологически такой подход основывается на «идеальном типе» М. Вебера. Идеальный тип – теоретическая конструкция (понятие или система

Н.Н. Могутнова

- понятий), представляющая определенный аспект (процесс, момент, связь и т. д.) социальной реальности в индивидуальном своеобразии, логической непротиворечивости и рациональной правильности, т. е. максимальном соответствии его внутреннему «правилу», принципу, идее и пр. (История теоретической социологии: В 4-х т. Т. 2 / Отв. ред. и сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон, 1997. Гл. 4 «М. Вебер: социология в системе наук о культуре». С. 355).
- 4 *Уотермен Р.* Фактор обновления. Как сохраняют конкурентоспособность лучшие компании. М.: Прогресс, 1988. С. 307.
 - 5 *Капитонов Э.А., Капитонов А.Э.* Корпоративная культура и PR. М.: ИКЦ «МарТ», 2003. С. 305.
 - 6 Оценка ситуации дана на примере многочисленных статей о практике работы с человеческими ресурсами в таких журналах, как «Искусство управления», «Менеджмент в России и за рубежом», «Служба кадров», «Трудовое право», «Управление персоналом» за 2003–2006 гг.
 - 7 Так, с 2005 г. выпускается журнал «Корпоративная культура». Помимо публикаций собственно о культуре (темы последнего номера, 2006, № 4: командообразование, деловой этикет, переговоры), на сайте журнала www.c-culture.ru предлагается организация корпоративных мероприятий и праздников, конференций и семинаров, тренингов и т. д.
 - 8 *Руднев В.А.* Советские праздники, обряды, ритуалы. Л.: Лениздат, 1979. С. 77.
 - 9 Данные по компаниям ТНК и ЮКОС приводятся на основе авторской курсовой работы «Корпоративный праздник: сущность, формы, традиции (опыт социологического анализа)», выполненной на кафедре прикладной социологии РГГУ в 2003 г., научный руководитель – д-р филос. наук, проф. Тощенко Ж.Т.
 - 10 *Alvesson M.* Cultural Perspectives on Organizations. Cambridge, England: Cambridge UP, 1993. P. 52.
 - 11 Примеры гимнов некоторых известных московских организаций см. в газете «Большой город», № 19 (168) (октябрь), 2006.

История социологии

М.Б. Буланова

РОССИЙСКОЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ОТ ИСТОРИИ К СОВРЕМЕННОСТИ

История социологического образования

В процессе развития российского общества социология как наука вообще и социологическое образование в частности прошли несколько трудных этапов в своем становлении и развитии.

Социологическое образование в России начиналось в 1860–1880-е гг. с включения в университетские курсы по другим дисциплинам социологического материала – от отдельных фрагментов до целых лекций. Так, Н.И. Кареев отмечал, что к концу 1870-х профессор Московского университета настойчиво прививали своим слушателям вкус к социологическим знаниям. Активно вводили социологический материал профессор М.М. Ковалевский (в лекциях об эволюции общественных форм), профессор Н.М. Коркунов (в курсе энциклопедии права). К 1890-м гг. спорадически читались курсы и спецкурсы по «социологии» (в виде факультативов) в Москве, Петербурге, Харькове¹. К сожалению, сам термин «социология» не принято было использовать в преподавании этой дисциплины, поэтому подыскивались различного рода синонимы – «Философия истории», «Введение в общую теорию права», «Социальные основы экономики», «Социальная психология» и др.² Необходимо отметить тот факт, что монографии Н. Кареева, М. Ковалевского, а позднее – П. Сорокина служили как первые учебники по социологии.

Как отмечают исследователи, недолгий опыт Высшей русской школы общественных наук в Париже (1900–1905), организаторами которой были М. Ковалевский и Е. де Роберти, продемонстрировал первую модель российского социологического образования. Вернувшись в 1905 г. в Россию, М. Ковалевский и П. Лесгафт создали в Петербурге Высшую вольную школу, в которой впервые в России было введено преподавание социологии

М.Б. Буланова

как обязательного предмета. Это продолжалось недолго: царское правительство вскоре поспешило закрыть это частное учебное заведение. И только в 1908 г. с разрешения властей в Петербурге был открыт частный Психоневрологический институт во главе с академиком В. Бехтеревым. В 1911 г. в нем была учреждена первая кафедра социологии, которую первые два года возглавлял М. Ковалевский, затем – Е. де Роберти, П. Сорокин и К. Тахтарев. С момента своего создания кафедра развернула большую работу по созданию программ социологических дисциплин, учебников по социологии.

В последнее десятилетие перед революцией 1917 г. лекции по социологии читались: в Психоневрологическом институте (М.М. Ковалевский, Е.В. де Роберти, К.М. Тахтарев); на Высших женских курсах (где лектором и первым директором был М. Ковалевский); в биологической лаборатории П.Ф. Лесгафта (М. Ковалевский, К. Тахтарев), а также некоторыми профессорами в высших коммерческих институтах и одно полугодие (1916) в Народном университете им. А.И. Лагутина. В дореволюционной России это были единственные систематические лекционные курсы по социологии. До Февральской революции 1917 г. в государственных университетах не были созданы кафедры социологии и не читались обязательные дисциплины³.

В 1917 г. вводится ученая степень по социологии, а с 1919 г. в рамках факультетов общественных наук учреждаются кафедры социологии в Петроградском и Ярославском государственных университетах⁴.

Особенно активно в 1918 – начале 1920-х гг. над созданием системы социологического образования в России работает П. Сорокин. Наряду с большой организационной работой (в июне 1918 г. им была составлена «Записка об учреждении Института социальных наук») П. Сорокин занимается составлением учебников по социологии для учебных заведений страны, работает над составлением программ. Вместе с ним активно трудятся, читая социологические курсы, профессора К. Тахтарев, Н. Кареев, Н. Гредескул, В. Святловский, А. Кони.

Период расцвета социологии длился недолго. К середине 20-х гг. созданные социологические институты постепенно уходят из сферы научной жизни и к концу десятилетия исчезают вместе со словом «социология». Переломным считается 1922 г., когда В. Ленин поставил вопрос о коммунистическом контроле программ и содержания курсов по общественным наукам. Многим профессорам (в связи с их враждебным отношением к марксизму) была запрещена преподавательская деятельность.

В конце 1922 г. во всех центральных университетах закрылись кафедры общей социологии⁵.

С середины 20-х гг. началось стремительное развитие марксистской социологии. Издается социологическая литература теоретико-методологического характера, посвященная определению предмета марксистской социологии, истории становления социологии марксизма, ее противостоянию буржуазной социологии, определению места марксистской социологии в ряду других общественных наук. В вузах приступают к преподаванию исторического материализма как самостоятельного учебного предмета. В 1936 г. в печати появилась принципиально важная статья, где разъяснялось, что марксистская общественная наука и есть социология.

До конца 1950-х гг. социология развивалась как «советская социология». Феномены «советской социологии» и «советского социологического образования» еще нуждаются в детальном исследовании. Но без анализа данных феноменов нельзя полностью разобраться в вопросе о состоянии современного социологического образования⁶.

Вопрос о социологии как самостоятельной дисциплине вновь открыто обсуждается в конце 1950 – начале 1960-х гг. В это время в социологию устремилось много философов, историков и экономистов, склонных к творческому мышлению и конкретному анализу социальных проблем общества. В 1960 г. на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова создается межкафедральная социологическая лаборатория. Ее первым руководителем был Р.И. Косолапов. В 1968 г. на философском факультете МГУ открывается кафедра методики конкретных социальных исследований. Организатором и первым заведующим кафедрой была Г.М. Андреева. Кульминацией этого периода следует считать 1968 г., когда был создан Институт конкретных социальных исследований АН СССР.

В 1977 г. на философском факультете МГУ (на отделении научного коммунизма) введена специальность «прикладная социология»; созданы социологические факультеты в вечерних университетах марксизма-ленинизма при многих городских комитетах КПСС. В этот период в рамках АН СССР существовало уже более 40 научных подразделений социологического профиля. В вузах число социологических лабораторий и секторов, увеличившись за 1972–1977 гг. в четыре раза, достигает 200; вузовская социология выполняет значительный объем работ по заказам предприятий и других организаций.

Определенный перелом в становлении социологического образования, в подготовке профессиональных социологов произошел в 1984 г., когда были открыты отделения прикладной социологии в МГУ на философском факультете, в Ленинградском государственном университете на экономическом факультете. До этого периода, начиная с 1968 г., подготовка по курсу социологических дисциплин велась факультативно – в форме спецкурсов и спецсеминаров на кафедрах. В 1986 г. было открыто отделение социологии на философском факультете Киевского университета. Развернулась специализация по социологии в Белорусском университете, Московском институте управления, Ленинградском финансово-экономическом институте, Уральском, Новосибирском, Харьковском и других университетах⁷.

Новый период начинается в конце 80-х гг. и по времени совпадает с началом перестройки российского общества. Во всех учебниках по социологии оценивается принятие в июне 1988 г. программного постановления Политбюро ЦК КПСС «О повышении роли марксистско-ленинской социологии в решении ключевых проблем советского общества». Социология была отделена от философских и экономических наук и получила долгожданное право на самостоятельное место в официальной структуре научных специальностей. Социологи вновь получили возможность защищать кандидатские и докторские диссертации по социологическим наукам.

Официальное признание ценности социологической науки сразу отразилось на реальном процессе организации социологического образования: в университетах открывались социологические факультеты и кафедры, подготовка социологических кадров включалась теперь в систему государственного планирования и распределения. Особый раздел в постановлении был посвящен развитию заводской социологии, которая была объявлена важным элементом управления предприятиями.

Вслед за постановлением в августе 1988 г. был издан приказ Госкомитета СССР по народному образованию «О формировании системы подготовки социологических кадров в стране», согласно которому специальность «Прикладная социология» преобразовывалась в специальность «Социология», принимались предложения вузов об открытии социологических факультетов и отделений, решался вопрос о социологической подготовке студентов всех специальностей через систему обязательных и факультативных спецкурсов.

В июне 1989 г. были открыты социологические факультеты в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносо-

ва и в Ленинградском государственном университете, с чем связано развертывание полноценного профессионального социологического образования.

1990-е гг. – годы новой институционализации, расцвета социологии как науки в условиях благоприятствования со стороны власти и поддержки со стороны общества. Этот период развития социологии как науки благоприятно сказался и на социологическом образовании. Выросло число кафедр и факультетов социологии в российских вузах, появились первые выпуски социологов-профессионалов, увеличилось число преподавателей социологии в вузах, издана масса учебников и учебных пособий по социологии – не только западных, но и российских авторов.

Министерство образования РФ в образовательных стандартах придает дисциплине «социология» обязательный статус, вводит ее преподавание в блоке общегуманитарных дисциплин на всех факультетах и специальностях высшей школы. Многие авторы начинают говорить о создании системы социологического образования в России.

Конец 90-х – начало 2000-х гг. – «победное шествие» социологического образования. К 2000 г. в России насчитывалось 105 социологических факультетов, отделений и кафедр. За годы, прошедшие после образования первых социологических факультетов, более 20 000 выпускников получили социологическую специальность⁸.

С особой остротой в это время стоял вопрос об обновлении корпуса социальных знаний в социологическом образовании. Речь идет о феномене обновленного социологического теоретического и методологического знания. Социологическое знание существенно зависит от исторического, идеологического и экзистенциального контекстов его построения.

Исторический контекст построения обновленного социологического знания связан с процессом институционализации социологии как науки. Новая социальная реальность постсоветского пространства активно востребует социологическое знание, но в обновленном виде. Связано это с тем, что российская реальность находится в процессе «познания самое себя», саморефлексии. Поставленная рядом российских социологов проблема производства, обработки, анализа достоверной социологической информации делает особенно актуальной разработку теоретических концепций, объясняющих специфику нового этапа развития российского общества. Социологическое знание сегодня представлено совокупностью самых разнообразных (западных и отечественных) концепций и теорий. В социологическом образовании этот момент нужда-

М.Б. Буланова

ется в дополнительном объяснении. Дело в том, что плюрализм в социологическом знании возможен, неизбежен и даже желателен. Важно в процессе образования социологов сформировать у них умение выбирать из многих теоретических подходов и парадигм те, которые применимы в том или ином конкретном случае для анализа того или иного социального процесса. Владея методикой, техникой и методологией получения социологического знания, в основе которых лежит позитивное конструктивно-критическое восприятие действительности, специалисты-социологи получают объективную информацию о российском обществе.

Идеологический контекст построения обновленного социологического знания связан с разработкой нового социального идеала. В этом ключе для обновленного социологического знания важно избавление от социальной мифологии. Следует подчеркнуть тот факт, что социальное знание под влиянием социальной мифологии утрачивает связь с реальной действительностью. Разработка социального идеала в новой российской реальности связана с признанием ценности сохранения человеческой жизни и целостности общества.

Экзистенциальный контекст построения обновленного социологического знания связан с выработкой новой культуры социологического мышления исследователей. Эта культура прививается студентам-социологам в процессе обучения. Она включает не только умение собрать, четко зафиксировать и проанализировать реальную социальную информацию, но и потребность выстроить диалог с другими профессионалами в области социального знания.

Таким образом, обновление социологического знания неизбежно связано с изменением содержания и методик социологического образования.

Массовое распространение социологического образования поставило вопрос о востребованности профессии социолога в реалиях современного российского общества.

Траектории риска в социологическом образовании

В рамках существующей в социологической науке концепции «общества всеобщего риска» представляется интересным выделить своеобразные «траектории риска» в социологическом образовании и профессии социолога.

С одной стороны, в социологическом образовании вообще и профессии социолога в частности существуют так называемые *неизбежные риски – это первая траектория.*

К числу этих неизбежных рисков относятся, в первую очередь, риск выбора самой профессии социолога и учебного заведения, дающего профессиональное социологическое образование.

По данным проведенного автором в 1998 г. экспертного опроса, востребованность профессии социолога для российского общества в то время не являлась главным критерием выбора этой специальности при поступлении в вуз. Большинство из тех, кто выбирал социологию, ориентировались на такие общие критерии, как «иметь интересную, нужную профессию», «иметь хорошее образование», «обладать достоверной информацией о современном обществе»¹⁰. Подобная «размытая» ориентация абитуриентов латентно формировала соответствующий общий «заказ» системе социологического образования. Неслучайно некоторые эксперты отмечали, что подготовка социологов-профессионалов меньше всего ориентирована на потребности российского рынка труда¹¹.

Процесс институционализации российского социологического образования в целом достаточно успешен. По данным, приводимым на первом Всероссийском социологическом конгрессе в 2000 г., почти 60 вузов вели подготовку социологов, их ежегодный выпуск составлял 1000 специалистов-социологов в год¹². Сейчас эти цифры гораздо выше.

На третьем Всероссийском социологическом конгрессе в 2006 г. отмечалось, что в настоящее время насчитывается более 130 подразделений, ведущих подготовку социологов и преподавателей социологии для непрофильных специальностей, в том числе 40 социологических факультетов и отделений, 65 кафедр социологии.

Таким образом, за прошедшее с 1989 г. время произошел значительный рост числа социологических подразделений: их число умножилось в 20 раз, примерно так же выросла и численность выпускников, получивших социологическую специальность¹³.

Вместе с тем проблема выбора того вуза, в котором человек хотел бы получить профессиональное социологическое образование, остается. Это связано, во-первых, с особенностями социологической подготовки – «социологической ориентацией» вузов. Так, например, в МГУ им. М.В. Ломоносова на социологическом факультете преобладает академическая подготовка, ориентированная на выпуск специалистов в области теоретической социологии. В Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ) на социологическом факультете акцент делается на прикладную подготовку, выпуск социологов-практиков. Во-вторых, во всех вузах сложилась своя система

М.Б. Буланова

специализаций. Например, в РГГУ на базе специальности «Социология» открыты две специализации: «Политический PR, бизнес PR и реклама», «Социальный маркетинг».

В числе неизбежных рисков, на наш взгляд, и соответствие заявленной вузом профессиональной подготовки сложившемуся реальному качеству обучения социологов и соответствие этого качества потребностям рынка труда. Не секрет, что, стремясь повысить конкурс на специальность, в частности социологию, некоторые вузы охотно открывают платную подготовку на «модные», пользующиеся высоким спросом специализации, не всегда заботясь о качестве обучения и подготовки конечного «продукта» такого образования – конкретного специалиста. Причем «на бумаге» все всегда в порядке – высшие инстанции довольны. А «горе-специалисты» потом не могут найти применения на практике такому полученному в вузе «социологическому» образованию.

Еще одна составляющая риска – разрыв уровня и качества социологического образования в столичных вузах (Москвы и Санкт-Петербурга) и региональных. Возможности столичных вузов с точки зрения материальной, культурной, инновационной, кадровой составляющей образовательного процесса отличаются от объективных возможностей региональных вузов. Тем не менее становление региональной социологии в России происходит очень активно, а подготовленные в регионах специалисты могут быть вполне востребованы на российском рынке труда.

Конечно, рынок в достаточной степени непредсказуем, но хороший специалист-социолог всегда «в цене»: он способен адаптироваться к конкретным запросам российских заказчиков.

Итак, первая траектория риска в социологическом образовании очевидна: она рождает такую *модель* поведения социолога-профессионала в обществе, которую можно было бы назвать *адекватной*. Приспособление к запросам общества идет на основе доверия к себе как специалисту, получившему реальную профессиональную социологическую подготовку и, в целом, на доверии к обществу как заказчику на специальность «социология».

С другой стороны, «общество всеобщего риска» порождает ряд специфических рисков в самой профессии социолога – это *вторая траектория*. Например, риск пополнить армию безработных не в связи с неадекватной специальной социологической подготовкой (как в случае первой траектории риска), а в связи с наблюдающимся в российском обществе нарушением процесса институционализации социологического образования и разрушением соответствующих структур-заказчиков.

Прежде всего, необходимо отметить тот факт, что отношения социологии как науки и социологов как специалистов с властью всегда были напряженными. Даже в то время, когда на социологию как науку со стороны власти возлагались особые надежды (период начала «перестройки»), уже звучала критика, что социологи мало содействуют реформаторским усилиям Горбачева¹⁴.

Успех институционализации социологии в вузах и массовое распространение социологического образования в 1990-е гг. уже в начале 2000 г. сменяются спадом интереса власти к развитию социологии. Так, в 2000–2002 гг. происходит заметное сокращение дисциплин, а также кафедр социологического профиля¹⁵. В новых государственных образовательных стандартах социология оказалась исключенной из числа обязательных фундаментальных учебных дисциплин. Необязательность изучения социологии сказалась, в первую очередь, на рейтинге данной науки в технических вузах, а также на престиже профессии социолога. Власть по-прежнему «играет в социологию», публикуя по поводу и без повода данные новых социологических исследований, но прежнего доверия к этим данным у общественности нет. Так, исследование, проведенное социологическим центром РГГУ к всероссийской конференции «XX лет перестройке» в 2005 г., выявило единодушное мнение опрошенных студентов вуза и учащихся московских лицеев, школ, техникумов относительно реальной *ценности социологии* как науки и предмета преподавания. Большинство из них считают, что социологию нужно изучать в вузе, но более половины сомневаются в том, что эти знания пригодятся, так как используемая в СМИ социологическая информация не всегда согласуется с наблюдаемой действительностью.

Кроме того, следует учитывать и тот факт, что безработный социолог сам втягивается в процесс воспроизводства социальных рисков (например, в рамках теневых и криминальных структур) и фактически разрушает ту реальность, которую, в рамках профессии, должен был бы укреплять. Эта вторая траектория риска в профессии социолога неизбежно рождает такую *модель* поведения в обществе, которая имеет *защитный* характер. Приспособление социолога к запросам общества идет на основе недоверия к себе как профессионалу (так нужна или не нужна твоя специальность?) и обществу как заказчику (не знаешь, что ждет тебя завтра).

Специфика и ценность социологического образования состоит, прежде всего, в формировании социологической культуры личности, основой которой является способность субъекта-специалиста принимать действительность такой, какая она есть (а

М.Б. Буланова

не с позиций как должно и как не должно быть), находить конкретные способы решения реальных проблем.

В настоящее время в России наблюдается парадоксальная ситуация относительно ценности социологического образования и профессии социолога. По мнению эксперта Б. Грушина, в российском обществе существуют три сферы приложения сил для социологов-профессионалов: внесение социологической составляющей в теоретический анализ социальных процессов; разработка методов и техник, исследовательского инструментария для сбора и интерпретации эмпирических данных, адекватных изучаемой реальности; расширенное воспроизводство достоверной социологической информации об обществе¹⁶.

Итак, в современных условиях процесс институционализации российского социологического образования отличаются следующие черты: востребованность со стороны личности, неоднозначное отношение со стороны властных структур и неопределенность будущего.

Примечания

- 1 См.: *Кукушкина Е.И.* Социологическое образование в России XIX – начала XX в. М., 1994.
- 2 *Голосенко И.А.* Основоположник русской традиции историко-критического анализа социологических знаний // Социологические исследования. 1985. № 3. С. 59.
- 3 *Добренков В.И., Зборовский Г.Е., Нечаев В.Я.* Социологическое образование в России. М., 2003. С. 34–35.
- 4 См. подробнее: *Буланова М.Б.* Первая кафедра социологии в Ярославском госуниверситете // Социологические исследования. 2006. № 11.
- 5 *Добренков В.И., Зборовский Г.Е., Нечаев В.Я.* Указ. соч. С. 40–41.
- 6 См.: *Алексеев А.Н.* Драматическая социология / Институт социологии РАН (СПб. фил.) СПб., 1997. Кн. 1.
- 7 *Добренков В.И., Зборовский Г.Е., Нечаев В.Я.* Указ. соч. С. 46–47.
- 8 Там же. С. 67.
- 9 *Яницкий О.Н.* Россия как общество всеобщего риска // Социология и общество. Тезисы Всероссийского социологического конгресса «Общество и социология: новые реалии и новые идеи». СПб., 2000. С. 4–5.
- 10 *Буланова М.Б.* Социологическое образование в российских вузах: современная ситуация // Социология и общество. Тезисы Всероссийского социологического конгресса «Общество и социология: новые реалии и новые идеи». СПб., 2000. С. 608–609.
- 11 Там же.

- 12 *Бороноев А.О.* Социологическое образование и проблемы социального сознания // Социология и общество. Тезисы Всероссийского социологического конгресса «Общество и социология: новые реалии и новые идеи». СПб., 2000. С. 604.
- 13 Становление социологии и социологической ассоциации / Под ред. В.И. Добренькова. М., 2006. С. 20–21.
- 14 См.: *Заславская Т.* Российское общество на социальном изломе: взгляд изнутри. М., 1997.
- 15 Становление социологии и социологической ассоциации. С. 22–23.
- 16 См.: *Грушин С.А.* На пути к самосознанию. Злоключения социологии времен перестройки // Независимая газета. 2000. 28 сент.

МЕСТНОЕ САМОУПРАВЛЕНИЕ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: МЕЧТЫ И РЕАЛЬНОСТЬ

Исходя из того что местное самоуправление – социальный феномен, охватывающий различные сферы жизнедеятельности членов локального сообщества, попробуем проанализировать современные процессы данного уровня, выявив их противоречия и перспективы.

Приоритетное значение в формировании местного самоуправления занимают социальные практики, которые могут быть источниками его укрепления и совершенствования, но могут отражать и реальные противоречия. Так как *местное самоуправление направлено на достижение социальной самоорганизации, то социальные практики предполагают интеграцию и сплоченность местного сообщества*. В 90-х гг. XX в. это реализовалось через участие населения в местных выборах, которое в городах составляло 45–55%, а в сельских округах – свыше 70–80%¹. Показатели в среднем превышали федеральный уровень более чем на 30%, что можно трактовать как более высокую заинтересованность в решении вопросов, которые прямо и непосредственно касались повседневной жизни людей.

В это время через радикальные реформы у жителей городов (районов, сел) зародилась надежда на решение злободневных проблем, а значит на изменение и улучшение собственной жизни. Аналогичный факт был подчеркнут Б. Чичериним еще в конце XIX в.: крестьяне становятся политическими деятелями только тогда, когда вопрос касается ближних их интересов².

Однако внедрение рыночных отношений повлекло за собой развитие индивидуализма, вызвав тем самым деформацию соотношения общественных и личных интересов, проявившуюся в *противоречии между безразличием людей к сплоченности и реальным их стремлением к реализации индивидуальных интересов*.

Данное противоречие нарушило баланс общественных отношений на местном уровне и тем самым повлекло за собой *дефор-*

мацию базового принципа местного самоуправления – социальной интеграции жителей городов (районов, сел) с целью решения локальных забот собственными силами. Отсюда все более широкое распространение получила социальная практика: каждый выживает, как может. Следовательно, официальное признание высокого статуса местного самоуправления и реальные действия чиновников привели к дезорганизующим факторам, и в этом смысле привнесли разрушительное начало в сознание и поведение людей.

Аналогичные процессы в отечественной истории можно было наблюдать и раньше. Так, несколько столетий общинные традиции в жизни местных сообществ на Руси были определяющими, но в ходе столыпинских реформ их пытались разрушить и сформировать индивидуальный образ жизни. После революции 1917 г. произошел обратный перегиб (насаждения коллективизма). При этом следует отметить, что пожелания представителей власти далеко не всегда соответствовали реальным потребностям людей. Учитывая это, логично сделать следующий вывод: на разных исторических этапах соотношение индивидуальных и общественных интересов локального уровня существенно изменялось, причем не всегда с учетом провозглашенной политики государства.

Обращает на себя внимание и то, что пока ни в теории, ни на практике не придается должного значения тому, что *местное самоуправление – самостоятельный, автономный орган управления, действующий в рамках предоставленных ему полномочий на определенной территории* (ст. 12 Конституции РФ). Однако практика показала, что это *низовой уровень власти, не имеющий реальных сил и ресурсов, следовательно, зависимый*. При формировании кадров местного самоуправления государственные органы власти продолжают осуществлять административное давление. По мнению экспертов «РИА-Новости», в период выборных кампаний государственные служащие регулярно предупреждали жителей не допускать ошибок при выборах главы муниципального образования, заявляя, что нужно выбрать человека, у которого есть поддержка. Эта поддержка нашла свое воплощение в так называемом административном ресурсе, при котором официальные представители власти побеждают, несмотря на «жаркую» борьбу кандидатов на пост главы³. Показателен и другой пример: согласно данным политсовета Краснодарского краевого отделения СПС, «краевая администрация за последние два года тем или иным способом заставила уйти в отставку почти два десятка законно избранных глав районов и городов. И поставила у руля муниципалитетов угодных себе людей»⁴.

Подобная практика государственных органов власти постоянно повторялась, поскольку внешнему давлению подвергалась деятельность практически всех основных форм местного самоуправления. В современных условиях потребность в новых формах взаимоотношения власти и местного сообщества очевидна. Административными мерами жизнь местного сообщества кардинально изменить невозможно и поэтому нужно искать другие решения, снизив укоренившееся противостояние двух подходов управления: централизации и децентрализации. В этой ситуации сформировалось другое социальное противоречие: государство, с одной стороны, провозглашало автономность местного самоуправления, а с другой – подчиняло бюрократической регламентации его устройство и деятельность, «душило» общественные инициативы, стремясь их подвести под навязанные сверху шаблоны. Это не только мешало эффективной деятельности различных форм местного самоуправления, но и вызывало отчужденность и пассивность у населения. Противоречивость этого процесса проявлялась и при нововведениях федерального закона (№ 131), которые повысили возможность влияния органов государственной власти на местное самоуправление в таких вопросах, как организация и проведение выборных кампаний, референдума по вопросу о структуре органов местной власти, упрочение полномочий главы муниципального образования и др.

Подтверждением противоречивости процессов служит и реализация нормативного установления (ст. 130 и 131 Конституции РФ) о наличии *муниципальной собственности и местного бюджета*. Их же в достаточной мере как не было, так и нет. Финансовых средств не хватает не только для решения повседневных проблем членов местного сообщества, но и для осуществления капитальных вложений и бюджетных инвестиций в развитие соответствующих территорий.

По сути, это связано с тем, что размер финансовых ресурсов, необходимых для исполнения обязательств муниципальных образований, был определен на уровне ниже их реальных потребностей. Усугубила положение и стратегия, избранная органами государственной власти: свертывание государственного инвестирования; замораживание социально-экономических программ; приоритет частной формы собственности над муниципальной и пр. Об этом наглядно свидетельствуют данные Госкомстата: на территории городов (районов) значительная доля среди предприятий всех форм собственности принадлежит частным предприятиям: в 1995 г. – 62,5 %; в 2000 г. – 74,4; в 2003 г. – 76,9; в 2005 г. – 79,2%⁵. Предприятия муниципальной формы собственности находятся в тяжелом положении.

У значительного числа муниципальных образований, особенно со слабо развитой налоговой базой, местные бюджеты формируются за счет финансовой помощи из бюджетов субъектов Российской Федерации и как следствие около 95% муниципальных образований являются дотационными⁶. Что ставит их в полную зависимость от государственных органов власти. Нестабильность процессов связана и с деятельностью органов местного самоуправления. Так, в 2001 г. муниципалитеты Московской области в среднем меняли свой бюджет в течение года 16 раз⁷. Дефицитность муниципальных бюджетов, т. е. превышение расходов над доходами, представляет собой трудно искоренимое и поэтому весьма обычное явление.

При всех остальных условиях: квалифицированном личном составе, широкой компетенции, полноправии, самостоятельности (в пределах полномочий) и рациональной организации самоуправления, местное хозяйство беспомощно, если оно не имеет финансовых средств. Необходимо учитывать и тот факт, что финансовое состояние местного самоуправления зависит и от общих социально-экономических условий в стране, и только потом от экономического потенциала муниципального хозяйства⁸.

Традиционным остается и подход, согласно которому *местная власть, выполняя роль «служанки», несет ответственность перед населением и за свои промахи, и за упущения вышестоящих органов власти*. Но если исходить не из ситуации, а цели реформ, то проблемы, касающиеся экономического развития, развития промышленности, сельского хозяйства, строительства, не должны заботить и волновать местные органы власти, это компетенция соответствующих субъектов экономики – собственников, руководителей предприятий, бизнесменов. Однако реальность такова (и не без влияния прошлого опыта), что властные органы городов и районов не могут уйти из этой сферы. Более того, они испытывают давление как извне, так и изнутри за любые попытки не заниматься экономическими проблемами.

Иначе говоря, местные органы власти находятся в противоречивом положении: *с точки зрения теории они должны уйти из сферы прямого руководства экономикой, но с точки зрения реальностей они не могут этого сделать*. На наш взгляд, многие нерешенные проблемы имеют эту точку отсчета – с одной стороны, местные органы власти не должны заниматься этим, но с другой – ситуация требует.

Хотя в федеральном законе (№ 131) положение об ответственности органов местного самоуправления за развитие территории исключено из перечня вопросов местного значения.

Фактически отсутствует и правовой механизм взаимодействия властей всех уровней и хозяйствующих субъектов по поводу развития муниципальных образований, создания новых предприятий и рабочих мест, привлечения инвестиций и пр. Не имея достаточных ресурсов для выполнения возложенных задач, органы местного самоуправления во многих регионах фактически бездействуют, поэтому имеют низкий кредит доверия со стороны населения.

Вот почему чиновникам периодически удается игнорировать реализацию официального положения *о привлечении населения к управлению муниципальными делами (через различные формы непосредственного участия, включая выборы)*. Участие людей, несмотря ни на какие заверения и провозглашения *о продвижении к свободе и демократии*, осуществляется с преобладанием самых очевидных, общих и далеко не самых действенных моделей социально-политического участия. Показателем слабого уровня общественно-политического участия является явно выраженная тенденция роста отчуждения членов местного сообщества от власти, снижения интереса людей к делам власти и общества, их замыкание в кругу сугубо личных и семейных проблем.

Противоречивый характер носит и отношение людей к демократическим ценностям. С одной стороны, больше половины населения признают фундаментальную ценность демократии как наиболее эффективного способа организации общественной жизни, считают важным существование в обществе ключевых демократических институтов и процедур, таких, как выборность, свобода предпринимательства, свобода слова и печати. С другой стороны, люди весьма скептически расценивают степень демократичности существующих в обществе порядков, полагая, что в условиях нашей страны демократические процедуры являются всего лишь ширмой, прикрывающей господство тех, у кого больше власти и денег. В то же время большинство членов местного сообщества в целом дорожат демократическими завоеваниями, даже когда скептически к ним относится. Демократические институты и процедуры воспринимаются населением не столько функционально, сколько в качестве своеобразной «страховочной сетки», препятствующей узурпации власти. Оценки жителями органов власти, включая и местные, весьма низки в течение всех периодов рыночных реформ.

Более того, недоверие и даже некоторая агрессивность населения к представителям местной власти связаны, с одной стороны, с их часто жестким авторитарным стилем управления, а с другой – с отсутствием у них должных позиций, способных раз-

решить социальные конфликты и позитивно решить острые местные проблемы.

Сложность процессов предопределена и тем, что руководители местной власти по-прежнему лишь на словах заявляют о желании опираться на мнение населения. Однако при выполнении своих служебных функций по-прежнему действуют, исходя из собственных убеждений. Даже действия представителей органов власти федерального уровня, связанные с реализацией процессов местного самоуправления, зачастую сводятся к заявлениям: «делаю это так, как я понимаю», что также предопределяет пассивность жителей.

Парадоксальность ситуации состоит и в том, что чиновники, ограничивая реальное участие людей в управлении, в то же время выступают за расширение собственных прав и свобод, за более тесную их связь с руководителями вышестоящих органов власти. Местная элита, представители общественных сил, исполнительная и представительная власти не отождествляют себя с властными структурами. Более того, многие из них готовы вступить в конфронтацию с ними.

В этих обстоятельствах естественны и разные виды поведения людей: 1) автоматическое, бездумное исполнение политических процедур (голосование, участие в митинге и т. п.); 2) выбор – при голосовании или в иных случаях выявления политических предпочтений – «из двух зол выбирают наименьшее»; 3) голосование за какого-либо кандидата в пику другому, неудобному кандидату; 4) партийная лояльность, проявляющаяся в форме преданности партии власти⁹. Все эти варианты поведения есть отчуждение, не отражающее истинных политических ориентаций и социальных установок населения. Подтверждением этому служат эмпирические данные исследований, указывающие на факты того, что даже через короткое время человек не помнит, за кого он голосовал. Это внешнее участие при внутреннем неучастии происходит до определенных границ, затем проявляется, но уже в другой форме, в форме политических акций протеста.

Хотя, возможно, протестные акции – тоже средство демократии, которое пока воспринимается нами односторонне лишь как негативный факт. В Берлине ежегодно проходит более 3 тыс. политических демонстраций и манифестаций, которые организуются гражданами. Они, как правило, проходят без инцидентов, без насилия. При этом население может свободно высказаться о тех или иных проблемах¹⁰.

Противоречивость поведения людей можно объяснить тем, что в общественном сознании членов местного сообщества про-

исходят сдвиги, вызванные активизацией ресурсов, лежащих на поверхности (открытое обсуждение, высказывание мнений и пр.). Однако глубинные возможности, к примеру, реальное участие людей в местном самоуправлении как осознанных субъектов, практически не задействованы. Подтверждением этому является трансформация форм участия в управлении ориентированных на рациональный индивидуальный выбор¹¹.

Сложность процессов становления местного самоуправления связана и с рядом *противоречий в сфере права*. Во-первых, несмотря на *приоритетность прав граждан, реализуемых посредством их прямого участия в местном самоуправлении (ст. 3 ФЗ № 131)*, предложена новая модель формирования кадров органов муниципальной власти, благодаря которой *преимущественное значение получило косвенное участие населения* в осуществлении властных полномочий. В ходе выборов (2004–2005) в 98 муниципальных районах Республики Татарстан, Республики Тыва, Ставропольского края, Ленинградской области и других, представительные органы сформированы путем делегирования. Кроме того, почти 6 тыс. глав муниципальных образований избирались из составов представительных органов¹². И это нововведение распространяется все шире.

Таким образом, *ослабляется роль избирателей как основных субъектов местного самоуправления*, осуществляющих власть непосредственно. Хотя существуют проблемы и с реализацией данных форм соучастия населения. Так, *цель выборов как демократических процессов состоит в том, чтобы человек из объекта превратился в субъект политики. Однако этого так и не происходит*. Избиратели мало влияют на политическую ситуацию, пока в сознании населения не укоренены демократические ценности. Именно поэтому в деятельности чиновников по-прежнему присутствует стремление придать процессам, идущим на территории муниципальных образований, включая выборы, строго фиксируемые рамки, сделать их предсказуемыми и контролируруемыми. Если раньше муниципальные выборы проходили чуть ли не каждое воскресенье, то теперь это возможно лишь два раза в год.

Во-вторых, положения Федерального закона (№ 131) *трансформировали функции местного самоуправления*, проявляющиеся в корректировке основных направлений, количественных и качественных изменениях форм и методов деятельности муниципальной власти. В соответствии с этим пересмотрена *роль представительных органов власти в системе публичной власти местного уровня*. Это относится не только к сфере разделения

властей, но и к сфере взаимоотношений представительных и исполнительных органов местной власти.

Это выражается в том, что *представительный орган муниципальной власти является легитимным ввиду того, что он представляет народ, а его члены избираются путем всеобщих свободных выборов, которые одновременно служат и формой контроля. Депутатскому корпусу подотчетен глава администрации.* Вместе с тем в законе необоснованно расширены права глав администраций, подписывающих (утверждающих) решения представительных органов власти, их контролирующих. Таким образом, *нарушен демократический механизм принятия решений, ибо произошел перекося приоритета исполнительного начала над представительным.*

Во-вторых, противоречивость процессов связана и с корректировками нового закона, внесшими сокращение числа выборных органов местного самоуправления. В принципе формально обязательным осталось только прямое избрание населением депутатского корпуса представительных органов власти.

В-третьих, несоответствие поведения представителей органов власти провозглашенным нормам просматривается в постоянном изменении организационных процедур выборных кампаний. Это проявилось в возможности использования административного ресурса и манипуляций в избирательном процессе, исключение из правовых норм протестного голосования, игнорирование общественного мнения. Хотя нельзя не признать, что такое решение предусматривает исключение реакции населения либо на компроматные войны кандидатов, либо на предрешенный исход выборов. На муниципальных выборах в Пятигорске, для которых характерным было распространение черного пиара, «кандидат против всех» получил 20%¹³. Пиковых величин (до 37%) протестное голосование достигло на выборах 2002 г. после идеологической «обработки» администрацией населения в Якутии. Исключение же показателя «против всех», на наш взгляд, повысит не только возможность использования административного ресурса, но и расширит спектр манипуляций в избирательном процессе и тем самым спровоцирует новый этап отчуждения жителей от политических процессов.

В-четвертых, заставляет задуматься и тот факт, что *решение вопросов местного значения не везде осуществляется с учетом исторических и иных местных традиций* (ФЗ № 131, ст.1). Игнорирование исторического контекста произошло в 2005 г. при реализации гл. 2 федерального закона, когда границы поселений повсеместно утверждались «на скорую руку». Так, не соответст-

вует исторически сложившимся границам территории муниципального образования города-героя Волгограда.

При определении границ муниципальных образований использовался критерий пешей и транспортной доступности до центра поселений. Аналогичный принцип применяли земские специалисты при формировании учреждений социальной инфраструктуры (здравоохранения, образования). Это было в XIX в., насколько рационально этот метод использовать в XXI в., судя по всему, никто не просчитывал. В то же время недостаточно обращено внимание на показатель экономической целесообразности и перспектив развития территорий. Люди же не могут нормально обустроить свою жизнь, не видя перспективы.

Неоднозначно воспринимаются и правовые установления, касающиеся политических прав избирателей. Согласно Конституции РФ, право быть избранным имеет любой гражданин России, соответственно, *избираться на должность главы муниципального образования может каждый*. Следовательно, им может быть человек, и не проживающий на соответствующей территории и, естественно, не обладающий избирательными правами конкретного уровня.

Исходя из этого, получается, что, с одной стороны, местные органы власти провозглашены как приближенные к людям структуры власти, знающие и понимающие местные проблемы, традиции и обычаи, а с другой – существует официальное право баллотироваться любому россиянину (живущему за сотни тысяч километров и, естественно, в полной мере не понимающему местных проблем) на занятие высшей должности в городе (районе). Вследствие чего к руководству городов (районов) приходят лица, не заинтересованные в благополучии жителей муниципальных образований, а преследующие только личные и узкокорпоративные интересы. Так был выбран глава Абдулинского района и г. Абдулино Оренбургской области в середине 1990-х гг., открыто заявивший, что сельское хозяйство развивать не следует. И это несмотря на то что район значится как сельскохозяйственный. В результате там «рушатся» предприятия, «еле дышат» колхозы, по всем показателям район последний в области.

И, как следствие, *местное хозяйство не выполняет своих основных задач: рациональное решение локальных проблем благодаря экономии сил и средств; самостоятельное и под свою ответственность их решение*. Подтверждением данного утверждения служит современная ситуация: с одной стороны, некоторая адаптация людей и первые предпосылки к стабилизации, а с другой – отсутствие адекватного этому повышения уровня жиз-

ни большинства членов местного сообщества, сохранение в значительной мере нуждающихся малообеспеченных слоев и особо нуждающихся бедных. В то же время продолжающаяся муниципальная реформа ставит новые задачи, требующие оперативного принятия решений.

Итак, подводя итог анализу современных процессов муниципального уровня, можно сделать несколько выводов. Во-первых, противоречия местного уровня социальны по своему источнику и природе, выступая как отражение несоответствия между провозглашенными государственными целями и общественными явлениями и процессами локального уровня. Большинство из этих противоречий имеют глубокие корни, поскольку действовали в период функционирования различных исторических форм местного самоуправления.

Противоречия муниципального уровня многообразны и закономерны. Подтверждением этому служат факты того, что несмотря на провозглашение необходимости повышения активности жителей, со стороны государства неоднократно предпринимались и предпринимаются попытки ограничить формы соучастия людей в управлении местными делами и изменить соотношение общественных и индивидуальных сил.

Во-вторых, главная причина того, что социальные последствия реформ неадекватны предполагаемым результатам в том, что власть предержавшие провозглашают одно, а реализуют совсем другое, что порождает социальные противоречия, затрагивающие все сферы жизнеобеспечения местного сообщества.

При этом каждое из противоречий, трансформируя нормы и правила поведения людей, выступает в качестве источника, деформирующего жизнедеятельность населения в целом. Следствием этого может служить приоритетность косвенных форм участия жителей в решении их повседневных проблем.

В-третьих, при принятии решений представители властных структур чаще всего принимают во внимание корпоративные интересы отдельных групп, которые часто не совпадают с интересами людей. Поэтому предпринимаемые властью действия входят в противоречие с базовыми потребностями населения и с реальным положением муниципальных образований. Значительная часть жителей городов (районов) не воспринимает изменения. Практика реализации федерального закона ведет не только к искажению принципов местного самоуправления, но и к конституционным основам.

В этом контексте справедливо утверждение, что настоящее народовластие в форме местного самоуправления – феномен,

Г.А. Цветкова

вызревающий исторически. Однако, как показывают результаты исследований, реформы продолжают, не приобретая ясности и определенности. Вот почему «крылатая» фраза: «Хотели как лучше, а получилось как всегда» – сохраняет актуальность и злободневность.

Примечания

- 1 Календарь выборов // Выборы и референдумы. 2000. № 1. С. 42.
- 2 Чичерин Б. О народном представительстве. М., 1899. С. 604.
- 3 Избирком // Муниципальная власть. 2003. № 1. С. 95–96.
- 4 Илюшина Е. По новому закону, по старым правилам // Муниципальная власть. 2003. № 2. С. 67.
- 5 Российский статистический ежегодник. М., 2000. С. 277; Россия в цифрах. 2002: Крат. стат. сб. / Госкомстат России. М., 2002. С. 160; Российский статистический ежегодник. 2005: Стат. сб. / Росстат. М., 2006. С. 349.
- 6 Мокрый В. Социально-экономическое развитие муниципальных образований // Муниципальная власть. 2006. № 2. С. 6.
- 7 Смирнягин Л. Под присмотром прокурора // Стратегия России. № 12. 2004. С. 43.
- 8 Это в начале XX в. отмечал ведущий ученый Л.А. Велихов в книге «Основы городского хозяйства» (М., 1926).
- 9 Гулиев В., Колесников А. Отчужденное государство: проблемы политического и правового отчуждения в современной России. М., 1998. С. 45.
- 10 Крюгер М. Община – основа общего блага // Стратегия России. 2004. № 12. С. 41.
- 11 Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. М., 2001. С. 168.
- 12 Реформа местного самоуправления в Российской Федерации: итоги муниципальных выборов в 2004–2005 гг. М., 2006. С. 7.
- 13 Илюшина Е. Начальник курорта // Муниципальная власть. 2004. № 3. С. 25.

М.С. Цапко

ДЕМОКРАТИЯ: ИЛЛЮЗИЯ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ? (Выборный симулякр)

Последние годы общественно-политической жизни мирового сообщества ознаменовались многими событиями, нарушающими привычные представления о демократическом устройстве: неспособность противостоять международному терроризму, насильственное экспортирование демократии и пр. Демократия прочно закрепила в сознании европейца идеалы французской буржуазной революции – свобода, равенство, братство, которые долгие годы воспринимались как неоспоримое всеобщее достояние. И лишь последнее время все чаще слышатся альтернативные точки зрения, которые сводятся к сомнению относительно безусловности и универсальности этих идеалов. Среди них: 1) конституция и законы; 2) народовластие; 3) политический плюрализм; 4) свобода и равенство граждан; неотчуждаемость прав человека; 5) республиканское правление; 6) разделение властей; 7) развитая система народного представительства. При этом граница между демократией и ее карикатурой – охлократией – весьма умозрительна и характеризуется степенью политической и социальной зрелости масс. Весьма трудно определить, когда же наступает подобная зрелость.

На протяжении последних пятнадцати лет Россия пытается продемонстрировать свою принадлежность к демократическим государствам. Однако насколько российская политическая система и российское общество соответствуют демократическому типу устройства?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо попытаться рассмотреть реализуемость вышеперечисленных идеалов в российском обществе, коль скоро именно они и могут служить индикаторами демократии.

Итак, наличие конституции и законов в РФ хоть и бесспорно, но вполне оспорима их реальная реализация. Зачастую такую оторванность законодательства от жизни связывают с социокультурной традицией, восходящей в незапамятные времена. Так или ина-

че, но ни о какой власти Закона в российском современном государстве до сих пор речи не идет. Избирательность торжества правосудия, двойные стандарты, законодательные лакуны и продажность чиновников тому подтверждение. Что касается разделения властей, то оно существует исключительно умозрительно. Многочисленные примеры давления исполнительной власти на судебную породили такие социальные казусы, которые отразились в метких иронических формулировках, таких, как «басманное правосудие». Отсюда сомнительными, с точки зрения их безусловного обеспечения в реальной жизни, выглядят такие ценности, как свобода и равенство граждан, а также неотчуждаемость прав человека.

Одним из важных индикаторов демократии является система выборов во властные органы любого уровня, что должно обеспечивать народовластие и систему народного представительства. Однако насколько выборы депутатов, мэров, глав муниципальных образований являются собой реальный институт избрания народных представителей в законодательные или исполнительные органы власти? Ведь не секрет, что избирательную кампанию делает не прямое общение кандидата с электоратом, а деньги, административный ресурс и работа политтехнологов.

Речь идет о PR-командах, состоящих из специалистов самого разного профиля: журналистов, игротехников, психологов, юристов, дизайнеров, спичрайтеров и многих других. Влияние профессионалов на электоральное поведение жителей конкретного региона трудно переоценить. Безусловно, если это действительно профессионалы, работающие в слаженной команде на основе результатов регулярных социологических исследований. Такой рецепт успешной кампании по продвижению политического лидера или партии, возможно, и привлекателен, но одновременно и небезобиден. Результаты выборов последнего времени, включая и выборы в ГД РФ 2003 г., демонстрируют последствия такого рода воздействий на электорат. Не однажды мы были свидетелями того, что еще за несколько месяцев до выборов избиратели просто не знали сегодняшних лидеров, набравших миллионы голосов. Конечно, подобный эффект нельзя целиком приписывать работе PR-команд. Тому существует множество предпосылок. Однако умелое использование сложившейся ситуации и является главной задачей специалистов в области связи с общественностью.

Иллюстрируют подобного рода ситуацию данные регулярных социологических исследований, проводившихся в регионе X с сохранением метода, параметров выборки и мест опроса. Первая волна исследования проводилась до каких-либо PR-мероприятий и носила разведывательный характер. В резуль-

тате замеров степени популярности кандидатов в депутаты ГД от данного округа выяснилось, что человек, победивший на выборах, был в принципе известен менее 6% опрошенных¹. После первых воздействий на электорат, коими стали выпуск специальной местной газеты, распространение АПМ, встречи с избирателями, уже через две недели после первого опроса известность фамилии кандидата выросла почти в два раза (11,7%). При этом, безусловно, мнение об этом человеке было далеко не однозначным. Однако ход предвыборной кампании, со всеми удачами и неудачами, приносил планомерный рост уровня популярности кандидату. Это происходило на фоне общего разочарования в институте депутатства и неверия в эффективность работы последних. Былые местные лидеры, давно известные избирателям чиновники, зачастую теряют очки, разочаровав своих сторонников и не сумев сдержать данных обещаний. Интересно, что по данным того же исследования более 20% опрошенных просто не знали фамилии действующего депутата от их округа.

Анализ ответов респондентов, сообщивших о том, что они не собираются участвовать в выборах (20% от всех опрошенных при N=1457 чел.), продемонстрировал основные причины электоральной пассивности подобного рода. Многочисленные варианты ответов можно было агрегировать в следующие основные смысловые группы:

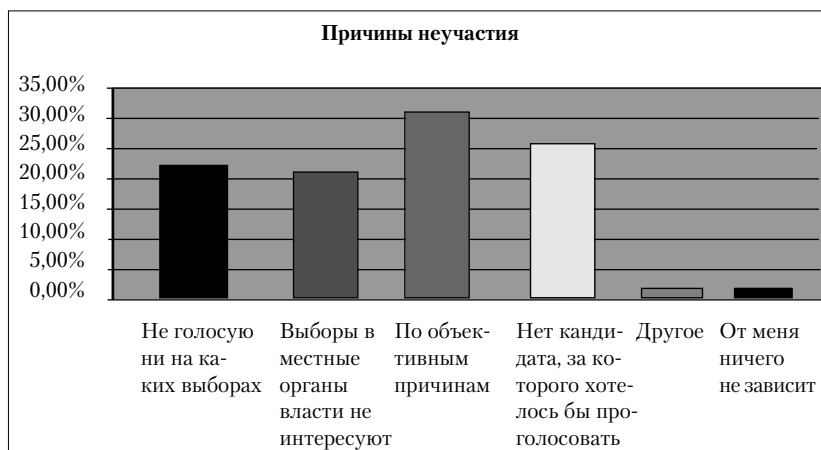
- «Не голосую ни на каких выборах»;
- «Выборы в местные органы власти не интересуют»;
- «Нет кандидата, за которого хотелось бы проголосовать»;
- «От меня ничего не зависит»;
- «По объективным причинам (семейное торжество, запланированное мероприятие, отъезд)».

Гистограмма № 1 демонстрирует распределение этих ответов среди тех, кто заявил о своем неучастии в выборах. При этом вопрос формулировался следующим образом: *«Если Вы решили не голосовать, то объясните, пожалуйста, почему?»*.

Очевидно, что респондентов, сославшихся на объективные обстоятельства, не так много. Большая же часть просто не видит смысла в своем участии в данном процессе.

Спустя лишь три года после выборов в ГД 2003 г. немало опрошенных избирателей Центрального федерального округа не помнят, за кого они голосовали². Вопрос недавнего исследования, ответы на который демонстрирует гистограмма № 2, формулировался следующим образом: *«За какую политическую партию Вы голосовали на выборах в ГД 2003 года?»*.

Гистограмма №1
(в % от числа ответивших)

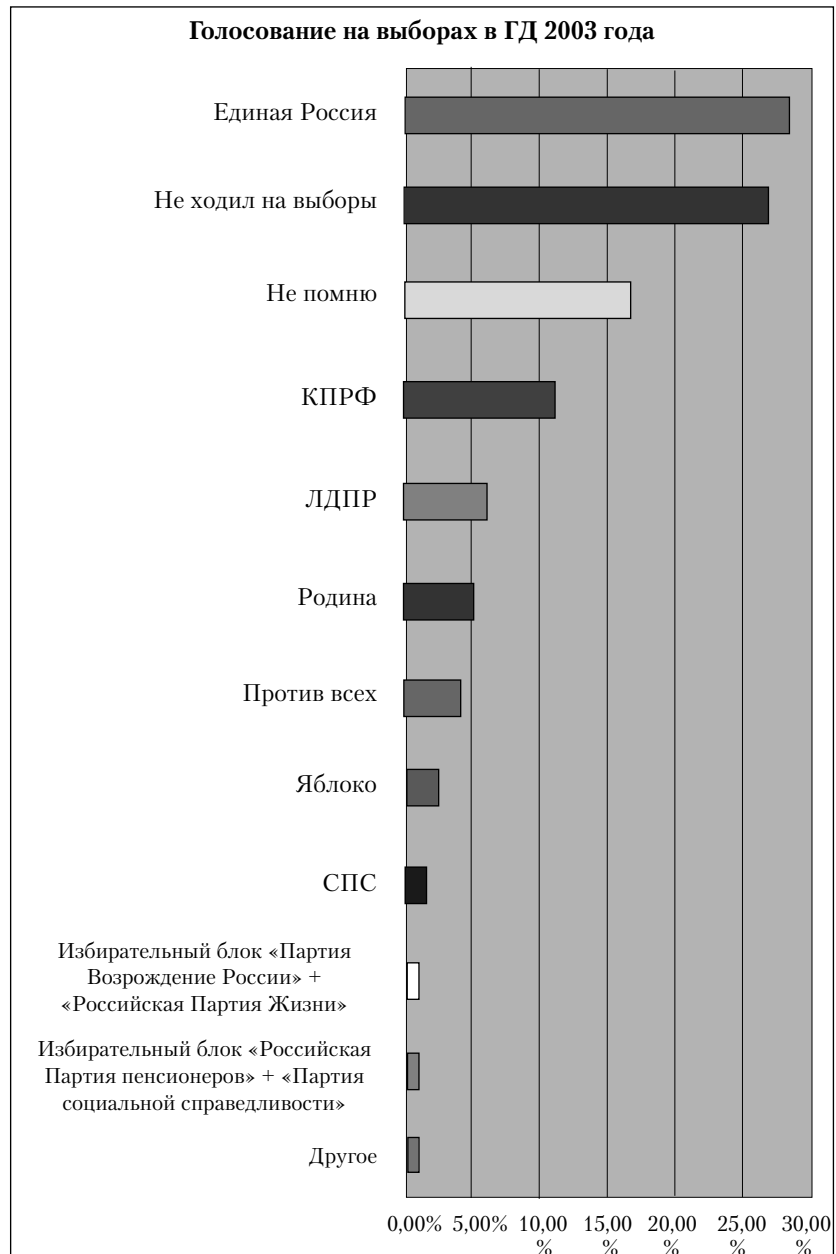


Как видно из приведенных данных, доля респондентов, выбравших ответ «не помню», составила 17% от числа опрошенных (см. гистограмму № 2).

Подобная ситуация дает возможность продвижения практически любого человека во властные структуры. Однако эта возможность останется гипотетической, если к ней не прибавить наличие денег и административного ресурса. Даже с одним из этих слагаемых можно сделать многое, при наличии же обоих – успех почти гарантирован.

Все это дает пищу для размышлений. Не является ли сложившаяся процедура выборов симулякром? Да и вообще, выборы ли это депутата? Возможно, что подобную ситуацию можно назвать конкурсом на лучшую PR-команду. Таким образом, ставится под сомнение эффективность всей демократической модели выборов. Так, политический плюрализм низводится до талантливости политтехнологов и количества финансовых и административных ресурсов в их руках. В качестве примера можно привести и успех партии «Родина» на выборах в ГД 2003 г. Однако осенью 2005 г. партия была лишена возможности участия в выборах в Мосгордуму в результате использования агитационных материалов националистической направленности. Примечательно, что в программе данной партии нет и намека на националистические идеи. Видимо, соответствующими специалистами избирательной кампании было решено использовать столь взрывоопасный популистский прием с прагматичной целью – любой ценой получить активность и голоса избирателей.

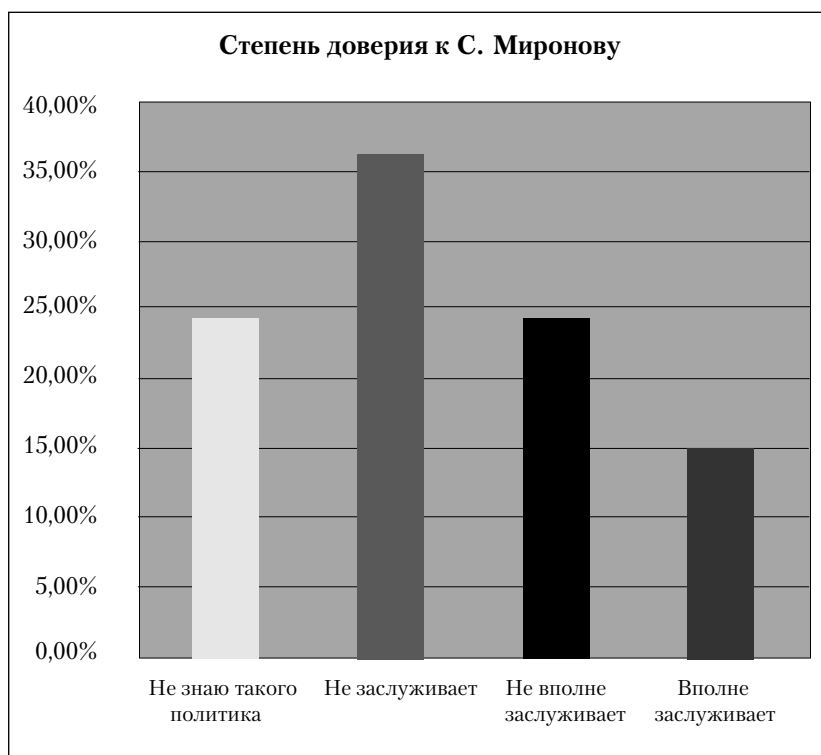
Гистограмма №2
(в % от числа опрошенных)



М.С. Цапко

В 2003 г. была сформирована Государственная Дума, практически полностью подконтрольная исполнительной власти, обеспечивающая укрепление «вертикали власти», появление феномена «суверенной демократии» и прочих объектов новояза. 2006 год ознаменовался появлением нового партийного объединения «Справедливая Россия: Родина/Пенсионеры/Жизнь» под руководством С. Миронова. Новая партия претендует на роль оппозиции – альтернативы существующей партии власти, на деле являясь симуляцией альтернативных выборов, причем плохо понятной для электората. Так, по данным исследования, проведенного осенью 2006 г. в Центральном федеральном округе РФ USPR-research [2], С. Миронов как политический деятель просто неизвестен 25% опрошенных и лишь у 15% он вызывает доверие. Гистограмма № 3 иллюстрирует распределение ответов на соответствующий вопрос «В какой мере заслуживает доверия С. Миронов?»:

Гистограмма № 3
(в % от числа опрошенных)



Демократия: иллюзия или реальность?

Однако не приходится сомневаться, что при наличии соответствующей политической воли данная партия может получить ресурсы, способные изменить ситуацию кардинально и повторить результат партии «Родина» 2003 г. Выборы остаются специфическим симулякром российской действительности.

Таким образом, практически ни один из признаков демократического устройства государства не свойственен в полной мере современной России. Как отсутствие демократических традиций в русской культуре и отсутствие гражданского общества, так и декларативность демократических институтов делают русскую демократию иллюзией.

Примечания

- 1 Исследование проводилось методом полуструктурированного интервью в октябре 2003 г. Выборочная совокупность объемом в 1500 чел.
- 2 Исследование проводилось методом стандартизированного интервью в ноябре 2006 г. Выборочная совокупность объемом в 1525 чел.



М.В. Вельмакин

ЭВОЛЮЦИЯ МОЛОДЕЖНЫХ
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ
ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ
ОРГАНИЗАЦИЙ В РОССИИ (2005–2006)

В конце 2004 г. произошли выборы президента Украины, которые, вызвав волну протестов, привели к «оранжевой» революции. Власть в Украине поменялась и, конечно же, эти события не остались незамеченными и российским обществом. «Оранжевая» революция, по оценкам экспертов, во многом была спланирована и являлась продолжением «бархатных» революций, таких, как «Революция Роз» в Грузии или события в Сербии. В технологиях смены власти решающую роль играла именно молодежь и сформированные ей движения – «Отпор» (Сербия), «Кмара» (Грузия), «Пора» (Украина).

Эти события заставили российское общество вспомнить термин «молодежная политика»; были созданы ряд новых непартийных молодежных организаций, как проправительственных, так и оппозиционных. В данной статье мне хотелось бы рассмотреть те организации, которые, по мнению самих участников, являются продолжателями «оранжизма» в России, а именно: российское молодежное движение «Пора», молодежное движение «Оборона», молодежное движение «Да», общественное движение «Смена», российское демократическое движение «Мы».

Организация «Пора» в России появилась сразу же после окончания «оранжевой» революции. Десятого декабря 2004 г. в российские СМИ было направлено заявление от создателей организации о том, что после событий в Украине пришло время для создания такой же организации в России. Символом движения стала надпись «Пора», где буква «О» была замещена оранжевым апельсином, который символизировал симпатию к «оранжевой» революции, произошедшей в Украине. Необходимо отметить, что для членов украинской организации «Пора» появление такой организации в России, которая не только назвалась таким же именем, но и объявила себя последовательницей украинской

тезки, стало новостью, так как никакой связи между этими двумя организациями не существует.

В манифесте организации говорится: «Мы выросли, получили образование, стали серьезнее и умнее. Мы росли в тяжелых условиях дикого капитализма, когда выживает только самый изворотливый. Мы не затерялись в обывательских дебрях российской действительности и не желаем выполнять роль комнатной собачки у андроидов из “Единой России”». Пиком популярности движения был первый этап его существования, причиной этому послужили отголоски событий в Украине 2004 г. Многие СМИ, не зная о том, что, кроме названия, их с украинскими предшественниками больше ничего не связывало, напечатали хотя бы строчку об этой организации. Но так как деятельность организации продолжалась очень вяло, а число сторонников оставляло желать лучшего, постепенно интерес к данной организации угас.

Движение «Оборона» появилось в начале 2005 г., объявив себя объединением свободных людей, не желающих мириться с произволом чиновников, коррупцией и ложью властей. «Оборона» так же, как и российская «Пора», решила стать «паровозом» грядущей «бархатной» революции в России. Эмблемой движения стал сжатый кулак, точно такой же, какой использовался сербским «Отпором» и грузинской «Кмарой».

Основной принцип движения: гражданское сопротивление без использования насилия. В задачах движения называется в том числе организация уличных акций протеста. В отличие от своих предшественников, организация имела партийный подтекст, так как инициаторами ее создания стали члены молодежного «Яблока» и СПС, тем самым изменив вектор своего развития в соответствии с интересами партийных боссов. Хотя, по заявлению инициаторов, движение «Оборона» является непартийным, оно направлено не на поддержку какой-либо партии или кандидата в президенты, а на обеспечение гражданских прав и свобод, обеспечение честных выборов и отстаивание их результата.

В начале 2006 г. произошел раскол внутри организации, благодаря чему все члены московского молодежного «Яблока» (более 70 человек) вышли из состава движения «Оборона»; ту же картину можно было наблюдать и в регионах. После этого движение избавилось от своего «яблочного» окраса, инициативу перехватили молодые члены СПС. По заявлению участников, основной метод борьбы – прямое гражданское действие, поэтому движение старается придерживаться этого правила и постоянно проводит разнообразные акции, но чаще совместно с другими политическими силами (партия «Яблоко», партия СПС и т. д.).

М.В. Вельмакин

Движение «Демократическая альтернатива» – внепартийная молодежная организация, ориентированная, как заявляют участники организации, на думающую молодежь, на тех, кто верит в возможность что-то изменить в России. «Да» имеет хорошие отношения со всеми либеральными партиями, в частности с СПС и «Яблоком» и другими организациями демократического толка. Судя по заявлению участников движения, эта организация нацелена на решение конкретных проблем, в том числе местного значения: «Наша задача – показать гражданам, что в их руках достаточно средств для того, чтобы участвовать в определении пути развития своей страны». В отличие от вышеперечисленных движений, «Да» не ставит приоритетом своих действий акции прямого действия, хотя и не отказывается от них совсем. В настоящий момент движение развивает 6 основных проектов: «за свободу СМИ» (гражданские инициативы против цензуры); «милиция с народом» (создание неформальных объединений молодежи, осуществляющих общественный контроль над действиями правоохранительных органов); «против коррупции в вузах» (изменение отношения молодежи к коррупции в вузах как к нормальному, привычному явлению); «за соблюдение прав призывников»; «волонтерский» (развитие и поддержка волонтерского движения в России). Самый успешный и известный проект – «политический дебаты», которые проводятся в различных клубах Москвы с постоянной периодичностью и собирают до четырехсот человек. Успеху проекта способствуют приглашаемые участники дебатов, такие, как И. Хакамада, Д. Рогозин, Б. Немцов и другие публичные политики.

Общественное движение «Смена» появилось в начале 2005 г. Организация позиционировала и позиционирует себя как «организация людей, кому не все равно». На сайте организации сказано: «Движение “Смена” основано в 2005 г. группой молодых энтузиастов, жителей Москвы. Мы пришли к заключению, что в нашей стране, России, залогом дальнейшего прогрессивного развития должны стать сильные общественные организации». Цели движения «Смена» скорее декларативны, чем конкретны: обеспечение контроля за проведением честных и прозрачных демократических выборов на всех уровнях; защита свободного выбора граждан от возможного злоупотребления властью; перспективное развитие гражданского общества. Однако основным методом работы признается прямое гражданское действие.

Как заявляют члены организации: «Наши цели носят общенациональный характер и затрагивают жизнь всего общества в целом, но мы рассчитываем в первую очередь на молодежь, как на естественно активную общественную среду. Нашим заданием является привлечение молодежи к управлению общественными процессами, преодоление разобщенности и страха перед решением больших задач».

В отличие от других организаций, «Смена» создала собственный уникальный стиль организации. Одной из главных особенностей их деятельности является глубокая работа не только над смысловым наполнением, но и над внешними элементами акций, использование нестандартного креатива и юмора. Это первая в истории России организация, которая на Пушкинскую площадь в одну из своих акций привезла в минусовую температуру живого барана, который символизировал жителя Москвы. Спектр вопросов, выносимых на обсуждение «Сменой», разнообразен: от убийства Анны Политковской (организация стала инициатором кампании «Кто убил?») до проблем районного масштаба, таких, как большое засилье крыс в некоторых районах Москвы или незаконная застройка.

Российское демократическое движение «Мы» возникло в начале 2005 г. изначально под названием «Идущие без Путина», но после появления прокремлевского движения «Наши» название было изменено на «Мы». В конце 2005 г. движение стало симпатизировать партии Ирины Хакамады «Наш выбор», но сотрудничество было прекращено после объявления Хакамады о поддержке Михаила Касьянова на будущих выборах президента. В настоящий момент лидер движения «Мы» совмещает деятельность в организации с постом координатора в Объединенном гражданском фронте Каспарова. В последнее время движение «Мы» практически совсем исчезло с карты молодежной политики в России.

Актив организаций в 2005 г. в Москве составлял: «Пора» – 15 человек, «Оборона» – 150 человек, «Да» – 30 человек, «Смена» – 50 человек, «Мы» – 10 человек; в 2006 г.: «Пора» – 8 человек, «Оборона» – 40 человек, «Да» – 100 человек, «Смена» – 100 человек, «Мы» – 5 человек.

В целом можно заметить, что из пяти организаций три уменьшили количество своих членов (см. рис. 1).

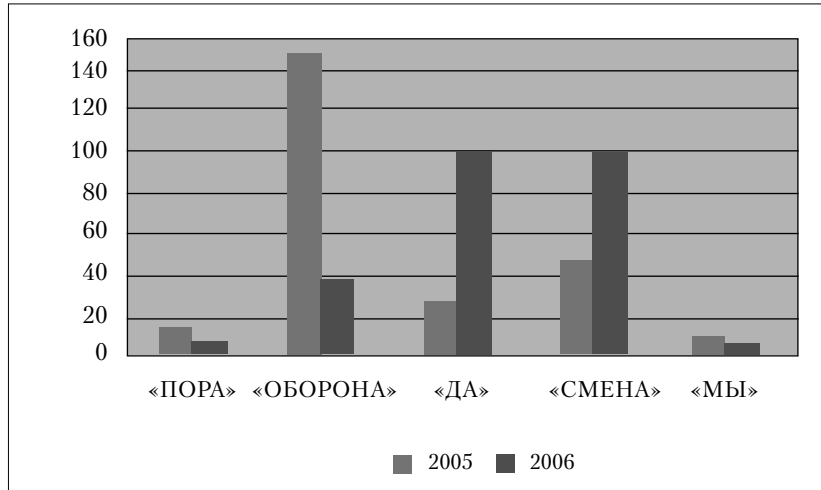


Рис. 1. Количество членов организации

Необходимо отметить, что у организаций «Оборона» и «Да» как в 2005, так и в 2006 г. имеется много перекрестных членов с другими организациями и партиями. В движении «Смена» перекрестных членов очень немного за счет того, что организация обрастала людьми в первую очередь за счет личных знакомств. В ее структуре нет никаких управляющих органов, собрания проводятся по желанию большинства членов организации, где и принимаются все тактические и стратегические решения. «Смена» не работает ни с одной из политических партий и имеет прочные союзнические отношения только с ОГФ (Объединенный гражданский фронт) Каспарова, хотя члены движения параллельно не являются членами ОГФ, в отличие от членов движения «Мы», которые параллельно состоят в двух организациях.

Уменьшение количества членов в организациях «Пора» и «Мы» связано с полной виртуализацией этих организаций. Если в момент своего появления данные организации пытались что-то делать, то впоследствии в связи с полной пассивностью они растеряли даже тех членов, которых приобрели в момент своего создания.

А на уменьшении членов организации «Оборона» отразился раскол внутри организации, при котором все члены движения, которые состояли в московском и других региональных отделениях партии «Яблоко», вышли из него.

Увеличение численности движения «Да» и «Смена» связано с постоянным и очень успешным проведением политических де-

батов, а также постоянной работой среди молодежи, с креативными и творческими акциями.

Способность к мобилизации рядов пока демонстрируют в большей степени такие организации, как «Оборона», «Да» и «Смена» (см. рис. 2).

Самые массовые акции, которые были проведены организациями в 2005 г.: «Пора» – за сохранение отсрочек от армии (15 человек), «Оборона» – первая акция движения марш по Новодевичьему скверу (более 100 человек), «Да» – акция против цензуры в СМИ (25 человек), «Смена» – акция против большого количества крыс в районе Отрадное города Москвы (40 человек), «Мы» – акция возле телецентра Останкино против лжи на телеэкране (8 человек).

Самые массовые акции, которые были проведены организациями в 2006 г.: «Пора» – самостоятельных акций не проводили. «Оборона» – 20 человек (несколько акций), «Да» – акция, посвященная проблеме студенческих общежитий (50 человек), «Смена» – акция против термина «суверенная демократия» (45 человек), «Мы» – 4 человека у здания ФСБ на улице Лубянка.

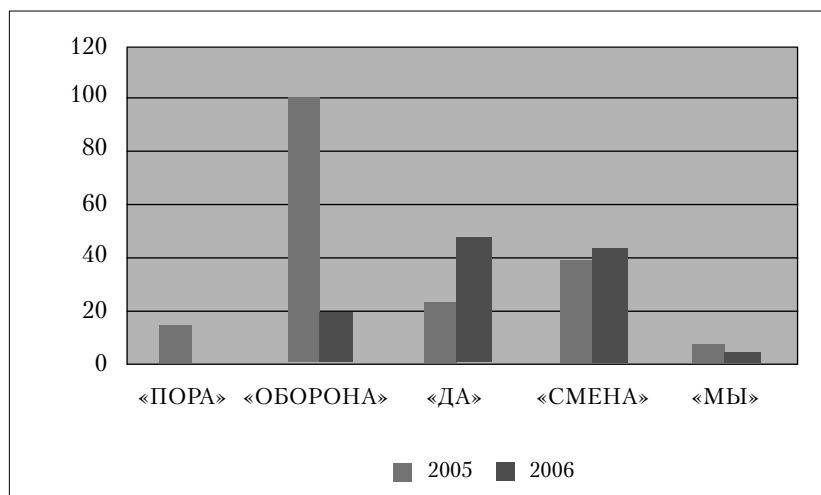


Рис. 2. Максимальное количество участников массовых акций

Организация «Пора» перестала самостоятельно проводить в 2006 г. массовые акции, так как из-за совершенной потери численности организация намного лучше смотрится в коалиционных мероприятиях, хотя на фоне остальных участников все же слабее. То же самое можно сказать и про движение «Мы», хотя некоторые

М.В. Вельмакин

попытки все же делаются, «Мы» стараются компенсировать численность креативными находками, но данному движению стоит перейти к тактике «Поры», что они почти и сделали.

Все вышеперечисленные движения помимо самостоятельных акций часто принимают участия в коалиционных акциях совместно с другими либеральными и левыми организациями и партиями. Это связано с очень слабым мобилизационным ресурсом оппозиции в настоящее время. Только путем совместных – коалиционных – акций оппозиция в настоящее время может собирать большое количество людей на улице. Самостоятельно ни одна партия или движение на это не способны.

Что касается расширения сети региональных отделений, то здесь все молодежные организаций сталкиваются с серьезными проблемами (рис. 3).

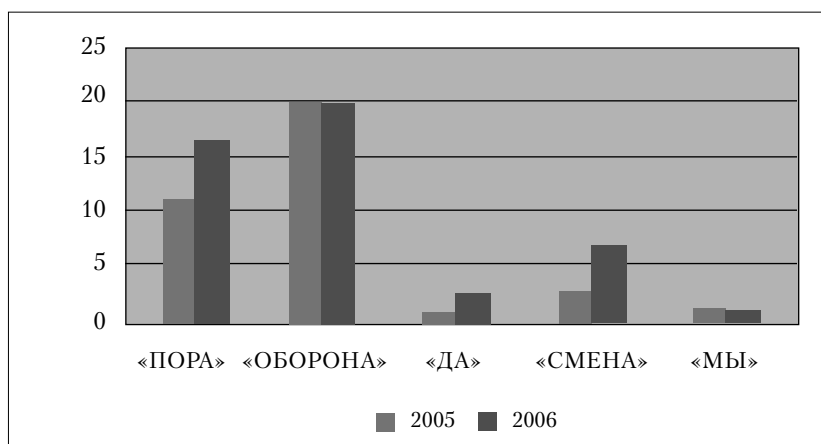


Рис. 3. Количество региональных отделений

Увеличение количества региональных отделений организации «Пора» связано с работой лидеров движения на региональном уровне. Но хотелось бы отметить, что в регионах движение представляют один – максимум два человека, которые в большинстве случаев параллельно являются членами других либеральных или левых организаций и партий.

Региональная сеть «Обороны» целиком состоит из партийных ячеек «Яблока» и СПС, ОГФ и др. Все члены данного движения в регионах параллельно состоят в других партиях и организациях. Формально отделения организации существуют в 20 регионах, но реально действуют не более семи из них.

Увеличение региональных отделений движений «Смена» и «Да» связано с популяризацией этих движений. Хотя, как и все остальные движения, и «Да» и «Смена» имеют пересекающихся членов в своих региональных отделениях с другими партиями и организациями.

Движение «Мы», как в 2005, так и в 2006 г. имело ячейки только в Москве и Санкт-Петербурге. Причиной этого является то, что движение «Идущие без Путина» изначально появилось в Санкт-Петербурге, а только впоследствии в Москве.

В заключение можно сказать, что эволюция движений, точно так же как и деградация, происходит главным образом по причине реакции на деятельность и действия движений, поскольку социальная база всех проанализированных организаций одинакова – это в основном студенчество (65%), молодежь до 25 лет с высшим образованием (15%) и школьники (10%). Если движение работает, постоянно находится в информационном поле, устраивает массовые акции, как следствие происходит рост сторонников и увеличивается интерес со стороны общества. Если бы движение «Пора» не прекращало свою активную деятельность и стремилось бы к развитию, то думаю, в 2006 г. мы увидели бы не бьющуюся в предсмертных конвульсиях организацию, а достаточно развитую и интересную организацию. То же самое можно сказать и про движение «Мы», которому осталось совсем недолго. А почти полный переход лидера движения к работе в Объединенном гражданском фронте Каспарова это лишний раз доказывает.

Если посмотреть на деятельность организации «Оборона», то, наверно, можно сразу отметить, что очень сложно строить непартийную организацию, совмещая деятельность в движении и политической партии. Когда произошел раскол, многие предвещали смерть данной организации, но все же она продолжает существовать. На мой взгляд, это существование продлится до тех пор, пока цели и идеи движения «Оборона» не разойдутся с идеями партии СПС, так как костяк данного движения составляют именно члены этой партии.

Эволюция движений, как показывает исследование, происходит у движений «Да» и «Смена», использующих в своей работе нестандартный и креативный подход. Постоянно предлагают деятельность для своих членов, будь то дебаты, театральные представления на улице. На мой взгляд, эти две организации нашли свою нишу на фоне большого количества партийных, непартийных, общественных и любых других организаций.

М.В. Вельмакин

Есть основания предположить, что даже если все организации доживут до 2008 г., то именно год президентских выборов в России станет очень важным для каждой из вышеперечисленных организаций.

Интернет-ресурсы

1. Сайт российского молодежного движения «Пора» – www.rupora.ru
2. Сайт российского молодежного движения «Оборона» – www.oborona.org
3. Сайт движения демократическая альтернатива («Да») – www.daproject.ru
4. Сайт общественного движения «Смена» – www.smena.info
5. Сайт демократического движения «Мы» – www.wefree.ru

И.А. Гамбашидзе

ОСОБЕННОСТИ ВЫБОРОВ В ПРЕДСТАВИТЕЛЬНЫЕ ОРГАНЫ ВЛАСТИ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ В 2005 г.

Выборы в местные органы власти по сравнению с федеральными выборами не пользовались вниманием со стороны исследователей. Объясняется это целым рядом обстоятельств. Во-первых, традиционен интерес исследователей к так называемой «большой политике», которая вершится в Центре.

Во-вторых, слабостью местной власти, которую и население долгое время не воспринимало в качестве дееспособной, что, кстати, предопределило самую низкую явку избирателей именно на выборах местного уровня. Попытки построить эффективное местное самоуправление не завершились в России и по сей день: после принятия нового 131 закона «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» в 2003 г. на повестку дня встала очередная реформа МСУ, которая началась в 2004 г. и должна быть завершена к 2009 г.

В результате разработанной специально созданной комиссией под руководством Д. Козака и проводимой с 2004 г. реформы органов власти, обсужденной на разных уровнях, создается двухуровневая система МСУ, сокращается общее количество муниципальных образований, формируется жесткий закрытый перечень вопросов местного значения для каждого вида муниципальных образований, который является обязательным к исполнению, сокращается численность депутатского корпуса представительного органа МСУ; каждый вид муниципального образования получает список закрепленных обязанностей, которые будут финансироваться самостоятельно. Полномочия, делегированные федерацией или регионом, должны финансироваться в обязательном порядке из субвенций.

Наиболее значимым моментом с точки зрения формирования гражданского общества в России является становление партийной системы на региональном и местном уровне. Как бы ни критиковали партии, пока они остаются наиболее эффективным

И.А. Гамбашидзе

институтом, обеспечивающим смену власти, властных элит и защиты политических и гражданских прав. Поэтому анализ их деятельности остается актуальнейшей задачей в рамках политических исследований.

Отдельный интерес представляет деятельность партий на местном уровне, так как реальность (а не фиктивность) институтов гражданского общества проявляется именно на местах, в ежедневной повседневной работе по защите интересов граждан. Помимо этого, как справедливо заметил А. Кынев, отношение населения к местным выборам может служить лучшей иллюстрацией состояния взаимоотношений власти и общества, отражать реальную степень развитости социальных сетей на той или иной территории. Оно в не меньшей степени, чем «идеологические» голосования на федеральных выборах, характеризует реальное состояние массового сознания, особенности политической культуры, реальную легитимность институтов управления¹.

Изменения в избирательном законодательстве 2003 г., с одной стороны, направлены на повышение роли партий в политическом процессе, так как предусматривают избрание по партийным спискам не Государственной думы, но и региональных, и муниципальных представительных органов. С другой стороны, положения и федерального закона «О выборах», и многих региональных законов, принятых после федерального, ограничивают роль малочисленных партий в избирательном процессе, так как устанавливается высокий проходной барьер для партий, участвующих в выборах. Барьер для федерального списка партии в 2007 г. будет 7%, а в ряде регионов барьер был поднят от 8 до 10% (Москва, Санкт-Петербург). В Калмыкии барьер составил 10%, в Вологодской области – 8%, в Татарстане, Алтайском крае и Волгоградской области – 7%, в остальных регионах, где в последнее время прошли выборы, – 5%. Поэтому «Яблоко» в Волгоградской области и СПС в Вологодской, набрав свыше 5%, не прошли через установленный в этих регионах высокий заградительный барьер.

Кроме этого, регистрация партии становится возможной только при наличии региональных отделений в не менее чем половине субъектов федерации. При этом механизм создания этих региональных отделений предусматривает создание партий не путем постепенного аккумуляирования местных инициатив (т. е. снизу вверх), а путем фактического найма региональных структур федеральными органами партии (т. е. сверху вниз). А общая численность партии по истечении 6 месяцев после регистрации должна быть не менее 50 тысяч; численность членов в одном от-

делении должна составлять с 1 января 2006 г. не менее 500 человек. Если партия не укладывается в 6-месячный срок, она считается не созданной. Все это неизбежно будет активизировать работу партий на местном и региональном уровне, по крайней мере административную.

Во-вторых, переход на выборах депутатов Государственной думы РФ к полностью пропорциональной избирательной системе стал толчком для попыток перенести эту практику и на выборы более низкого уровня. В первую очередь был принят закон о проведении только по партийным спискам выборов Законодательного собрания Санкт-Петербурга, в Волгоградской области (в городе Волжский). Многие другие субъекты федерации перешли на смешанную избирательную систему. И хотя говорить о полном переходе на пропорциональную систему формирования всех региональных парламентов пока рано, эта тема обсуждается в информационном пространстве.

Понятно, что такое законодательство играет на руку прежде всего крупным партиям, лидерам избирательного процесса и уже имеющим своих депутатов в законодательных органах власти страны.

Между тем региональные власти и сегодня не торопятся переходить на новую систему МСУ. Уже продлен срок переходного периода до 2008 г. Очевидно, что развитие и федерализма, и МСУ нельзя рассматривать вне контекста общего демократического процесса в стране.

Интересно, что новые изменения в федеративном устройстве (связанные с практикой утверждения губернаторов по представлению президента) вызвали инициативы со стороны некоторых губернаторов перейти к практике назначения глав муниципальных образований.

Изменения в федеральном законодательстве о выборах, о партиях, призванные сформировать партийную систему в регионах, отражаются и на местном уровне власти. *Переход регионов и местных самоуправлений на выборы и по партийным спискам чреват рядом опасностей.*

1. Политика в России, и особенно на местном уровне, персонафицирована, а отношение к партиям остается, мягко говоря, не самым лучшим. Из всех институтов власти партии имеют самый низкий рейтинг доверия. Не случайно до принятия нового закона о выборах многие кандидаты-одномандатники предпочитали не афишировать своей партийной принадлежности и позиционировать себя в качестве независимых кандидатов. Более того, практика прошлых выборов показала, что в ряде одноман-

И.А. Гамбашидзе

датных округов даже сторонники определенной партии часто голосуют за представителя иных партий или «беспартийных-независимых».

2. Негативное и скептическое отношение к партиям, номенклатурное верхушечное партстроительство, слабость партий как институтов гражданского общества не позволяют оценивать партии как реальных субъектов политического процесса. В случае полного перехода на пропорциональную систему можно прогнозировать дальнейший рост абсентеизма, потерю интереса к выборам.

3. Отечественная политическая практика зачастую дискредитирует саму идею выборов, и идею политического представительства. Главы исполнительной власти регионов гласно и негласно влияют на ход избирательного процесса, обеспечивая приход в местные органы власти своих сторонников. Подобные вещи приводят к затяжным конфликтам, парализуя работу городской legislatures в случае, когда появляется так называемое «устойчивое большинство», сформированное нынешней «партией власти»².

Результаты первых муниципальных выборов, прошедших уже в соответствии с новым законодательством, позволяют сделать некоторые выводы о адаптивности новых механизмов.

В выборах местного уровня приняли участие чуть более 35% избирателей, что подтверждает давно проявившиеся тенденции: явка на выборы тем меньше, чем ниже избираемый уровень власти, явка на местных выборах выше в сельской местности, чем в городах. Наименьшую электоральную активность продемонстрировали жители Сахалинской области (22,65%). Там же был зафиксирован и самый высокий уровень протестного голосования, который составил 21,23%. Среднее количество избирателей, проголосовавших против всех, составило по 6 регионам 15%. Эти цифры вполне сопоставимы с результатами выборов в предыдущие годы.

Главный итог выборов 2004–2005 гг. – укрепление позиций «Единой России» в региональных и муниципальных законодательных собраниях.

Так, на выборах в 2005 г. «Единая Россия» до 80% набрала в Татарстане, Саратовской области. Эти выборы проходили по старой избирательной модели, т. е. по одномандатным округам, но выдвигались кандидаты и от партий. При этом в Татарстане в 83% округов выборы проводились на безальтернативной основе (выборы проходили 16.10.2005 г.); в 25 округах единственный кандидат не набрал нужные для избрания 50% голосов плюс

Особенности выборов в представительные органы власти...

один голос, а в 56 округах победил кандидат «против всех». Это, конечно, сеет сомнения в честности и справедливости проведенных выборов, так как обществу дали возможность убедиться, что режим наибольшего благоприятствования создается только для одной партии – «партии власти», что и объясняет неправдоподобно высокий процент в ряде регионов, полученный «Единой Россией».

Порядка 30% «Единая Россия» набрала в Красноярском крае (апрель 2005 г.) и Тульской области (октябрь 2005 г.) (см. табл. 1).

Таблица 1

Выборы представительных органов власти МСУ в 2005 г.
(по пропорциональной системе)

	Красно- ярский край	Волго- градская область	Ниже- городская область	Тульская область	Сахалин- ская область	Томская область
Единая Россия	22,69	27,27	31,07	28,44	28,73	17,85
КПРФ	14,91	19,98	11,07	16,76	10,90	9,95
Российская партия пенсионеров		1,1	15,02	7,75	16,29	19,42
Родина		12,54	6,77	13,76		1,98
ЛДПР	6,88	10,67	5,47	4,61	2,51	7,77
СПС	2,00	0,43	4,71	1,17		4,29
Яблоко	4,09	0,43				4,29
Российская партия жизни		1,26	1,67	0,87	2,71	0,94
Аграрная партия	0,91	10,32		3,94		
Общественные движения, блоки	12,84	2,25	1,75	0,41		9,79

Стабильным и предсказуемым остается результат КПРФ, традиционно имеющей сильные партийные организации на местах. Коммунисты в разных регионах консолидировали голоса 9–20% избирателей. «Родина» на волне успешной изби-

И.А. Гамбашидзе

рательной кампании 2003 г. добилась неплохих результатов в районе 8–12%, что, впрочем, спровоцировало местные власти инициировать снятие списка «Родины» в некоторых регионах.

Думается, что именно «Родина» оттянула часть электората у ЛДПР, которая утратила свои позиции в Тульской, Нижегородской, Сахалинской областях, сыграв на националистических и великодержавных идеях.

Что касается «Яблока» и СПС, то они в большинстве регионов не прошли в городские и районные представительные органы, в том числе и потому, что по одномандатным округам и не выдвигались, а списки выставляли тоже не во всех муниципальных образованиях. Главным образом эти партии заявляли о себе в областных городах.

Неожиданностью избирательных кампаний 2004–2005 гг. стали успехи некоторых партий, ранее числившихся в аутсайдерах. Речь идет о в первую очередь о Российской партии пенсионеров, которая смогла получить 15% в Нижегородской, 7,75% в Тульской областях. Однако ее успехи вызвали недовольство в первую очередь партии власти, что послужило причиной развязывания кампании против руководства РПП, за чем последовало переизбрание руководящих органов партии. Как свидетельствуют источники, к этой акции приложили руку определенные круги из Администрации Президента, поддерживающие единокороссов.

Кроме партий, в выборах местного уровня участвовали разнообразные общественные объединения, блоки, создаваемые специально под выборы, такие, как «Единый край», «Красноярский молодежный союз», «Мой город» (в Красноярской области), «Волжский союз налогоплательщиков», «Общее дело Волжского» (Волгоградская область), «Нижегородское ополчение» (в Нижегородской области) и т. д. С точки зрения развития гражданского общества – это неплохой показатель, тем более что в отдельные местные законодательные собрания представители этих движений смогли провести по крайней мере по 1–2 депутата.

Выборы в региональные и муниципальные органы власти последних двух лет дали нам массу примеров, демонстрирующих не всегда адекватную и законную реакцию действующей администрации на появления реальных конкурентов. Например, отказ регистрировать список Российской партии пенсионеров в ряде регионов.

Ситуация осложняется и проблемами в законодательной ветви на местном уровне, так как многие муниципальные об-

разования не всегда могут сформировать законодательную палату. В одних субъектах федерации – из-за низкой явки или в связи с победой кандидата «против всех». Здесь в анналы войдут выборы в Магаданскую городскую думу, которые начались в мае 2005, а очередные довыборы состоялись 12 марта 2006 г. В других субъектах федерации – из-за отсутствия кандидатов как таковых. С трудом в этом смысле проходили выборы в Карелии, в Тверской, Омской, Кемеровской, Ульяновской и других областях. Может быть, поэтому так эффективно на выборах в Белгородскую думу победила ведущая Муз-ТВ. Чтобы выборы не были сорваны из-за недостатка кандидатов или неявки избирателей, региональные власти даже приняли поправки в местное избирательное законодательство, согласно которым порог явки избирателей снижен с 25% до 20% и разрешено проводить выборы, если на одно депутатское место претендует лишь один кандидат. В этом случае он будет считаться избранным, если наберет больше 50% голосов от числа принявших участие в выборах. То есть если выиграет у кандидата «против всех».

Политический процесс в регионах развивается таким образом, что скорее мешает формировать действительно дееспособные местные парламенты. Выборы настолько определяются исполнительной властью региона, что «административный ресурс» сегодня оценивается в отечественной литературе не как девиантный случай, а как норма. В обществе крепнет убеждение, что любой участник предвыборной гонки может быть снят с дистанции, публично, в том числе в прессе обсуждаются «допустимые проценты для той или иной партии».

Главы исполнительной власти регионов стараются провести своих сторонников в законодательные палаты, что часто парализует их работу. Такая ситуация сложилась в Самарской городской думе, где на протяжении нескольких месяцев в результате затянувшегося конфликта между сторонниками и противниками мэра вообще не проводились заседания Думы.

Формирование парламентского большинства в регионах и на местах в лице «известной партии» такими методами сводит на нет все усилия по формированию действенных институтов гражданского общества. От недолго просуществовавшего идеологического и организационно-партийного плюрализма мы приходим к моноцентричной модели с лидирующей ролью «партии власти». Подобная декоративность политических процессов не может не сказаться на формировании гражданского общества, на уровне доверия населения к органам власти.

И.А. Гамбашидзе

Примечания

- ¹ *Кынев А.* Выборы и состояние гражданского общества в регионах России // Новое время. 2005. 17 окт. // <http://www.indem.ru/idd2000/anal/Kinev/VibGO.htm>
- ² См. подробнее: *Великая Н.М.* МСУ в контексте развития федерализма и демократии // Местное самоуправление в России. История, теория, современные проблемы. Материалы науч.-практ. конф. 20 янв. 2006 г. М.: РГГУ, 2006.

Социология массовой культуры и коммуникаций

А.А. Вишняков

ОПЫТ ТИПОЛОГИЗАЦИИ ТЕЛЕВИЗИОННОЙ АУДИТОРИИ

В настоящее время исследования телевизионной аудитории являют собой уникальный пример использования прикладной социологии в решении значимых общественных проблем. По существу, функционирование целой отрасли рекламной индустрии основано на данных одной социологической компании – TNS Gallup Media, признанной всеми участниками рынка в качестве единственного арбитра в борьбе телевизионных каналов за зрительскую аудиторию.

О методике исследования

Что представляет собой панель TNS Gallup Media сегодня? Во-первых, это общероссийская выборка из 6000 человек, репрезентирующая городское население страны (крупные и средние города – свыше 100 тыс. чел.). Во-вторых, это 27 крупнейших городов России, в каждом из которых проводится исследование местной телевизионной аудитории. При этом размер выборки колеблется от 200 до 600 человек, в зависимости от размера города и значимости его рекламного рынка.

Суть проводимого исследования – непрерывное отслеживание аудитории при помощи установленных в квартирах респондентов приборов (пил-метров), которые способны определить, на какой канал настроен телевизор в текущий момент и кто из членов семьи находится у экрана. Эти данные передаются в единый центр, где информация об аудитории совмещается с результатами эфирного мониторинга. То есть для каждой минуты вещания канала А отмечается, что в эфире была программа В, которую видела аудитория С. Заказчикам эта информация поставляется в виде базы данных Palomars, работающей с набором гибких запросов, создаваемых самими пользователями.

Обратим внимание на потребителей телевизионного продукта – на зрительскую аудиторию. Насколько схожи и как отличаются зрители основных эфирных каналов, показывает исследование профиля телевизионной аудитории, проведенное автором на основании баз данных TNS Gallup Media.

В качестве периода исследования выбран интервал с 1 августа 2005 г. по 31 июля 2006 г. – для описания текущей структуры зрительской аудитории; а также интервал с 1 августа 2002 г. по 31 июля 2003 г. – для сравнения произошедших изменений аудитории. То, что оба периода равняются календарному году, не случайно: только так можно исключить влияние сезонных колебаний телесмотрения.

Для анализа совокупную аудиторию разделим на отдельные группы по социодемографическим параметрам и сравним относительные веса (в процентах) каждой группы для разных каналов и телевидения в целом.

В нашем исследовании использованы два показателя: время, проведенное за просмотром программ данного канала (среднесуточные значения), процент аудитории канала, приходящийся на данную социальную группу.

Очевидно, что в идеальных условиях, когда социальные группы имеют равный вес, эти показатели находятся в прямой зависимости, а коэффициент корреляции между ними стремится к единице. Тем не менее, с точки зрения разделения аудитории на группы со схожими параметрами телесмотрения, необходимость выделять социальные группы с равными весами таит в себе угрозу нивелировать различия между ними, а использование только одного показателя из двух может дать некорректный результат. Так, максимальное и минимальное время просмотра (т. е. предельные значения этого показателя) теоретически должно оказаться у количественно небольшой группы зрителей. А доля в аудитории канала очень сильно зависит от доли этой группы в общей структуре населения. Одновременное использование двух показателей дает более полную и достоверную картину.

В целом проводимые сегодня в нашей стране социологические исследования телевизионной аудитории можно разделить на две группы:

1. Панельные (количественные), проводимые для всего телевизионного рынка компанией TNS Gallup Media.

2. Качественные, проводимые под конкретный заказ отдельными участниками рынка (например, Видео Интернешнл). Их роль – скорее дополнять результаты панельных исследований, дать основу для более глубокого анализа происходящих событий.

По аналогии с ситуацией, сложившейся на рынке отечественных исследований телевизионной аудитории, в этой статье приводятся результаты исследований и того, и другого типа.

Социально-демографические характеристики телеаудитории

Возраст. Это первый параметр, по которому будет проводиться деление зрительской аудитории на группы. Несомненно, что возраст весьма значимый фактор, влияющий на поведение, уклад жизни, предпочтения и вкусы человека, в том числе и на выбор любимых телевизионных каналов. Для анализа выделено 7 возрастных групп:

1. От 4 до 9 лет – дошкольники, младший школьный возраст;
2. От 10 до 15 лет – средний школьный возраст;
3. От 16 до 24 лет – молодежь;
4. От 25 до 39 лет – взрослые;
5. От 40 до 54 лет – средний возраст;
6. От 55 до 64 лет – пенсионеры и почти пенсионеры;
7. Старше 65 лет – старший возраст.

Примечательно, что для любого из российских каналов можно выделить ядро – три смежные возрастные группы, на которые приходится от 68% до 80% аудитории. При этом «центральным» выступает средний возраст (40–54 лет) – на всех каналах, кроме MTV, эта группа присутствует в ядре аудитории, а по телевидению в целом люди в возрасте 40–54 лет составляют 28,3% аудитории.

С точки зрения затраченного на просмотр телевизионных программ времени можно отметить следующую зависимость: младшие возрастные группы относятся к малосмотрящей аудитории, люди старшего возраста, наоборот, смотрят телевизор очень много. В группах «25–39 лет» и «40–54» происходит стремительный рост; максимум наблюдается у людей старше 55 лет.

По сравнению с 2002–2003 гг. в объеме времени, потраченного на просмотр телевизионных программ, произошли заметные изменения. Молодежь стала смотреть телевизор еще меньше, старшее поколение еще больше, средние возрастные группы остались практически без изменений.

Пол. Российское телевидение становится все более «женским». По сравнению с ситуацией трехлетней давности доля мужчин-телезрителей заметно сократилась: с 44,5% до 41,9%; на данный момент доля женщин выше на 16,2 процентных пункта. Только четыре канала (7ТВ, Euronews, Rambler и Спорт) ориен-

тируются на мужскую аудиторию, при этом их совокупная доля составляет всего лишь 4,2%! Соответственно, на «женские» каналы приходятся остальные 95,8% аудитории.

За три года, отделяющие один анализируемый период от другого:

- появился один канал, ориентированный исключительно на женщин (Домашний);
- ТВЦ заявил о приоритете интересов женской аудитории при построении программной сетки;
- ТВ-3 и Рен-ТВ отказались от ранее декларируемой ориентации на мужскую аудиторию и заявили о переходе к семейному формату вещания;
- более чем на 5 процентных пунктов сократилась мужская аудитория на СТС, ТНТ и Муз-ТВ;
- среднее время просмотра телевизионных программ у женщин выросло с 190,6 мин. в день до 214,2 мин. (или на 12,3%) и почти не изменилось у мужчин – 175,7 мин. в 2002–2003 гг., 176,8 мин. в 2005–2006 гг.

С уверенностью можно утверждать, что все перечисленные изменения являются частью общего процесса трансформации, происходящего на российском телевидении. Каналы в большей степени заинтересованы в женской аудитории как в зрителе, привлекающем рекламодателей. На телевидении действительно немного «мужских» брендов, большинство рекламных сообщений направлено на женщин. В качестве доказательства можно привести список рекламодателей канала «Спорт» – единственной крупной станции, в аудитории которой с большим перевесом преобладают мужчины. Канал явно испытывает недостаток в рекламодателях.

Выходя за рамки телевизионной аудитории, можно отметить, что заинтересованность рекламодателей в женской аудитории отражает более значительные изменения, происходящие в обществе: увеличение покупательной способности женщин и их большую вовлеченность в принятие решений по покупке товаров семейного использования.

Количество членов семьи. Стоит отметить, что чем больше семья, тем меньше времени люди проводят у телевизора. При этом одинокие тратят на просмотр телевизионных программ рекордное количество времени – более 5 часов в день (2005–2006 гг.).

Разница показателей между малосмотрящими и многосмотрящими – два раза, что не имеет аналогов для социальных групп, распределенных по другим параметрам. Очевидно, что размер семьи – один из основополагающих факторов, влияющих на активность телезрителя.

Наличие детей и их возраст. Поведение аудитории повторяет тенденцию, отмеченную при анализе групп по количеству членов семьи, – больше всего времени у телевизора проводят люди бездетные либо имеющие взрослых детей (в исследовании возраст детей ограничен 16 годами). Можно предположить, что наличие детей накладывает на родителей дополнительные обязанности и свободного времени становится меньше.

Сравнивая зависимость между возрастом детей и временем, проведенным у телевизора, необходимо отметить заметное отличие групп, имеющих детей до года и от года до двух лет от всех остальных: именно для этой аудитории достигаются максимальные значения.

Социально-экономические характеристики телеаудитории

Уровень дохода. По сравнению с данными трехлетней давности, в 2005–2006 гг. уменьшилась доля малообеспеченных людей, выбиравших для характеристики своего материального положения ответы «нам не хватает денег даже на еду» и «хватает на еду, но покупать одежду мы не можем». В сумме на эти два варианта приходилось 32,6% аудитории в 2002–2003 гг. и 26,3% в 2005–2006 гг. Также заметно сократилась доля зрителей, затруднившихся определить свой достаток, – можно предположить, что чаще всего отказывались отвечать на этот вопрос люди с невысоким достатком, не желающие признаваться в этом интервьюеру.

Соответственно, в 2005–2006 гг. заметно выросла доля аудитории, которую можно отнести к среднему классу (ответы «хватает на еду и одежду, но мы не можем покупать дорогие вещи» и «можем покупать дорогие вещи, но не можем покупать все, что захотим») – с 59,2% до 70,4%. Количество людей, не ограниченных в средствах, не изменилось.

Учитывая, что в группы с низким уровнем дохода и в первом, и во втором периоде смотрят телевизор значительно больше, чем все остальное население, рост доли среднего класса в телевизионной аудитории можно связать только с количественным увеличением таких зрителей. То есть судя по изменениям структуры аудитории, средний класс в России действительно растет.

Обратную зависимость между уровнем дохода и временем, проводимым за просмотром телевизора, хочется отметить особо. Телевидение, по-существу, – единственное развлечение для малоимущих слоев населения: по мере роста дохода люди проводят у

экрана все меньше времени. Тем не менее, с точки зрения продажи своего рекламного времени, телевизионные каналы заинтересованы не просто в увеличении числа зрителей, но в увеличении обеспеченной части аудитории. Поэтому с ростом благосостояния населения конкурентная борьба за зрителя усиливается и переходит на качественно иной уровень: нужно не просто предложить аудитории более интересную программу или фильм, чем на других каналах. Важно, чтобы при многих вариантах проведения досуга человек выбрал именно телевидение и именно эту станцию.

Сетевые каналы (прежде всего СТС и ТНТ) одними из первых оценили угрозу потери обеспеченного зрителя и активно включились в борьбу. За основу были приняты новые принципы построения программной сетки:

1. Передачи должны быть интересны нужной аудитории. Для этого проводится достаточно большой объем работ с фокус-группами (при создании собственных программ и сериалов). Очень распространена покупка лицензий на проекты, с успехом прошедшие за рубежом.

2. Программная сетка не статична, находится в постоянной динамике. Если передача или сериал не набирает нужный объем аудитории, каналы уже после первых пилотных выходов могут снять проект с эфира либо перенести на другое время или день.

Помимо этого, все большее число телевизионных станций используют для привлечения новых зрителей рекламу в других средствах массовой информации – в прессе, на радио, на городских щитах и плакатах.

Образование. Распределение аудитории по уровню образования в целом схоже с распределением по возрастным группам, т. е. молодежные Муз-ТВ, MTV, ТНТ имеют наибольшую долю зрителей с начальным образованием, а Euronews, Культура, Спорт, ТВЦ, привлекающие старшие возрастные группы, – лидеры по доле аудитории с высшим образованием.

Особое внимание стоит обратить на тот факт, что по сравнению с данными 2002–2003 гг. наибольшее увеличение временем телесмотра наблюдается у группы с высшим образованием. В абсолютных цифрах максимальный прирост этой группы обеспечили СТС, Россия, Спорт, ТНТ, Домашний, Культура – каналы с очень разными концепциями и форматом вещания. Этот список включает в себя практически весь жанровый спектр российского телевидения, поэтому можно утверждать, что рост телесмотра в данной социальной группе не был связан с успехом отдельного телевизионного проекта, а был основан на общем подъеме интереса к телевидению.

Род занятий. Самые активные зрители вновь оказываются среди малозанятых социальных групп – пенсионеров, безработных и домохозяек. Учащаяся молодежь смотрит телевизор меньше всех остальных.

Подводя итоги, социальный портрет наиболее преданного зрителя российского телевидения можно охарактеризовать следующим образом: это женщина, предпенсионного или пенсионного возраста, с доходом ниже среднего, неработающая и не стесненная необходимостью заботиться о других членах своей семьи.

Итак, как видно из приведенных данных, современный телезритель проводит у экрана значимую часть своей жизни, и сам процесс телесмотрения приобрел характер привычки. Почти каждый второй респондент на вопрос: «Зачем Вы смотрите телевизор?» – отвечал, что это просто «привычное времяпрепровождение дома». И, конечно, у каждого человека в отношении телевизора есть определенный набор «привычек», своего рода шаблонов, которые в значительной степени детерминируют его поведение как телезрителя: когда включать телевизор, как и что смотреть и т. п.

Полученные результаты панельного изучения аудитории телевидения играют решающую роль в регулировании цен на рекламном рынке. Данные об аудитории служат обоснованием ценовой политики и расчетов между телевизионными каналами и рекламными агентствами (т. е. рекламодателями). Стоит отказаться от этих данных или хотя бы поставить их под сомнение, и рекламный рынок обратится в стихийное, хаотическое состояние, что значительно усложнит нормальную работу всей системы СМИ. Чем сильнее стремление к упорядоченности взаимоотношений на рекламном рынке, тем выше на нем значение результатов исследований и измерений аудитории.

Сложившиеся взаимоотношения между компанией-исследователем и участниками рекламного рынка прошли проверку на прочность в 2004 г. При проведении тендера за право быть официальным поставщиком данных о телевизионной аудитории России группа крупнейших каналов выступала за смену существующей компании-измерителя (TNS Gallup Media) и активно лоббировала другого претендента – AGB Television. Однако даже после его формальной победы участники рекламного рынка в основной своей массе отказались признавать такой результат. Весьма вероятным исходом в подобной ситуации был бы период, в течение которого в России сосуществовали бы два альтернативных источника данных о телевизионной аудитории. Несомненно, что это время было бы отмечено массой споров и кон-

А.А. Вишняков

фликтов, связанных с неизбежным различием показателей телевизионного канала, программы, рекламного ролика у TNS Gallup Media и AGB Television – погрешности сопутствуют любым количественным исследованиям.

Тем не менее стремление к самоорганизации рынка оказалось сильнее разногласий внутри индустрии, и номинальный победитель – AGB Television – был вынужден отказаться от планов по проведению собственных исследований, а TNS Gallup Media продолжила измерения.

Особо хочется отметить, что в результате этого конфликта больше всех выиграли заказчики данных – телевизионные каналы, рекламные агентства и рекламодатели. В процессе конкурентной борьбы TNS Gallup Media заметно расширила географию региональных исследований, сократила срок предоставления данных, более открытым стал аудит панели (проводимый совместно с Фондом общественного мнения).

Как уже отмечалось ранее, существующая система измерения есть компромисс, устроивший всех участников рынка. Однако насколько точно результаты таких исследований отражают реальную картину вкусов и предпочтений аудитории?

С одной стороны, для заявленной генеральной совокупности (население в городах 100 000+) надежность данных подтверждена и независимым аудитом, и, косвенно, признанием рекламного и телевизионного сообщества. С другой – размер этой генеральной совокупности составляет всего лишь 65 млн человек, т. е. порядка 45% от населения России. Соответственно, оставшиеся 55%, проживающие в небольших городах и сельской местности, не учитываются в расчете аудитории каналов. По существу, они исключены и из опосредованного процесса влияния на программные сетки, так как редакции каналов при планировании используют данные TNS Gallup Media. Успех или провал каждого телепроекта также оценивается по аудитории, составляющей лишь 45% населения.

Может ли телевидение как социальный институт функционировать без учета мнения более половины своих зрителей? Вероятнее всего, с большим трудом. Однако вряд ли в ближайшие годы стоит рассчитывать на расширение панели до 100% населения – в жителях малых городов и сел пока не очень заинтересованы рекламодатели.

Для большинства телевизионных каналов подобные изменения означали бы неизбежные корректировки их медиапоказателей. Реально техническое проникновение в небольшие населенные пункты есть только у национальных станций (Первого кана-

Опыт типологизации телевизионной аудитории

ла, России и НТВ), и при расширении генеральной совокупности до всего населения страны их доли, вероятнее всего, вырастут, сетевые каналы, в свою очередь, потеряют в весе. Отметим, что сопоставимое потрясение рекламный рынок испытал при переходе от дневниковых исследований к панели пипл-метров в 1999 г., когда падение показателей крупнейших каналов составило от полутора до двух раз. Что, конечно же, привело к перераспределению рекламных бюджетов.

Поэтому, учитывая незаинтересованность рекламодателей и двойственное отношение телевизионных каналов, расширение панели TNS Gallup Media представляется проектом отдаленного будущего. Тем не менее существующие исследования, а также накопленные за 1999–2006 гг. данные представляют собой весьма полезный опыт социологического изучения телевизионной аудитории.



М.Г. Снежинская

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В РАЗВИТИИ
МАССОВОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ
НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Вопросы изучения массовой музыкальной культуры, ее особенностей, тенденций и функционирования в последнее время все больше приобретают не только практический, но и научный интерес. Музыка является мощным фактором воздействия на массовое сознание. Массовая культура – одна из наиболее значимых форм функционирования современной музыкальной культуры. Это «специфический способ освоения действительности и адаптации к ней, проявляющийся в условиях индустриального развитого “массового общества”, это явление, характеризующее специфику производства и распространения культурных ценностей в современном обществе» [1]. Появление новых тенденций в производстве музыкальной продукции на мировом рынке формирует тенденции «универсализации феномена массовой музыкальной культуры. Возникнув в русле бытовых жанров прикладного значения, массовые жанры трансформировались в универсальный феномен, по-разному проявляющийся: в различных странах в зависимости от культурных традиций, социальной структуры и господствующей формы властных отношений» [2].

Всевозможные виды, формы и жанры музыкальной культуры, как существующие, так и абсолютно новые, сегодня ежедневно получают в свое распоряжение новые технические и технологические возможности, которые позволяют музыке легко преодолевать реальные и виртуальные границы, что, в свою очередь, является одной из характерных черт глобализации современного культурного пространства. «Глобализация привела к коренным изменениям в системе взаимоотношений между народной, элитарной и массовой культурой; она понизила статус не только первых двух, но и культуры как таковой, которая сегодня воспринимается отнюдь не как конечная цель человеческого рода (И. Кант, М. Вебер, Г. Зиммель, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и др.),

а как средство, способствующее достижению жизненного успеха и материального благополучия. Одновременно она возвеличила массовую культуру, превратив ее в ведущий элемент системы культуры постиндустриального общества» [3].

Музыка – ее производство, распределение, регулирование и распространение по каналам массовой коммуникации – является важной составляющей современного информационного общества. А музыкальная индустрия является ключевым финансовым активом в странах с развитой экономикой. Сегодня три из четырех крупнейших мировых музыкальных корпораций являются европейскими или частично находятся в собственности европейских компаний. Такие компании, как «Bertelsmann Music Group (Германия)/Sony (Япония) (Bertelsmann) и EMI (Великобритания), совместно с Vivendi Universal (прежде Polygram/MCA) (Франция) и Warner Music (Канада), продают около 75 процентов записей мирового музыкального рынка, стоимость которого в 2003 году составила около сорока миллиардов евро» [4]. Однако в действительности только 60% записей было продано европейскими исполнителями. Это означает, что местные слушатели предпочитают так называемую «местную» музыкальную продукцию, несмотря на глобализацию музыкальной индустрии. «В Греции, Великобритании, Франции и Италии, согласно отчетам, большинство проданных копий было записано местными исполнителями. В скандинавских странах приблизительно 30 процентов всех закупок музыки принадлежит местным исполнителям. В Австрии и Бельгии пропорция падает приблизительно к 15 процентам. Но в общем между 1991 и 1998 гг. глобальная доля на рынке музыки, достигнутая европейскими исполнителями, повысилась от 34 до 42 процентов» [5]. В России сохраняется такая же тенденция: отечественную эстрадную музыку предпочитают 54% опрошенных, зарубежную эстраду предпочитают всего лишь 24% (ВЦИОМ, 2005) [7].

С появлением средств массовой коммуникации и Интернета музыкальные произведения получили возможность находить своего слушателя, зрителя, причем одновременно и в самые короткие промежутки времени.

Современная музыкальная индустрия подчиняется всем законам любой другой крупной индустрии, в ней заняты авторы, исполнители, продюсеры; производители как музыкальной продукции, так и технических средств; организаторы концертов, шоу; режиссеры, постановщики, финансисты, теоретики и критики музыкального искусства, журналисты, ведущие музыкальных радио- и телепрограмм, посредники и многие другие. Музы-

кальная индустрия не только ориентируется на спрос, но и формирует его исходя из необходимости обеспечения развития самой индустрии и получения максимальной прибыли.

Музыкальную индустрию, как и индустрию развлечений, экономисты рассматривают как одну из самых перспективных отраслей современной экономики. Люди жаждут развлечений (одна из функций музыки – развлекать) по множеству причин: желание уйти от стрессов современной жизни, найти новые образы, «кумиров» для подражания, веры, укрыться от разрушительной и пугающей реальности.

Музыкальный бизнес – значимая часть мировой экономики. «В книге “Музыкальный бизнес” (“This Business of Music”, 2000) сообщается, что доходы с розничных продаж аудиозаписей в США в 1997 году составили 12,24 млн долларов, что составляет примерно треть от мировых продаж аудиозаписей в 38 млн долларов. В 1998 году Ассоциация звукозаписывающей индустрии Америки сообщила, что явные фавориты большинства потребителей – записи в стилях рок, кантри и ритм-энд-блюз» [8].

Сегодня музыкальная индустрия ищет новые рынки сбыта. Одно из перспективных и довольно быстро развивающихся направлений – мобильная телефония. Она становится все более популярной и модной, особенно среди тинейджеров. Некоторые специалисты надеются, что телефония поможет затормозить наметившийся процесс снижения продаж музыкальных CD-дисков.

«Plurimedia», филиал холдинга «Lagardere», специализирующийся на мобильной телефонии, создал во Франции свой лейбл – «Blingtones». Пользователям мобильных телефонов были предложены мелодии, эксклюзивно записанные на этом лейбле американскими и французскими звездами рэпа, R’nB и хип-хопа. Подобный проект был реализован в конце 2004 г. в США, и, по словам создателей, в общей сложности его услугами воспользовались уже 3 млн владельцев мобильных телефонов [9]. «Plurimedia» сделала ставку на успех рынка так называемой персонализации мобильной связи, поэтому лейбл использовал оригинальные музыкальные произведения. Стили рэп и R’nB были выбраны не случайно – это любимые музыкальные направления молодых людей в возрасте от 11 до 20 лет, которые готовы тратить много денег, чтобы как-то выделиться, в том числе персонализировать свой мобильный телефон. Согласно последнему исследованию компании «Mediametrie», 59% юношей в возрасте от 11 до 15 лет увлекаются рэпом и хип-хопом и 44% девушек в возрасте от 11 до 20 лет обожают R’nB [9].

Таким образом, и социологи, и специалисты маркетинговых служб предприятий музыкальной индустрии могут уже сейчас делать выводы и строить прогнозы о плюсах и минусах новых массовых каналов распространения музыкальной культуры.

На сегодняшний день, по мнению специалистов, развитие рынка музыки, предназначенной для загрузки на мобильные телефоны, станет основополагающим фактором для роста глобального рынка музыкальной индустрии. Доходы от продаж мобильной музыки вырастут с 434 млн в 2005 г. до 7,7 млрд дол. к 2010 г. Такие данные содержатся в отчете «eMarketer». Рынок мобильной музыки составит 65% от общего объема рынка всей музыки. В 2006 г., по мнению аналитиков, наблюдается тенденция перехода мобильной музыки к массовому использованию [10].

Согласно опросу, проведенному «Forrester Research», в течение ближайших пяти лет значительно вырастет объем онлайн-рынка музыки. За это время на европейском рынке продажи файлов через Интернет вырастут примерно в десять раз с 279 млн евро в 2006 г. до 3,9 млрд евро в 2011 г., в то время как продажи музыкальных CD и DVD уменьшатся на 30%. Благодаря Интернету весь европейский рынок музыки к 2011 г. вырастет с 9,5 млрд евро до 11 млрд евро [11].

В первой половине 2005 г. объем продаж цифровой музыки составил 790 млн дол., что составляет 6% от всего рынка, а в 2004 г. за аналогичный период этот же показатель составил всего 220 млн дол. В то же время в первом полугодии 2006 г. общие продажи музыки упали на 1,9%. Такие оценки содержатся в отчете Международной федерации фонографической промышленности (IFPI) [4]. Бум цифровой музыки в основном обусловлен ростом спроса на пяти основных рынках: США, Великобритании, Японии, Германии и Франции. В отчете также говорится, что продажи музыки на физических носителях упали на 6,3% до 12,4 млрд дол. Частично это обусловлено снижением цен: например, объемы продаж CD в стоимостном выражении упали на 6,7%, а в количественном – на 3,4%. Аналогичные показатели для дисков DVD составляют 3,1% и 1,6% соответственно. В США падение объемов продаж музыки на физических носителях в стоимостном выражении составило 5,3%. Вместе с тем спрос на композиции в цифровом формате существенно вырос: за первое полугодие пользователями было загружено 159 млн композиций, что в три раза превышает аналогичный прошлогодний показатель.

В США 82% легально загруженных композиций приходится на онлайн-музыкальные магазины «iTunes» компании «Apple». «Apple» продала в Сети более 500 млн музыкальных произведений и около 22 млн цифровых плееров «iPod», которые во многом стали «виновниками» так называемой цифровой музыкальной революции [12].

Одновременно с этим звукозаписывающая индустрия агрессивно преследует пользователей компьютеров за загрузку пиратских композиций в Интернете. С сентября 2003 г. только в США к ответственности за данный вид правонарушений было привлечено более 14,8 тыс. пользователей.

Из других данных отчета можно отметить, например, то, что в Германии продажи музыки в цифровом формате компенсировали падение объемов продаж дисков: за первое полугодие 2005 г. было загружено 8,5 млн композиций, а за аналогичный период прошлого года – всего 1 млн. Объем продаж записей на дисках в количественном выражении при этом сократился на 7,7% [12].

Эти данные позволяют нам выделить одну из основных закономерностей (тенденций) в массовой музыкальной культуре – появление и развитие новых технических средств в области создания, исполнения и распространения музыки и музыкальных произведений.

В связи с этим можно сформулировать и ряд проблемных вопросов. В первую очередь – это взаимодействие новых технических средств и слушателей. Не окажутся ли люди старшего поколения за бортом «цифровой революции»? Чем старше становится человек, тем сложнее ему осваивать новые технические устройства. Естественно, возникает вопрос о доступности цифровой музыки для людей старшего поколения. Во-вторых, повлияет ли сокращение объемов продаж и, соответственно, объемов производства CD-, DVD- дисков на сокращение кадров и рост безработицы?

Интересное наблюдение в своем исследовании приводит Роберт Барнет [5] о музыкальных предпочтениях и слушании музыки за последние несколько лет. Он отмечает, что с 1990 г. число людей, слушающих музыку, записанную на пластинках и CD, достаточно устойчиво, и составляет около 45%. Хотя в совокупном прослушивании фонограмм в целом произошли существенные изменения. Музыкальные течения в молодежной среде и музыка для людей старшего поколения оставались и остаются противоположными вершинами музыкального айсберга. Эта тенденция нашла свое отражение в музыкальной индустрии, со-

средотачивающей свои маркетинговые усилия на целевой аудитории старше 25 лет. Интерактивные СМИ, компьютерные игры, Интернет и мобильные технологии и т. д. дают возможность не только общаться друг с другом, но и увеличивают ежедневное прослушивание музыки молодежью, которая более восприимчива к технологическим новинкам. Но «старшее поколение», которое имеет более высокую покупательную способность, по-прежнему является активными слушателями музыки, записанной в так называемых «старых форматах» (пластинки, кассеты, CD). Поэтому музыкальная промышленность сосредотачивает свои усилия в производстве музыки для людей старшего поколения, тиражируя на рынок CD диски «классиков» популярной музыки, звезд 60-х, 70-х и 80-х годов. Ведущие игроки звукозаписывающей промышленности констатируют тот факт, что возрастная группа 40-54 лет в настоящее время является самым важным потребителем фонограмм на CD и в Швеции, и в Великобритании (IFPI 2004) [4].

Наконец, новые каналы дистрибуции и скорость распространения музыки, новые технологии позволяют выделить и деструктивную тенденцию современной массовой музыкальной культуры – пиратство и нарушение прав интеллектуальной собственности. Современные технологии производства и тиражирования CD-дисков позволяют заниматься этим видом деятельности практически всем желающим. Проблема пиратства давным-давно вышла за пределы экономической области и приобрела статус политической, о чем свидетельствуют многочисленные публикации в СМИ перед вступлением России во Всемирную торговую организацию (ВТО).

В апреле 2006 г. ВЦИОМ опубликовал цифры первого всероссийского исследования ситуации с интеллектуальным пиратством. Оказалось, что 78% россиян негативно относятся к нарушению авторских прав. Это полностью опровергло тезис о правовом нигилизме россиян в отношении авторских прав, который активно культивируется на Западе, прежде всего в США. При этом свое отношение к пиратству респонденты готовы продемонстрировать не только на словах, но и на деле. 40,3% опрошенных заявили, что проигнорируют предложение о приобретении нелегальной продукции [13].

Согласно данному исследованию оказалось, что «уровень пиратства в России как минимум вдвое ниже, нежели его пытаются изобразить зарубежные критики» [13]. Также в ходе исследования удалось выяснить, что Россия не является поставщиком пиратской продукции в другие страны, а сама выступает рынком

для контрафактной продукции. Так, объемы производства пиратской продукции в России составляют 300-400 млн дисков в год, а ежегодно россияне покупают примерно 775 млн дисков. Соответственно, почти половину всех проданных дисков к нам завозят из-за рубежа [13].

Важнейшие тенденции в сфере массовой музыкальной культуры – революционный скачок в развитии технических средств распространения продуктов музыкальной культуры, тотальная коммерциализация и глобализация сферы массовой музыкальной культуры и агрессивный характер средств массовой коммуникации. Глобализационные процессы и появление в нашей жизни Интернета позволили людям приобщаться к музыке, которую раньше они никогда не смогли бы услышать. Открытие так называемой «новой» музыки рождает спрос аудитории и на музыкальные концерты «новых» исполнителей, и на записанные фонограммы, и другие, связанные с музыкальными направлениями, продукты.

Общее снижение продаж CD-дисков может быть приписано к неудачным или ошибочным маркетинговым стратегиям, а также постоянно увеличивающейся коммерциализации СМИ (в первую очередь радио и музыкального телевидения). Борьба за рейтинги и рекламные бюджеты приводит к тому, что коммерческие радиостанции ориентируют свою программу на более широкую аудиторию. Музыкальные новинки, в том числе и новые музыкальные течения, чаще всего не находят своего потребителя. Этот порочный круг заставляет искать музыку и распространять ее в другом месте, т. е. в Интернете.

Все это позволяет экспертам музыкальной индустрии прогнозировать тенденции развития рынка, которые, в первую очередь, отразятся на отношениях между авторами (исполнителями) – А, производителями – П, распространителями – Р и слушателями – С. Существующие связи между ними можно изобразить следующим образом:

а) А–П; б) А–Р; в) А–С; д) П–Р; е) П–С; ф) Р–С; и г) С–П–Р.

Выделим некоторые проблемные вопросы современной музыкальной индустрии, связанные с взаимодействием между авторами, производителями, распространителями и слушателями. Автору сегодня достаточно написать несколько хитов, и каждая песня будет конкурировать на рынке. С одной стороны, это понижает качество продукта в целом и порождает многочисленное количество «звезд-однодневок», с другой – повышает качество самого продукта, т. е. песенного хита в связи с высокой конкуренцией. Новой мерой производства становится не написанный автором альбом, а

хит-одиночка. Большую роль приобретают и немusикальные аспекты: поддержка, рекламная и PR-кампании, коммерческое планирование производства и т. д. Например, когда компании «Pepsi» или «Microsoft» подписывают контракт с исполнителем, то они рассчитывают и на процент с продаж как отдельных песенных треков, так и альбомов, билетов на концерты и т. д.

Для авторов цифровая эра открывает новые возможности производства (из-за уменьшения стоимости создания и распространения музыки). Автор может выпустить единственную песню, альбом стандартной длины (количество песен, записанных на CD-диске) или, например, сто песен сразу в формате MP3. Автор также напрямую может получать обратную связь со своей аудиторией через интерактивные медиа.

Технологии и новые модели общения упростили связи между авторами и слушателями. Получив в свое распоряжение интерактивные медиа, слушатель начинает сам управлять экономикой, влияя на игроков музыкальной индустрии и культуру потребления музыкальной продукции в целом, и влияя не только на увеличение/снижение спроса на того или иного автора (исполнителя), но и сам становится производителем, распространителем и продавцом. Именно слушатель выбирает более удобный для него формат: единичный mp3-файл или целый альбом, рингтон, видео файл, CD или DVD. И именно слушатель выбирает место, где приобрести музыку.

Таким образом, потребитель музыки (слушатель) становится создателем, производителем, распространителем и продавцом. Слушатели используют социальные связи в Интернете для того, чтобы распространить и продать больше музыки, и изобретают для этого новые формы.

Компании-производители также не стоят на месте и используют власть слушателя-потребителя для увеличения каналов сбыта. Если раньше радиотрансляция формировала музыкальные вкусы слушателей, то сейчас эта тенденция переместилась в Интернет.

Звукозаписывающие компании открывают новые таланты не на традиционных конкурсах песни, а в среде Интернет, создавая для этого специальные сообщества, которые являются своеобразными витринами мастерства молодых авторов (исполнителей). Причем именно слушатель как будущий потребитель вовлекается в творческий процесс создания «звезд» и хитов путем голосования в Интернет или по SMS. Ярким примером может служить Интернет и SMS-голосование международного музыкального конкурса «Евровидение».

Принимая во внимание тот факт, что слушатель (потребитель) музыки в Интернет становится и продавцом, звукозаписывающие компании идут навстречу слушателю, поощряя его всевозможными бонусами и предоставляя маркетинговые активы (баннеры, фотографии, аудио и видео) для продвижения сайтов слушателей в Интернет.

Освоение новых тенденций как авторами, производителями, распространителями, так и продавцами музыки влечет к формированию и новых социальных и культурных связей и форм.

Каким будет новый продукт, какие формы приобретут традиционные связи «автор – исполнитель – слушатель» и какие изменения произойдут в культуре потребления музыки и культуре в целом, покажет время. Но уже сейчас мы можем говорить о маркетинге музыкальной культуры, которым управляет потребитель, что представляет собой тему для отдельного рассмотрения.

В XXI веке музыкальная культура, несомненно, будет развиваться наравне с компьютерной культурой и новыми интерактивными каналами массовой коммуникации. Социальные институты музыкальной культуры – музыкальные издательства, музыкальная торговля, музыкальные библиотеки будут востребованы и не уйдут в небытие. Особая роль будет принадлежать МРЗ-библиотеке как хранильнице культурного наследия, всевозможных форм, жанров и стилей современной музыкальной культуры. Именно цифровые технологии позволяют сегодня сохранить, приумножить и передать следующим поколениям слушателей то музыкальное наследие, которое было создано предшествующими поколениями. Важную роль в этом процессе играет не только подготовка и деятельность квалифицированных кадров: музыкальных работников, педагогов, искусствоведов, но и всех без исключения работников музыкальной индустрии, которая является одним из феноменов современной массовой культуры.

Литература

- [1] *Костина А.В.* Массовая культура как феномен постиндустриального общества. М.: Едиториал, УРСС, 2005. С. 68.
- [2] *Сергеева И.В.* Особенности коммуникативных процессов массовой музыкальной культуры: Дис. канд. социол. наук: 22.00.06. Саратов, 2004. С. 3.
- [3] *Шендрик А.И.* Социология культуры. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. С. 443.
- [4] International Federation of Phonogram and Videogram Producers (IFPI). Ежегодные отчеты, 1990–2006, (IFPI 2006), <http://www.ifpi.org>

Новые тенденции в развитии массовой музыкальной культуры...

- [5] *Burnett R.* Music production in times of monopoly: the example of Sweden. *Popular Music and Society*. Dec 2006. FindArticles.com. 01 Dec. 2006, p. 1. http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2822/is_5_29/ai_n16850876/pg_1
- [6] *Burnett R.* The Electronic Challenge: Music. *Cultural Competence* / Ed. V. Ratzenbock and A. Ellmeier. Vienna: Springer, 1999. P. 21-32.
- [7] Музыкальные пристрастия россиян и конкурс “Евровидение”, ВЦИОМ, 2005, <http://bd.fom.ru/report/map/d052217>
- [8] *Сондер М.* Ивент-менеджмент: организация развлекательных мероприятий. Техники, идеи, стратегии, методы. М.: Вершина, 2006. С. 31.
- [9] Российский рекламный вестник. 2005. № 5. <http://www.prosmi.ru/news/issledovaniya/5269>
- [10] <http://www.businessobzor.ru/news10555.html>
- [11] <http://news.by/335/2006-03-28/12802/>
- [12] <http://www.cnews.ru/news/top/index.shtml?2005/10/04/188278э>
- [13] Охотники за пиратами, ВЦИОМ, 2006, http://wciom.ru/no_cache/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/2529.html?сHash=fe8a5706d7&print=1

ФИЛОСОФИЯ ДАВИДА ЮМА В АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ПОСЛЕДНИХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ

Настоящая статья ставит своей целью, с одной стороны, дать сжатый обзор наиболее значительных англоязычных исследований, посвященных философскому наследию Давида Юма, а с другой – попытаться наметить основные превалирующие тенденции в современных интерпретациях его учения. На наш взгляд, наиболее важные и интересные трактовки Юма принадлежат Норману Кемпу Смиту, Барри Страуду, Г.О. Маунсу, Джону Роулзу, Аннет Байер и Кнуду Хааконссену. Все вышеприведенные исследователи рассматривают различные аспекты «натурализма» Юма и пытаются если не дискредитировать его «эмпиризм», то, по меньшей мере, выдвинуть «натурализм» как основной мотив его философии, который занимал бы равносильное место наряду с «эмпиризмом».

Работе Смита «Философия Давида Юма» (1941) уже больше шестидесяти лет. Тем не менее все или почти все исследователи, писавшие о философии Юма после Смита, признают, что его анализ является своего рода пробным камнем, с которым сравниваются их интерпретации и оценки. Помимо революционного для того времени тезиса, что философская система Юма берет начало в его интересе к этике, это исследование до сих пор является лучшим в смысле ясности и тщательности экспозиций основных тем его работ. В определенной степени рассказ о современном юмоведении есть рассказ о реакциях на интерпретацию Смита. Книга сильно повлияла на специалистов, но только относительно недавно стала значимой в философских кругах. Я ограничусь объяснением основных постулатов Смита, которые направили юмоведение в новое русло и определили характер последующих анализов его учения.

Смит впервые усмотрел различие «эмпиризма» и «натурализма» в философии Юма. Но работа его появилась во время господства «логического позитивизма» (или «логического эмпи-

ризма») с его центральной доктриной – «принципом верификации». Более того, именно Юм, согласно логическим позитивистам, ввел различие между знанием «о фактах» и знанием, касающимся «отношений между идеями». Это различие позитивисты взяли за основу для различия «синтетических» и «аналитических» суждений. Таким образом, существенность различия «эмпиризма» и «натурализма», проведенного Смитом, не была сколько-нибудь серьезно воспринята. Единственным «натурализмом» мог считаться лишь «научный натурализм», имевший корни в «эмпиризме».

Смит отмечал, что последовательный «эмпиризм» приводит к скептицизму, и отмечал, что Юм, понимая это, попытался избежать такого исхода. Он сделал предположение, что вторая и третья часть «Трактата» Юма (части, которые Юм посвящает исследованию аффектов и морали) были хронологически сочинены первыми, а часть, посвященная эмпирической эпистемологии (первая по порядку), была сделана позже и является как бы предварительной и ориентировочной. «Натурализм» Юма, считает Смит, должен быть понят через свод взглядов философов школы «морального чувства» – Ф. Хатчесона и К. Шефтсбери. Если эмпиризм есть позиция, что знание проистекает из чувственного опыта, то, по логике эмпиризма, для оправдания определенного верования или позиции мы прибегаем к этому опыту. Однако, оправдывая верование, мы должны выйти за рамки этого опыта, чтобы сопоставить его с тем, что мы наблюдаем в мире. Выход за рамки субъективного опыта сам уже предполагает определенные верования, например, в существование мира. Таким образом, вывод из опыта имеет смысл, только если у нас уже имеются в наличии «естественные» верования. «Натурализм» «Шотландской школы» и есть позиция, что наше знание покоится не на опыте, а на определенном заданном отношении к миру, в котором «естественные» верования выступают как медиатор. У Юма такая позиция проявляется в известном изречении «Разум есть и должен быть лишь рабом аффектов» – тезис, который, в интерпретации Смита, Юм применяет не только к своей теории морали и аффектов, но и вообще к эпистемологии. Этот тезис *подчиненности* разума чувствам на всех уровнях (Смит выделяет три таких уровня: мотивационный, моральный и уровень верования) или, как он теперь называется, «субординационный тезис», является главной отправной точкой его анализа. Не только мораль, но и знание о фактах, в конечном итоге, проистекают из нашего отношения к миру и верований. Скептицизм есть определенное разрушение верований с помощью разума. Но действия

разума сами могут начаться, только если эти фундаментальные верования уже есть, и поэтому он не может в принципе их разрушить. Как говорит Юм: «Мы вполне можем спросить: *какие причины заставляют нас верить в существование тел?* Но спрашивать, *существуют ли тела или нет*, бесполезно. Этот пункт должен фигурировать во всех наших рассуждениях как неоспоримый» [1, 239].

Похожая интерпретация дается Смитом в отношении другой центральной темы «Трактата» – анализа причинности. Эмпирически Юм находит в столкновении двух бильярдных шаров отношения *смежности* и *предшествования*, а также *постоянное соединение*. Контакт первого шара со вторым (*смежность*), последующее движение второго шара после контакта (*предшествование*) и, наконец, регулярное повторение этого события (*постоянное соединение*) не дают знание причинности. Поворот в анализе причинности происходит, когда Юм начинает говорить не о том, что происходит, а о том, как разум принимает происходящее. Человек имеет инстинктивную привычку доверять повторенному событию. Мы чувствуем, что одно событие *должно* иметь определенные следствия. Следовательно, рассуждения о чувственных фактах могут иметь место, когда разум уже принимает мир как казуальный. Не будь разум изначально приспособлен благодаря склонности или привычке к причинному процессу, мы не смогли бы вычленивать из эмпирических фактов вышеупомянутые отношения. Причины же самих естественных верований неизвестны.

Итак, заслуга Смита в том, что он придал эмпиризму Юма форму «шотландского натурализма» и показал, что его натурализм вполне сопоставим даже с натурализмом его критика Томаса Рида. С другой стороны, Смит понимает, что роль, которую Юм отводит скептицизму, не менее важна. Проблема «скептицизма» заставляет Смита задать вопрос, который в последующие годы привел разных исследователей к самым различным трактовкам: «Мы теперь можем спросить, как натуралистическое учение относится к более скептической позиции, которую Юм определяет и расхваливает в заключительных разделах первой книги “Трактата”? Что более фундаментально для него, натурализм или скептицизм? И совместимы ли они друг с другом?» [2, 129]. На вопрос Смита одни исследователи ответили, что «скептицизм» Юма вытесняет «натурализм». Другие – что «натурализм» побеждает «скептицизм». Третьи говорили, что Юм принимает обе тенденции, несмотря на их несовместимость. Четвертые утверждали, что обе тенденции взаимозависимы и под-

держивают друг друга. Как ни странно, сам Смит не определяет термин «натурализм», несмотря на то что пользуется им почти на каждом шагу. Отдавая должное «скептицизму», Смит решает проблему соотношения этих двух тенденций философии Юма в пользу «натурализма»: «Человек, настаивает он, будучи созданием природы, есть все-таки существо, в котором рефлексия играет такую большую роль и настолько широко действует в производстве *искусственных* верований, что ничто кроме бесстрастного вопрошания скептической философии не поможет ему находиться в полном согласии с целями Природы» [2, 130]. Таким образом, у Юма «скептицизм», будучи коррекцией ошибочных моральных и спекулятивных стремлений, все же остается, по выражению Смита, «союзником в подчинении».

Барри Страуд («Юм», 1977), как и Смит, принадлежит к тем ученым, которые стремились дать целостную трактовку философии Юма. В частности, его книга способствовала оживлению интереса к теории познания Юма. Работу, с одной стороны, можно считать хорошим общим введением в философию английского мыслителя и, с другой – добротным и ригористичным анализом. Несмотря на то что Страуд является одним из ведущих современных философов, занимающихся проблемами субъективизма и скептицизма, он не согласен с попытками интерпретировать философию Юма как негативно-скептическую и видеть в Юме «раннего» логического позитивиста. Важность Юма для философии Страуд видит не в преданности теории возникновения идей, а в его желании создать радикальную концепцию «человеческой природы», основанную на «натуралистической программе». Главным в работе Страуда является тезис, что Юм действительно пытался применить «экспериментальный метод исследования» (или механистический метод Ньютона) к исследованию человеческого поведения и, таким образом, создать «общую науку о человеческой природе». Страуд пишет: «Его “революция” в философии берет как данность теорию идей и концентрируется на том, что должно быть к ней добавлено; что должно быть истинным о людях, для того, что бы объяснить, почему они думают, чувствуют и действуют определенным образом. Традиционно была унаследована априорная схема мышления о человеческой природе – в частности, о человеческой рациональности, – которую Юм хочет дискредитировать и заменить. И он пытается это сделать путем экспериментального исследования человеческих мыслей, чувств и поведения вместо традиционного, как он считает, априорного теоретизирования о “человеческой природе” или о “сущности человека”» [3, 9].

Д.А. Калягин

То, что должно быть добавлено к теории идей, есть натурализм «Шотландской школы» или позиция, что наши моральные суждения основаны на чувствах. С другой стороны, для детального исследования человека и его поведения Юм берет как орудие метод Ньютона. Теория Ньютона предоставляет объяснение поведения природных тел с помощью немногих, но общих принципов. И если для Ньютона принцип всеобщего тяготения объясняет движение и последующее местоположение тел в универсуме, то для Юма эквивалентом «закона тяготения» является «принцип ассоциации идей», благодаря которому одна идея естественно вызывает другую. К методу Ньютона, считает Страуд, нужно относиться серьезно, ибо успех «ассоцианизма» Юма или нашего понимания общей схемы мышления человека зависит от предсказуемости, т. е. от нашей возможности взять любую идею и проследить, от какого впечатления она произошла, а также, возможно, предсказать последующую идею. Для Страуда эти две установки – «метод Ньютона» и натурализм «Шотландской школы» – являются основополагающими в его интерпретации системы Юма.

Примечательным в книге Страуда является различие в философии Юма «негативной фазы» и «позитивной фазы». Такое различие помогло лучше понять структуру системы Юма. Для Юма каждый аспект жизни людей может быть научно объяснен. Здесь Юм детерминист. Такая позиция находится в конфликте, как говорит Страуд, с традиционной концепцией человека как отдельного рационального субъекта. Обычно в Юме видели «философа отрицания» из-за его дискредитации разума как ведущего фактора в нравственности. Но Юм не просто полемизирует с «рационалистской» концепцией человека, пытается показать несостоятельность разума в моральных предметах. Страуд отмечает, что «негативная фаза» или дискредитация «целерациональной» схемы действия и поведения не приводит к параличу действия. «Позитивная фаза» появляется тогда, когда мы понимаем, что у негативных аргументов есть позитивный смысл – они показывают, что разум «рационалистов» не имеет главенствующей роли в человеческой жизни. Юм, говорит Страуд, не отрицает рациональность, наоборот, он пытается ее найти, но не как априорную абстракцию или мерку, положенную затем в основу поведения *реальных* людей, чтобы узнать, насколько они соответствуют этой мерке, а как фактор, имеющий корни в самом человеке – в его стремлениях, желаниях, и чувствах.

Г.О. Маунс («Натурализм Юма», 1999) последовательно защищает взгляд на Юма как на натуралиста «Шотландской шко-

лы». Благодаря простоте изложения и глубине понимания сути проблем его философии книга может быть оценена по достоинству как студентом, так и экспертом. Одновременно Маунс считает, что философию Юма нельзя полностью понять, не признав, что она содержит несовместимые элементы.

Здесь следует сделать небольшое отступление и сказать, что термин «натурализм» можно понимать по-разному, как и термин «скептицизм». «Натурализм» открыт множеству интерпретаций из-за того, что мы не можем точно определить, что *не* считать частью природы. Мы можем сказать, что «чудеса», «субстанции», «формы» Платона, врожденные идеи моральных обязанностей не есть часть природы. Думаю, что Юм мог бы согласиться с таким списком. Однако возникает вопрос, что считать «естественным», и что сам Юм считает «естественным», если мы решаем брать «натурализм» как основную тему его философии. Норман Кемп Смит использовал термин скорее для показа преемственности взглядов Юма и философов школы «морального чувства», но не определил его. После Смита появилось много трактовок. Например, Теренс Пенельхум («Юм», 1975) говорит, что «натуралистическая программа» Юма – это попытка показать, «как человеческая природа дает нам ресурсы, по большей части неинтеллектуальные, которые позволяют нам интерпретировать и отвечать на наш опыт способом, который философы-рационалисты пытались безуспешно доказать аргументацией». Другой исследователь творчества Юма, Роберт Фогелин («Скептицизм Юма в Трактате о Человеческой Природе», 1985), пишет, что «натурализм» Юма есть только «программа, рассчитанная на причинные объяснения ментальных феноменов». Для Смита «натурализм» Юма есть, скорее всего, философское орудие, позволяющее научно объяснить причинные механизмы мышления, но не включающее в себя объяснения *рационального* доступа к моральным понятиям, ибо сама «природа» достаточна для обоснования человеческих действий, верований и оценок. Наконец, «натурализм» может также включать в себя более конкретный тезис связи человека с животным миром и зависимости его решений и реакций от природных мотивов.

Книга Маунса есть исследование конфликта между «эмпиризмом» и «натурализмом» Юма. Он пишет: «Когда он [Юм] размышляет, строго следуя принципам своего эмпиризма, он оказывается перед лицом проблем. Когда он поднимается выше этих проблем, он размышляет согласно принципам Шотландского натурализма» [4, 132]. Но Смит, пишет Маунс, не смог различить два вида «натурализма» – «научный натурализм» и «нату-

рализм Шотландской школы». «Шотландский натурализм» есть, по сути, «эпистемологический натурализм», т. е. позиция, что наше знание зависит от чувств, верований и отношений к миру, которые выходят за границы нашего «эмпирического» знания. «Научный натурализм», по Маунсу, есть натурализм «метафизический», несмотря на то что он часто надевает маску «атаки» на метафизику. Для него характерно убеждение, что «реальность соизмерима с природой», ибо природа изначально определяется как объект изучения физики. Таким образом, наука включает в себя все знание. Если первый «натурализм» осознает границы человеческого разума, то второй, наоборот, утверждает его всевластие. Если первый «натурализм» говорит, что категории мышления покоятся на причинах, выходящих за границы этих категорий и нас самих, то второй – что природа и человек могут быть познаны только в свете категорий естественных наук. «Трактат» Юма в своих лучших частях, говорит Маунс, есть критика «научного натурализма». Маунс иллюстрирует это различие двух «натурализмов» разным отношением к механике Ньютона. Развитие «научного натурализма» было обусловлено тем, что наука Ньютона не только описывала некоторые особенности природного мира, а давала картину вселенной. С другой стороны, «Шотландский натурализм» ценил науку Ньютона потому, что Ньютон избавился как от метафизических методов, так и от цели метафизики. Ньютон стал говорить не о «сущности» материи (как это делал Декарт), а о «феноменах» материи или о том, как нам явлена «материя». Ньютона и «Шотландский натурализм», считает Маунс, объединяет желание ограничить исследование тем, что мы способны понять, вместо исследования конечных причин. Метод Ньютона служит для Юма парадигмой исследования человеческой природы как орудие, помогающее вылечить болезненную философскую тягу к абстракциям и ограничить себя тем, что мы можем понять.

Конфликт «эмпиризма» и «натурализма» наиболее ярко выступает на фоне «теории идей» Юма. Эмпирическая модель познания ведет Юма к заключению, что перцепции могут существовать без связи с субъектом. Маунс пишет: «...согласно натурализму, наше знание происходит не из нашего чувственного опыта или мышления, а из общих способностей, данных нам природой. Поэтому эти способности должны быть раскрыты в их отношении к миру вообще и должны быть показаны в своих действиях как интенциональные или целевые, а не механичные. Все эти признаки уничтожаются в эмпирическом объяснении. Это объяснение трактует все способности как подчиненные чувств-

венному опыту и мышлению, оно ограничивает сознание личной сферой и трактует их действия как механичные. Две трактовки несовместимы и любая философия, которая пытается соединить обе, впадает в неразрешимый конфликт» [4, 30]. Маунс выявляет этот конфликт на всех стадиях «Трактата». Таким образом, философию Юма можно считать как последовательным «натурализмом», так и иллюстрацией «банкротства эмпиризма».

В 1991 г. Джон Роулз прочитал студентам Гарвардского университета лекции по истории моральной философии. Сам Роулз не планировал их опубликовывать, ибо считал, что они не являются серьезным исследованием, а просто имеют цель помочь ему и его студентам лучше понять основные концепции главных теоретиков нравственности. Впоследствии он согласился на их издание (они вышли в свет в 2000 г.) при условии, что лекционный формат останется без изменений. Книга посвящена моральным разработкам Юма, Лейбница, Канта и Гегеля. Главным образом Роулз интересуется «конструктивизм» Канта – ему посвящена большая часть книги. Нас интересуют его взгляды на Юма и его роль в истории нравственной философии.

Роулз считает, что «натурализм» и «скептицизм» должны быть показаны как одновременно работающие тенденции. Финальный продукт этого тандема есть так называемый «фидеизм природы», который характеризует философию Юма в целом. Для того чтобы объяснить, что такое «фидеизм природы», Роулз начинает с рассмотрения разных видов скептицизма у Юма. Роулз противопоставляет теоретический скептицизм и нормативный, и эпистемологический скептицизм и концептуальный. Теоретический скептицизм подвергает сомнению обоснованность определенной схемы верований или метода мышления. Нормативный скептицизм призывает отказаться от верований вообще. Человек, придерживающийся формы нормативного скептицизма, есть «практикующий скептик». Далее, эпистемологический скептицизм принимает схему верований как имеющую смысл, но подвергает сомнению их основания. Концептуальный скептицизм отрицает вразумительность и смысловую значимость верований вообще. Все четыре вида присутствуют в системе Юма. Концептуальный скептицизм проявляется в его рассуждениях о понятии «субстанции», а также о «первичных» и «вторичных» качествах объектов. Подвергая сомнению основания индуктивных заключений, не отрицая их смысловой значимости, Юм пользуется эпистемологическим скептицизмом. Теоретический и эпистемологический скептицизмы, говорит Роулз, принимаются Юмом в их радикальной форме. Оба выполняют функцию ограничения

верований единственным фактором, который не подвергается сомнению, – наличием впечатлений и идей. С другой стороны, нормативный скептицизм принимается Юмом в его умеренной форме и является частью его «психологического натурализма». Последний скептицизм может быть перенесен в жизнь лишь на недолгое время, ибо он быстро уничтожается такими силами, как причинная связь, законы ассоциации и обычай, благодаря которым и запускается психологический механизм верований. Таким образом, философия Юма представляет собой взаимодействие и баланс двух сил – скептической рефлексии и естественных склонностей, таких, как обычай и воображение. Роулз заключает: «Юм не защищает эту позицию с помощью разума: скорее, он с радостью принимает результат баланса между философской рефлексией и психологическими склонностями своей природы. Это отношение ведет его по жизни и устанавливает его взгляд на общество и мир. Именно это отношение побуждает меня называть его видение фидеизмом природы» [5, 24].

Следующие разделы книги посвящены детальному анализу классификации и взаимодействия бурных и умеренных страстей в моральной теории Юма. Мораль «психологизируется» и, как результат, на этом фоне выступает роль разума как регулятора потока аффектов. В то же время сам разум подчинен этому механизму и является его частью. Роль разума в основном сводится к модификации и корректировке интенсивности страстей – единственное, что разум сделать не в состоянии, это полностью их устранить.

Цель Юма, считает Роулз, показать, что мораль есть естественный факт, который может быть объяснен, принимая во внимание человеческие интересы и нужду в социальном общении. Центральной темой моральной философии Юма является понятие симпатии или способности людей реагировать на эмоциональные переживания других. Симпатия, будучи естественным механизмом, распространяется в первую очередь на людей, близких нам по родству и культуре. Тем не менее этой симпатии недостает универсальности, которая могла бы объяснить нашу связь с людьми других культур и стран. На помощь приходит понятие «беспристрастного наблюдателя». Видение мира с позиции «беспристрастного наблюдателя» в моральной теории аналогично роли разума в теории аффектов. Перспектива «беспристрастного наблюдателя» корректирует узкую сферу распространения естественного механизма симпатии. Благодаря этой корректировке и достигается общее согласие людей относительно моральных принципов. Юм не может себе позволить *рациона-*

листскую роскошь имплантировать эти принципы в разум – он остается строго внутри традиции школы «морального чувства» и своей ассоциативной модели. Роулз отмечает, что перспектива «беспристрастного наблюдателя» не включает в себя концепции практического разума, несмотря на то что подходит к ней довольно близко. Объяснение моральных суждений полностью находится в русле психологического анализа страстей и является его продолжением.

Книга «Развитие чувств: размышления о “Трактате” Юма» (1991) американской исследовательницы философии Юма Аннет Байер примечательна не обсуждением проблемы отношения «скептицизма» и «натурализма» в его учении, но серьезностью попытки понять дух философии Юма. Книга в этом смысле действительно стоит особняком и является уникальной.

Термин, который чаще других попадает на страницах книги Байер, – это термин «светская вера». Именно он наиболее точно передает связь моральной философии Юма и его эпистемологии. Байер пытается показать, что цель Юма в том, чтобы «социализировать» разум, сделать его общественно приемлемым. Моральное суждение включает в себя не только знание правил и законов, но также и знание, в каких обстоятельствах мы можем продемонстрировать, скажем, добродетель благодарности. «Проект Юма от начала и до конца не столько в свержении разума с престола, сколько в том, чтобы расширить наше понимание разума, сделать его социальным и чувственным. Разум, показывающий нам, что авторитет государства не покоится ни на каком обещании, не есть просто способность следовать аргументам Юма относительно отдельных функций изобретений обещания и государства, что первое временно ограничено, или что оба имеют основу в выгоде; это также способность откликнуться на его призыв к нашей способности расширенной симпатии, чтобы увидеть, какие формы этих изобретений морально приемлемы, а также способность привести наши взгляды в соответствие с другими людьми для достижения какого-нибудь морального согласия» [6, 280].

Байер считает Юма приверженцем натурализма. Но «натурализм» для нее заключается в том, чтобы дать объяснение конкретным многообразным ситуациям, в которых люди находят и проявляют себя в социальной жизни. В этом и особенность самой Байер как философа: отказ от «атомистической» трактовки, рассматривающей людей в изоляции друг от друга, упор на понятии «доверия» как фундаментальном для морали, позитивная роль эмоций для моральных суждений, и, наконец, необходи-

мость в самокорректировке. Все четыре темы проявляются в ее анализе Юма. Психология Юма есть моральная психология. Такая психология будет крайне внимательна к недопущению в мораль невозможно высоких стандартов добродетели. Юм, считает Байер, показывает себя как реалист именно в том, что для него добродетель есть правило, порок – исключение.

Книга Кнуда Хааконссена, одного из ведущих современных ученых, занимающихся Шотландским просвещением («Наука Законодателя: Естественная Юриспруденция Давида Юма и Адама Смита», 1981), посвящена анализу идей Юма о справедливости, а также тому влиянию, которое они оказали на Адама Смита. В самом начале работы он заявляет, что методологическая важность Юма и Смита в том, что оба стали трактовать теорию познания, а также психологию и аффекты как часть социальной науки, объект которой – сам индивид и его социальный контекст. Главное в его интерпретации – это тезис, что Юм, как и Смит, трактуют мораль не через непосредственные действия индивида и то, на что они направлены, а через реакцию наблюдателя на действия другого человека. Таким образом, мораль сразу же принимает социальную перспективу, одновременно находясь в линии психологического объяснения аффектов. Хааконсен отмечает, что справедливость для Юма существует как моральный факт, ибо справедливые действия мы считаем добродетельными. Одновременно это психологический факт, ибо иногда мы действуем исключительно из уважения к справедливости. Однако, по Юму, любое действие получает свое моральное качество (одобрение или порицание) только благодаря мотиву человека, совершающего действие. Мотив должен быть, более того, естественным. Но именно «естественности» мотива Юм и не может найти. Признать это означало бы признать фиаско «натуралистической программы». Юм решает проблему, выводя на сцену «искусственные добродетели», одной из которых является справедливость. Но «искусственные добродетели» серьезно усложняют его моральную систему. Этого усложнения и двусмысленности, считает Хааконсен, можно избежать, если принять во внимание, что моральные чувства изначально объясняются Юмом как уже имеющие минимум социального обрамления, а именно перспективу «наблюдателя». Как говорит сам Юм: «Хотя правила справедливости искусственны, они не произвольны» [1, 525]. Эти правила уходят корнями в образование и обычаи, а потому концепция справедливости должна включать в себя и эволюционное объяснение. Это не значит, что у Юма есть теория того, как на самом деле развилось это понятие, ибо Юм остается

лишь «анатомом» человеческой природы. Аргумент Юма, говорит Хааконссен, негативен – справедливость не есть ни абстракция ума, ни преднамеренная конструкция. Справедливость есть скорее следствие естественных реакций людей на их состояние в мире, а оно, в свою очередь, состоит из двух факторов – постоянных принципов человеческой природы (любовь к себе и ограниченная благожелательность) и постоянных условий мира (недостаток средств и нестабильность собственности).

Литература, посвященная Юму, огромна и далеко не исчерпывается произведениями вышеприведенных авторов. Задача статьи состояла в попытке раскрыть основную направленность современных трактовок его философской системы. Безусловно, та трактовка, которой отмечена фундаментальная работа Смита, вызвала в исследователях желание рассматривать философию шотландского мыслителя более объемно и целостно.

Литература

1. *Юм Д.* Собр. соч.: В 2 т. М.: Мысль. 1996.
2. *Smith N.K.* The Philosophy of David Hume. London: Macmillan, 1941.
3. *Stroud B.* Hume. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.
4. *Mounce H.O.* Hume's Naturalism. Routledge, 1999.
5. *Rawls J.* Lectures on the History of Moral Philosophy. Harvard University Press, 2000.
6. *Baier A.C.* A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise. Harvard University Press, 1991.
7. *Haakonssen K.* The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith. Cambridge University Press, 1981.



А.В. Стрельникова

СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
КАК НОВОЕ НАПРАВЛЕНИЕ
В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ
(обзор сентябрьского номера журнала
«International Sociology»)

Времена популярности «ортодоксального консенсуса» миновали вскоре после ухода из жизни Т. Парсонса, однако и тогда существовали течения и школы, отличные от мейнстрима. Сегодня также можно констатировать растущую теоретико-методологическую фрагментацию социологического знания. Этот факт признается большинством специалистов, причем оценки этого явления неоднородны и варьируются в широком диапазоне, от позитивных (М. Арчер, Я.У. Астафьев и др.) до негативных (В. Вагнер, В.В. Ильин и др.) [1, 2, 3]. Поэтому дискуссия по данному вопросу, включая ревизию имеющегося методологического арсенала и поиск новых направлений в методологии и методике социологических исследований, вызывает неизменный интерес как у социологов-теоретиков, так и у социологов-эмпириков. В частности, в сентябре 2006 года рассмотрению данной проблематики был посвящен специальный выпуск журнала «International sociology», издаваемого международной социологической ассоциацией [4]. В этом номере представлены шесть текстов: М. Миллс, Г. ван де Бунт, Дж. Де Брёйн («Сравнительное исследование: текущие проблемы и эффективные способы их решения»), Ч. Рэйджин («Как вывести социальные науки из депрессии: некоторые уроки сравнительных исследований»), Б. Киттел («Зыбкая методология, или об ограничениях количественного подхода в исследованиях макроуровня социальных процессов»), Б. Риу («Качественный сравнительный анализ и родственные сравнительные методики: проблемы и перспективы»), Дж. Геринг («Исследование уникального случая: методологический пример»), Л. Мьесет («Кейс-стади для кейс-стади: стратегии обобщения и детализации»).

Статьи, представленные в данном выпуске, объединены общей идеей: «новый» методологический подход не обязательно означает отказ от традиционных наработок. Напротив, «новое»

может подразумевать освоение уже накопленных информационных ресурсов социальных наук, но при помощи более эффективных стратегий. Одной из таких стратегий является *сравнительное исследование*. Задачей авторов стало детальное рассмотрение достоинств и недостатков сравнительной стратегии в сопоставлении с традиционными социологическими исследованиями, причем ими были проанализированы и теоретические, и методические, и эмпирические особенности данного подхода в современном социальном контексте.

Актуальность сравнительной исследовательской стратегии не требует особого обоснования. Несмотря на то что срезовой выход «в поле» дает ответы на конкретные исследовательские вопросы, в условиях избытка эмпирики обостряются методологические проблемы: в какой мере подобные исследования обеспечивают полноту научных выводов; могут ли они служить целям объяснения и понимания долгосрочных тенденций в обществе; можно ли без сравнительного анализа понять, какие из противоречащих научных результатов верны, а какие ложны. И напротив, сопоставление результатов, неоднократное использование уже имеющихся данных подразумевает прохождение полного цикла интерпретаций, после которого может начаться новый виток интерпретаций, с другой исследовательской перспективы.

В этом варианте исследовательской стратегии ученый, по сути, отказывается от идеи *конечности* исследования. По мнению М. Миллс, Г. ван де Бунт, Дж. Де Брэйна, это подразумевает не только готовность к постоянному возврату к одним и тем же данным, но и активное вовлечение новых источников информации с целью уточнения моделей происходящих процессов. Их обзорная статья предваряет полемику, развернувшуюся в текстах остальных авторов данного выпуска «International sociology», поэтому они обозначают также и рамки дискуссии. В частности, М. Миллс, Г. ван де Бунт, Дж. Де Брэйна говорят о неизбежности вовлечения в подобную дискуссию дихотомии «качественное-количественное». Например, крайние формы позитивизма, равно как и крайние формы гуманистического подхода, не только влияют на приемы работы с данными и на способы обоснования научных выводов, но также могут ставить под сомнение саму возможность сравнительного анализа. Однако, по мнению М. Миллс, Г. ван де Бунта и Дж. де Брэйна, в целом социологическое сообщество активно использует возможности сравнительных исследований, в особенности для анализа временной, территориальной или межгрупповой динамики изучаемых признаков (межстрановые сравнения демографических и социаль-

но-экономических показателей, стратификационные и этнографические исследования).

Ключевой идеей сравнительного исследования является целенаправленный поиск сходств и различий в имеющихся данных. Что касается этапов сравнительного исследования, то это: 1) выбор единиц анализа, методов анализа, уровня измерения переменных; 2) выбор сравнительной модели; 3) выбор уровня анализа: ориентация на переменные или на случаи; 4) исследование причинно-следственных связей. При этом два других автора данного номера журнала, Ч. Рэйджин и Дж. Геринг, подчеркивают, что именно выбор единиц анализа и становится наиболее уязвимым для критики практически любого сравнительного исследования. Так, Ч. Рэйджин утверждает, что в традиционных количественных исследованиях используются привычные социально-экономические показатели, которые на протяжении длительного времени интерпретируются и переводятся на операциональный уровень по одним и тем же типичным схемам¹ у большинства исследователей. Однако при этом совершенно не учитывается изменчивость этих показателей как во времени, так и для различных социальных групп. Поэтому Ч. Рэйджин предлагает при проведении количественного сравнительного исследования перенять такие черты качественного подхода, как *ориентация на случаи, выходящие из общей объяснительной модели, и корректное отношение к генерализации результатов, говорящих о зависимости или независимости переменных.*

Ориентация на изучение отдельных ситуаций способствовала появлению стратегии кейс-стади. Эта стратегия подразумевает детальный анализ случая «самого по себе», с целью глубокого понимания случая, либо поиск и анализ схожих и несхожих случаев с целью объяснения найденных сходств и различий. Очевидно, что второй вариант имеет прямое отношение к сравнительному исследованию. Л. Мьесет поясняет, что для исследователя большая удача – обнаружить случай, который не поддается общему объяснению, так как появляется возможность в расширении границ использованной теории. В его работе в качестве такого случая рассматривался израильско-палестинский конфликт. Особенностью авторского подхода является то, что он попытался рассмотреть объяснительные возможности двадцати двух теорий (социологических, исторических, политических, экономических) в контексте поставленной проблематики и пришел к выводу о том, что каждая из них релевантна для выбранного кейса, но только все они вместе дают целостное знание. Кроме того, каждая из этих теорий задает рабочую схему для

сравнения и поэтому определяет возможные результаты. В своей работе Л. Мьесет не только подробно разбирает дихотомические сравнительные конструкции, предлагаемые каждой из теорий, но и выявляет генетические связи между этими теориями и социально-политическими условиями, которые могли влиять на формирование этих теорий.

Прослеживается косвенная полемика Л. Мьесета и Б. Киттеля, который называет любые попытки объяснять социальные факты при помощи макротеорий «зыбкими» и даже «бредовыми». Б. Киттел имеет в виду позитивистскую идею о наличии универсальных законов, с помощью которых можно объяснять и описывать социальную реальность. По его мнению, приверженцев этой идеи можно часто встретить среди исследователей, проводящих межстрановые сравнения. Более того, с сожалением констатирует Б. Киттел, социетальный уровень анализа до сих пор считается наиболее авторитетным для обоснования той или иной теории. Онтологически этот подход предполагает, что отношения между социальными феноменами, которые можно возвести в статус закона, не только существуют, но и одинаково проявляют себя в большинстве государств, причем независимо от времени и места. Очевидно, что не последнюю роль в популярности социальных макротеорий сыграло стремление гуманитариев приблизиться к стандартам естественных наук.

В ходе своего исследования Б. Киттел обнаружил, что даже традиционный аргумент о статистической надежности результатов, полученных в ходе межстрановых сравнений, не выдерживает критики. По его расчетам, любые изменения выборки, периода анализа и даже добавление новых контрольных переменных приводит к тому, что статистическая значимость или даже направление зависимости может измениться кардинальным образом. Кроме того, сомнительным выглядит и само существование универсальной макротеории, даже для тех явлений, которые распространены повсеместно. Так, Б. Киттел приводит в пример три попытки объяснения взаимосвязи глобализации и повышения доли расходов на социальное обеспечение в межстрановом анализе: с точки зрения экономиста, политолога и социолога. В результате он делает вывод о том, что статистический анализ на уровне макрофеноменов никак не разъясняет, какая из этих трех теорий в действительности отражает данную взаимосвязь. Поэтому Киттел говорит о необходимости учитывать в межстрановых сравнениях те показатели, которые специфичны для данной социокультурной и территориальной общности, а также о необходимости анализировать микроуровень изучаемых процессов и явлений.

А.В. Стрельникова

Сравнительное исследование подразумевает ревизию методов, имеющих в арсенале социолога. Следующий автор выпуска, Б. Риу, рассуждает о возможностях и приоритетных направлениях для *качественного сравнительного анализа* (КСА). В своей статье он говорит о целой группе новых для российских исследователей аналитических методик, таких, как многозначный качественный сравнительный анализ (MVQCA, multi-value qualitative comparative analysis), метод нечетких множеств (fuzzy sets), метод отбора наиболее/наименее похожих результатов (MDSO\MSDO: most similar\different outcome).

Качественный сравнительный анализ – это подход, позволяющий не только определить, какая модель причинно-следственной связи лучше всего описывает данные (как это делается в статистических методах), но еще и определить количество и характер различных моделей, которые описывают сравниваемые случаи, представленные в выборке. Качественный сравнительный анализ предоставляет возможность анализа явлений, которые различаются как количественно, так и качественно. Таким образом, с помощью данного подхода можно исследовать явления, которые различны по своей природе.

Качественный сравнительный анализ начал формироваться в 1980 г. как своеобразная «методика среднего уровня», которая могла бы использовать достоинства как качественной, так и количественной методологии, но при этом минимизировала бы их недостатки. От собственно качественной стратегии качественный сравнительный анализ унаследовал идею целостного (холистического) подхода к интерпретации каждого случая выборки. От количественной стратегии он перенял особенности изучения не просто набора случаев, а возможность обобщать признаки и анализировать причинно-следственные связи.

Как исследовательская техника, качественный сравнительный анализ может применяться в следующих ситуациях:

1) для группировки информации и построения типологических моделей;

2) для проверки имеющихся данных на логичность и непротиворечивость (в зависимости от ситуации выявление противоречий может расцениваться либо как критерий ненадежности данных, либо как сигнал о наличии особых, нетипичных характеристик среди изучаемых признаков);

3) для проверки теоретических моделей и гипотез;

4) для поиска новых моделей и гипотез.

Что касается эмпирического применения данной методики, то, по утверждению автора, качественный сравнительный анализ

может использоваться в разнообразных сферах социальных наук. Особенно эффективно качественный сравнительный анализ проявил себя в исследованиях по исторической социологии, социологии организаций, в сравнительных политических исследованиях, в исследованиях благосостояния населения, а также в психологии и криминологии.

Сравнительное исследование, которое опирается на уже собранные вторичные данные, имеет преимущество и в сугубо прагматическом смысле. Например, экспериментальное исследование, традиционное для естественных наук, в социальных науках имеет довольно ограниченные возможности в силу уникальности социальных процессов, невозможности многократного повторения эксперимента, исключительной трудности проверки и сопоставления результатов [3]. Поэтому существенно вырастает значение уже проведенных социологических исследований, уже готовых данных, как вторичного информационного ресурса. Это особенно интересно и результативно, если найдется новый угол зрения, под которым проводится анализ, если парадигма нового автора противопоставляется интерпретирующей модели первого исследователя, а также если данные исходного первичного анализа включаются в более широкий массив данных. Таким образом, можно говорить о сравнительном исследовании как о новом и эффективном подходе в социологических исследованиях.

Литература

1. Арчер М. Реализм и морфогенез // Социологический журнал. 1994. № 4. С. 50–69.
2. Вагнер Г. Социология: к вопросу о единстве дисциплины // Теория общества: фундаментальные проблемы / Под ред. А.Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 1999. С. 236–260.
3. Causality in Crisis? Statistical Methods and the Search for Casual Knowledge in the Social Sciences / Ed. by V. McKim and S. Turner. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997. 470 p.
4. International sociology / Journal of the International sociological association. L.: SAGE publications. September 2006. Vol. 21 (5). P. 619–773.

А.В. Стрельникова

Примечания

- ¹ Например, удовлетворенность работой традиционно разбивают на такие эмпирические индикаторы, как удовлетворенность заработной платой, удовлетворенность отношениями с коллегами, удовлетворенность отношениями с начальством, удовлетворенность оборудованием рабочего места и т. д. Однако далеко не все социальные показатели могут интерпретироваться столь однозначно.

С.А. Коначева

БОГ КАК ТАЙНА МИРА: ЛИБЕРАЛЬНАЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

За последнее время были опубликованы переводы философско-теологических трудов конца XIX – первой половины XX в., объединенные одним общим стремлением переосмыслить сущность христианства, понять, что означает быть христианином в современном мире, как можно говорить о Боге в эпоху конца метафизики. В сборнике «Theologia teutonica conterroganea», изданном Санкт-Петербургским университетом, представлены исследования протестантских теологов «вильгельмовской эпохи» – Р. Кнопфа, П. Вреде, А. Гарнака, А. Юлихера, традиционно относимых к либеральному направлению в протестантской теологии¹. Библейско-богословский институт св. апостола Андрея выпустил ряд работ одного из наиболее влиятельных богословов XX в. Карла Барта, с чьим именем связан «поворот» в протестантской теологии, разрыв с либеральной традицией и переход к теологии кризиса².

Работы либеральных теологов, обращенные к конкретным проблемам истории христианства («Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь» Р. Кнопфа, «Монашество, его идеалы и его история», «Церковь и государство до образования государственной церкви» А. Гарнака), изучению Нового Завета, жизни Иисуса и апостолов («Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора» А. Юлихера, «Место Павла в истории происхождения христианства» В. Вреде), дают ясное представление о методах и подходах богословия рубежа веков, особенностях нового гуманистического понимания христианской религии. Со времен Шлейермахера христианские теологи мыслят в ситуации постепенного исчезновения принципов библейской веры из оснований европейской культуры, когда из человеческого мышления уходит все, относимое к сверхприродному, сверхразумному, сверхисторическому. Отвечая на этот вызов, либеральные богословы пытаются показать, что основой действительности является само-

стоятельная деятельность сверхприродного (трансцендентального) Я, действующего в согласии со сверхприродной (трансцендентной) волей Бога. Тем самым религия рассматривается как нечто изначально данное в человеке, истории, нечто, присущее космическому устройству. Акцентируется априорная человеческая религиозность, предполагающая, что вера и религия – неизбежная составная часть человеческой жизни, наряду со способностью логически мыслить и морально судить.

Первая мировая война выявила глубокий кризис протестантской либеральной теологии с ее верой в прогресс и опорой на естественную человеческую религиозность. К. Барт провозгласил фундаментальную переориентацию теологии с человека на Бога. Работа «Послание к Римлянам» (первое издание – 1918 г., второе, полностью переработанное издание, с которого и сделан перевод, – 1922 г.) оказалась поистине началом «теологической революции». Первым «революционным» тезисом стало положение о бесконечном качественном различии между Богом и человеком. Поэтому теология не может быть набором религиозных высказываний о понятии Бога, и тем более не может избрать «возможную возможность» сделать своей темой человека религиозного. Барт стремился поместить Бога вне любой концептуальной схемы, доступной нашему познанию. Такое понимание отношений Бога и человека приводит его к критике религии, призыву к бесстрашной ее релятивизации. Религия – это шаг вперед, по направлению к человеку, который хотел бы избежать необходимости склониться перед Божьим судом, по направлению к прямо констатируемому, видимому, постижимому, непосредственному, удобному бытию. Поэтому религиозный опыт, религиозный культ, религиозные чувства существуют вне Бога, постепенно превращаясь в идолов. Для Барта либеральная теология и стала таким подспудным обожествлением человека, забыв о «ледниковой трещине, о полярной области, зоне опустошения», которая существует между бренным и вечным.

Вера же, напротив, – сама верность Божия, это уважение божественного инкогнито, любовь к Богу в осознании качественной разницы между Богом и человеком, Богом и миром. Тем самым радикально меняется направление христианской мысли, из веры исходящей. Она начинается не снизу – от человека и его религиозности, а сверху – с веры как верности Бога, явленной в его слове. Теология становится «невозможной возможностью» говорить о непостижимом и «не наглядном», диалектически двигаясь от утверждения к отрицанию и от отрицания к утверждению, становится ответом на приходящее вертикально сверху суверенное Слово Бога.

Небольшой сборник фрагментов различных статей и проповедей К. Барта «Мгновения» обращен к не слишком искушенному в теологии читателю и может служить хорошим введением в бартовскую теологию. Говоря о простых, затрагивающих каждого человека вещах – юморе, покое, одиночестве, удивлении, Барт сохраняет исходную интуицию «всегда нового, далекого, странного» Бога и в то же время показывает, что этот Бог не просто бесконечно далек от нас, но «спускается к нам с высоты».

Барт не оставляет без внимания и проблему выявления политического этоса христианства, о чем свидетельствует сборник «Оправдание и право», куда вошли три работы, посвященные теме взаимодействия государства и церкви: «Оправдание и право», «Христианская община и гражданская община», «Евангелие и закон». Эти работы тесно связаны с осмыслением конкретных событий немецкой церковной истории – церковной борьбы против учения «немецких христиан», основанного на ключевых понятиях национал-социализма, в которой Барт принимал непосредственное участие (он был автором проекта Барменской декларации, положившей начало Исповедующей церкви). Здесь он порывает и с концепцией Лютера о соотношении церкви и государства, отвергнута идея о церкви как опоре социального порядка, символе национальной идентичности.

Представленные работы возвращают отечественного читателя к ключевым моментам религиозно-философских дискуссий конца XIX–XX в., побуждая заново продумать вопросы о соотношении религии и культуры, философии и теологии, конечного и бесконечного. Эти тексты во многом определили тенденции современной философско-богословской мысли, в том числе и попытки ответов на вызовы, поставленные христианскому богословию постмодернистским видением мира.

Примечания

- 1 Theologia teutonica conterporanea. Германская мысль конца XIX – начала XX века о религии, искусстве, философии: Сб. произведений / Сост., предисл., коммент, пер., заключит. Ст. И. Фокина. СПб.: Изд-во СПб., 2006. 385 с.
- 2 *Барт К.* Мгновения: Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 160 с.; *Барт К.* Оправдание и право: Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 150 с.; *Барт К.* Послание к Римлянам: Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.

ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ПОНЯТИЕ И ПРЕДМЕТ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

Это тема межвузовской конференции (5–6 декабря 2006 г.), двенадцатой по счету из числа организованных философским факультетом РГГУ и посвященных обсуждению различных общетеоретических и методологических проблем историко-философской науки. Среди них особый интерес представили международная конференция «История философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания» (1995); «История философии: история или философия?» (2000); «История философии и история культуры» (2001); «История философии и герменевтика» (2002); «История философии и социокультурный контекст» (2003); «Философия И. Канта и современность» (2004).

Во вступительном слове председатель Организационного комитета конференции профессор кафедры современных проблем философии А.И. Алешин отметил, что в центре обсуждения участников настоящей конференции – философская традиция в качестве одного из фундаментальных понятий и, одновременно, одного из важнейших предметов рассмотрения историко-философской науки.

Тщательному рассмотрению в ряде докладов и выступлений подверглась трансцендентальная традиция в истории философии. С.А. Нижников (РУДН, Москва) в докладе «Трансцендентальная философия в истории философии» предложил разделить всю философию на трансцендентную и трансцендентальную. Однако этот масштабный проект по переписыванию истории философии вызвал много вопросов у участников конференции. В частности, в выступлениях после доклада указывалось на различное понимание трансцендентализма в истории философии от Платона до Хайдеггера и высказывалось сомнения о возможности объединения всех его разновидностей под одним основанием. В докладе М.А. Белоусова (РГГУ) «Хайдег-

геровская интерпретация времени и трансцендентальная философия» хайдеггеровская критика трансцендентализма Канта рассматривается как условие возможности создания новой онтологии. То есть для Хайдеггера историко-философская традиция выступила в качестве инструмента для создания собственной философии. Однако в прениях по докладу была поставлена под сомнение оценка докладчиком хайдеггеровской критики Канта в качестве имманентной критики.

Исследованию истории философии Канта в России был посвящен доклад А.Н. Круглова (РГГУ) «Философская высылка как русская традиция: «дела» И.В.Л. Мельмана». На основании ранее не известных архивных материалов докладчик поведал о трагичной истории первого последователя идей Канта в России – Мельмана. Доклад спровоцировал дискуссию о судьбах кантианства в России и печальной судьбе многих русских философов, вынужденных по воле властей не только покинуть Родину, но и отправляться в ссылку, на каторгу и даже под расстрел.

Ряд докладов на конференции был посвящен развитию и метаморфозам феноменологической традиции, одному из вариантов трансцендентализма XX в. В докладе Шиян А.А. (РГГУ) «Феноменология и метафизика в эстетических исследованиях ГАХНа» объектом рассмотрения было переплетение феноменологической позиции и классических метафизических установок в философских исследованиях сотрудников Государственной академии художественных наук в 20-е гг. XX в. в России. В докладе было обращено внимание на то, что ряд русских философов того времени, отказываясь от классических методов философствования, тем не менее проблематизировали некоторые моменты феноменологического подхода и, критикуя Гуссерля, пытались разработать собственное видение философских и эстетических проблем. Подобная установка по отношению к феноменологии Гуссерля, как было показано в докладе А.В. Ямпольской (РГГУ) «Прочь, от вещей! О неинтенциональной феноменологии М. Анри», была характерна и для французского философа-феноменолога Анри, который считал, что смыслы Гуссерля не выходят за рамки сознания, а конкретнее – его модуса созерцания, и не имеют отношения к «самим вещам». В прениях отмечалось, что Шпет также подвергал критике гуссерлевское понятие смысла за его оторванность от предмета.

В ходе обсуждения двух этих докладов, посвященных феноменологической традиции, А.Н. Кругловым (РГГУ) был поднят важный вопрос: что позволяет относить исследования представленных в выступлениях и многих других философов к феноме-

А.А. Шиян

нологической традиции? Каковы сущностные черты того феномена, который принято называть в XX в. феноменологической философией? Участники дискуссии склонились к признанию, что дать однозначное и приемлемое для всех разъяснение этого вопроса вряд ли возможно. Однако необходимость постоянно искать на него ответ заложена в самой феноменологии, подразумевающей рефлексии над любыми предпосылками, в том числе и над своими собственными.

То, что такое понимание феноменологического метода требует как минимум уточнения, было продемонстрировано в докладе С.А. Коначевой (РГГУ) «Б. Вельте: философия в поисках “следов вечного”». Вельте считал, что прояснить феномен религиозности методом Гуссерля, т. е. с помощью исследования ее данности чувственному и переживающему сознанию (каковым, согласно Вельте, является сознание у Гуссерля), невозможно. Для осмысления этого феномена необходимо рассмотрение того, как «священное» проявляет себя в разуме, или мышлении. В докладе были проанализированы те изменения, которые претерпел феноменологический метод в «поздней» философии Вельте.

В связи с осмыслением феноменологической традиции большой интерес вызвал доклад В.В. Горбатова (МЭСИ) «Аллогенизм и идиогенизм: борьба двух традиций в истории философской логики на рубеже XIX – начала XX веков». В прениях был обсужден вопрос: можно ли считать, что в символической логике, в определенном смысле наследнице теории суждения Brentano, специфика феноменологического метода сохранилась в своей полноте, или «новое» понимание суждения фиксирует лишь определенные аспекты феноменологической позиции?


Оживленные дискуссии о современном состоянии и перспективах социальной философии и социологии были инициированы докладами С.В. и А.В. Кофановых (МГСУ) «Постсоциология глобального общества: философия или откровение?», Т.Ю. Сидориной (ГУ-ВШЭ) «Философия контракционизма в контексте эволюции теории общественного договора». В.Ю. Кондратьева (НГПУ, Н. Новгород) «Проблема антропологии: альтернативы Н. Бердяева и М. Шелера», Д.А. Огранович (ФА при Правительстве РФ) «Виртуальное бессмертие как продолжение утопических идей».

Значительный интерес и оживленные обсуждения вызвали также доклады Е.Н. Ивахненко (РГГУ) «От неартикулированного знания к философскому катафасису», Н.Я. Григорьевой (РГГУ) «Историческая антропология 1920-40-х гг.: подходы Плесснера и Бахтина», Чои Чжин Сока «Событие и культура».

Философская традиция...

М.М.Бахтин и Ж. Делез/Ф. Гваттари о создании культуры»,
А.А. Сухно (РГГУ) «Экзистенция и система вечного возвраще-
ния (монтаж онтологических моделей Делеза и Сартра)» и др.

Конференция вызвала интерес у студентов, аспирантов, пре-
подавателей и гостей философского факультета РГГУ.



Annotations

M. Belousov

Time & Destruction of the Transcendental Philosophy in Heidegger's Fundamental Ontology

The article deals with the interrelationship between the problem of time and the project of destruction of metaphysics in Heidegger's fundamental ontology. The author considers the destruction of transcendental philosophy to be the principal moment of Heidegger's destruction of metaphysics and regards Heidegger's rethinking of the problem of time as the basis of the realization of that destruction.

A. Lavrukhin

Edmund Husserl's Practical Philosophy: Scientific Ethics Project

This examination of Husserl's early theory of action analyses the problem of parallelism between logic and ethics as well as the problem of how independent (or, on the contrary, dependent) Husserl was in his interpretation of the ethical problems and his elaboration of the idea of practical reason on the conceptual and methodical presuppositions of the transcendental phenomenology.

T. Schitsova

The Notion of the Fatherhood in Levinas' Ethical Doctrine

Relation "Self–the Other" becomes a concrete anthropological content in the philosophy of Levinas. It results in the original conception of *fecundity* which includes the phenomenology of *paternity*. The article clarifies a special meaning the basic notions of the ethical conception of Levinas – *diachrony* and the *Infinite* – become in the frame of the relationship "father–son". In this concern author explicates the essential limitedness of Levinas' interpretation of the intersubjective relation between parent and child.

A. Sukhno

Existential Negativity & Organic Indeterminism (Sartre & Deleuze/Guattari's Conception of the Body)

This article focuses on the probability of the relationship between the idea of organism as a structuring body factor

(at Deleuze and Guattari) and the existential interpretation of the phenomenon of the body (at Sartre), as well as between the idea of the body having no organs and Sartre's understanding of the being-in-itself.

S. Vassilyeva

Sheler's Metaphysics & Habermas' Communicative Rationality: A Different Outlook at the Problems of Epistemology & Ethics

The principal task of the comparative examination of Sheler's human knowledge doctrine and Habermas' theory of communicative rationality is to reveal their fundamental worldview directives.

P. Plutto

"Humanistic Naturalism" as an Illusion of the Authentic Myth Working in Culture

The conception of an "a-cultural myth", proposed in this article, is shown up on the basis of reconstruction of this myth in the scientific philosophical worldview within "naturalistic humanism".

N. Lucash

Power & Language

This article examines the consequences of the immense experiments fulfilled by the Soviet authorities in the linguistic sphere, which had been resulted by appearance of the "state" language, which redescribed the world and created some special systems of classification. The Babylonian mixture of the languages (that of everyday life with "fenia" and youth slang, that, used in the literature, with that, used by the bureaucracy) formed the very special mind of the Soviet man.

A. Zavorueva

The Psychological and Social-Philosophical Aspects of the Fear & Anxiety Phenomena (from Freud to Muddy)

The historical survey of the views on fear and anxiety in philosophy and psychology of the 20th century examines the most typical conceptual shifts in the treatment of their nature, origins and principal forms.

M. Pylaev

To the Sources of the Western Theology in the 20th century
(an Attempt to Comprehend)

The purpose of the article is to outline the understanding of fundamental principles of western theology (fundamental and systematic) in 20th century. The bases of theological thought of K. Raner, P. Tillich, K. Bart are reconstructed in the context of genesis of liberal theology of Protestantism. The subject of the author's interest is inward unity of the most outstanding theological projects in 20th century.

The most important task, unrealized in this article, is to guess not only difference of opinions of Orthodox neopatristic theology and western theology in 20th century but to determine the moments of their possible affinity.

A. Ignatyev

The Sociology of Religion: a Memorandum

This article focuses on the investigation programs, which determined the formation and development of sociology of religion: E. Durkheim's program (religion as a premise of social integration), M. Weber's program (religion as a manifestation of social identity), Berger-Luckman's program (religion as a special practice of socialization), and finally the actual "agenda" in this field of investigation.

D. Burlaka

The Problem of Being in Philosophy and Theology

The theme of the article is the evolution of the idea of being in philosophical and religious consciousness. The thing is that the understanding of being was always determined by religious –culturological context. Keeping mind as the main base was the reason of absolutisation of being. The understanding of Revelation which is basically metalogical, formed mystical schools. Ontological models made by Russian religious philosophers of 19–20th centuries are examined as the most entire ones.

J. Toschenko

Paradoxical Person: Phenomenon of Social Perception and Social Practice

The article is devoted to some theoretical and methodological elaboration of the author concerning some specific phenomena of

social life such as paradoxes, centaur-phenomena, phantom character of social processes.

Analyzing the role of paradoxes in social and human life from the antiquity, the author shows that new perusal of paradoxes began only in the 20th century when it appeared a necessity to bring to light and study paradoxes and their manifestation in the real life, in the process of realization of different types of activities (since paradoxicalness is peculiar not only to the process of cognition but also to reality itself). The main characteristics of paradox as a real demonstration of contradiction in the social perception and behavior are revealed in the article. The special attention is devoted to different forms of paradoxicalness in modern society.

N. Velikaya

Paradoxes of Party's Building in Russia: History, Reality and Prospective

The article is devoted to the problem of creating and functioning of parties in modern Russian Federation in the context of democracy development. Research of party's building demonstrates the artificial character of police making, which depends on the executive power of the regions and some centers of power on Federal level. Analysis of parties evolution (the main actors on the political field) allows the author to show us how the structure of political spectrum has been changed and why this changing is so paradoxical.

R. Anisimov

Deformation of Class Characteristics of Russian Working Class at the End of 20th – the Beginning of 21st Centuries

This article is dedicated to analysis of class characteristics of Russian workers at the time of formation of the new social and economical relations. The author picks out two main features of a class as a real group: inside-class solidarity and subjectivity of the class. The author analyses the deformation of these characteristics of modern Russian working class. As a conclusion the author establishes disappearance of class characteristics and transformation of the working class into a nominal group of waged labor workers.

S. Mayorova-Scheglova

The Childhood at the Beginning of the 21st Century:
the Paradoxes of Developing and Functioning

In this article some contradictions of developing and functioning of Russian childhood at the beginning of the 21st century are examined. The appearing of the negative childcentrism against the background of growing of the number of the only-child families is also substantiated. This article is also about the idea of children's value, which depends on the socio-economic status of the groups of Russians. Some tendencies of the inequality of the young childhood are also spotted. There are also some descriptions of traditional and innovation social family technologies and of the early pedagogical violence.

T. Starodubtseva

Phantom of the Opera or Artistic Market of Modern Russia

The article illuminates some problems and contradictions of Russian artistic market development in recent five years. It is shown that political, economical and social changes at the end of the century led to modernization of cultural policy. It resulted on the one hand in appearance of new forms of regulation of cultural life, and on the other hand in loss of many essential elements of cooperation between the authorities and actors at Russian artistic market. The author establishes that at the current moment analysis of artistic market, discovering its characteristics, peculiarities and tendencies is made sporadically and only by isolated researchers in the field of cultural management, sociology of art, cultural studies and study of art, and is mainly monographic.

E. Tarasenko

Shopping as a Specific Kind of Consumers Behavior: Search of
Pleasure or "Temples" of Modern Time

Some aspects of consumers behavior in Russia as one of the moving powers of modern market relationships are examined in the article. The author analyses the main tendencies, contradictions and characteristics of consumers behavior in modern Russia, which were connected with developing of new consumers practices. Shopping is set as a spectrum of socio-cultural practices: vigorous actions of sellers directed to creating commercial force field, special advertising strategies to influence upon a customer, economical-instrumental

activity of consumers directed to satisfaction of need in specific goods and services, specific recreational practices; fascinating entertainment and even compensating pleasure for deprived customers.

O. Huhareva

The Moving of Values Orientations of Russians
in Postsoviet Period: Losses and Profits

The article examines the changes in the values orientation of Russian citizens in 1990–2005 years. Discusses the transformation of values in the stable and in the “worst” periods of the development of society and social-economical processes that have an impact on the change of values of society. The author identifies three major periods when, in the minds of Russians dominated different value systems and shows that at the present time in Russia together coexist two opposing models of value systems: traditionalistic and individualistic.

N. Mogutnova

Corporate Culture: Ideal and Reality

In the article the author defines corporate culture as a complex of values, norms and traditions shared by the staff. Corporate culture helps form a feeling of belonging to the company (a feeling of “common fate”). The author also views the following paradoxes of corporate culture in modern Russian labor sphere: corporate culture as following fashion trends; declared innovativeness yet in fact getting back to the past experience; “common fate philosophy” vs. “massovization” of employees.

M. Bulanova

Development of Sociological Education in Russia

In the article the author analyses the most actual problems of sociological education in modern Russia. This article consists of three parts. The first part is devoted to the history and trends of sociological education from 1860. The second part of the article disclose matters and contradictions of renovations of social knowledge as the most important field of sociological education connected with the process of modernization of the second part of the 20th century. The third part describes different forms of risks in sociological education in modern Russia.

G. Zvetkova

Local Government at the Modern Period: Dreams and Reality

Being of priority importance for the development of local government, social practices may promote its consolidation and improvement or may also reflect existing contradictions. For instance, the introduction of market relations prompted the rise of individualism and thereby upset the balance of social relations and disrupted the social integration of local communities. Actions undertaken by the authorities run counter to the basic need of the population and the actual position of municipal units. Thus, the law compliance practices have distorted the principles of local government and, moreover, the constitutional provisions. As a result, most people are indifferent to municipal reforms. At the same time, Federal Law 131 that provides for cardinal changes has initiated a new stage in local government development. In view of the aforesaid, we have used a comprehensive approach to identify and demonstrate the sources of discrepancy between the declared legislative regulations and their application at the local level.

M. Tzapko

Democracy: Illusion or Reality

This article is devoted to a problem of elections as sociopolitical “simulyakr”. The author cites data of the electoral researches of different levels and on wide empirical material shows that electoral choice has imitating character and in many respects depends on course and character of election campaign. The article can draw attention of students and the experts working in sphere of political science, sociology of policy, sociology of communications and political PR.

M. Velmakin

Evaluating of Youth Political Democratic Organizations in Russia (2005–2006)

In this article there is a short historical excursus, and also the analysis of activity of the nonparty democratic youth organizations in Russia which have appeared after so called “Orange revolution” in Ukraine where young people were the basic motive power of revolution. The author marked five main organizations which are considered as oppositional ones concerning current Russian authorities. On

the basis of the comparative analysis of the activity of these organizations in last two years the author marks out the factors determining their successes and failures as well as possible perspectives.

I. Gambashidze

Peculiarities of Elections of Local Legislatures in 2005

The last modifications in federal electoral legislation (electoral Law and parties Law) provoked essential changes in political and electoral process on the local level. This changes are mainly connected with increasing roles of parties in regions and with enlargement and consolidation of parties taking part in the elections. Author describes the specificity of local elections and some problems connected with the change switch to proportional electoral system.

A. Vishnyakov

Typology of TV Audience (Methods, Results, Conclusions)

This article is dedicated to different social and demographic groups, which regards as specific TV viewers with their own features an behavior. Used data is based on quantitative and qualitative research of Russian TV audience carrying out by TNS Gallup Media and Video International companies. The most interesting thing is the attempt of forming groups according their strategies of viewing.

M. Sneginskaya

New Trends in Evaluating of Mass Music Culture on the Modern Stage

The article is about the new trends in development of mass music culture on the modern stage. The author analyzes some problem questions in the modern music industry connected to the advent and development of new means on the field of creation, execution and distribution of music and musical compositions. Here are also observed new communication channels and methods of promotion for the music products.

Сведения об авторах

- Анисимов Роман Иванович* – преподаватель кафедры истории и теории социологии РГГУ
- Белоусов Михаил Александрович* – аспирант Центра феноменологических исследований РГГУ
- Буланова Марина Борисовна* – канд. филос. наук, доцент кафедры истории и теории социологии РГГУ
- Бурлака Дмитрий Кириллович* – канд. филос. наук, ректор Российского христианского гуманитарного института
- Васильева Светлана Владимировна* – аспирантка Центра феноменологических исследований РГГУ
- Великая Наталья Михайловна* – д-р полит. наук, профессор кафедры прикладной социологии РГГУ
- Вельмакин Михаил Вадимович* – аспирант кафедры прикладной социологии РГГУ
- Вишняков Алексей Александрович* – аспирант кафедры прикладной социологии РГГУ
- Гамбашидзе Илья Андреевич* – соискатель кафедры прикладной социологии РГГУ
- Заворуева Анастасия Сергеевна* – аспирант кафедры современных проблем философии РГГУ
- Игнатъев Андрей Андреевич* – канд. филос. наук, доцент Центра изучения религий РГГУ
- Калягин Денис Александрович* – аспирант кафедры современных проблем философии РГГУ
- Коначева Светлана Александровна* – канд. филос. наук, доцент кафедры современных проблем философии РГГУ
- Лаврухин Андрей Владимирович* – докторант Центра феноменологических исследований РГГУ
- Лукаш Наталья Петровна* – соискатель кафедры теории и истории культуры Нижневартковского педагогического университета
- Майорова-Щеглова Светлана Николаевна* – д-р социол. наук, профессор кафедры истории и теории социологии РГГУ
- Могутнова Наталья Николаевна* – аспирантка кафедры истории и теории социологии РГГУ

Плюто Петр Александрович – докторант кафедры современных проблем философии РГГУ

Пылаев Максим Александрович – канд. филос. наук, доцент Центра изучения религий РГГУ

Снежинская Марина Георгиевна – аспирантка кафедры прикладной социологии РГГУ

Стародубцева Татьяна Вячеславовна – канд. социол. наук, доцент Центра социологических исследований РГГУ

Стрельникова Анна Владимировна – канд. социол. наук, ст. преподаватель кафедры прикладной социологии РГГУ

Сухно Алексей Андреевич – аспирант кафедры истории зарубежной философии РГГУ

Тарасенко Елена Анатольевна – канд. социол. наук, доцент кафедры прикладной социологии РГГУ

Тощенко Жан Терентьевич – чл.-кор. РАН, декан социологического факультета РГГУ

Хухарева Ольга Николаевна – аспирантка кафедры истории и теории социологии РГГУ

Цапко Мирослава Сергеевна – кандидат культурологии, доцент кафедры прикладной социологии РГГУ

Цветкова Галина Александровна – д-р социол. наук, профессор кафедры истории и теории социологии РГГУ

Щитцова Татьяна Валерьевна – докторант Центра феноменологических исследований РГГУ

Редактор *М.Е. Побережнюк*
Корректор *М.Е. Побережнюк*
Компьютерная верстка *Н.В. Москвина*

Подписано в печать 20.04.07.
Формат 60×90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 22,0. Уч.-изд. л. 20,5.
Тираж 1050 экз. Заказ №

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
12599, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru