

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 130.2

Л. М. ДМИТРИЕВА

Омский государственный
технический университет

«РОССИЯ НЕ НАЦИЯ, НО ЦЕЛЫЙ МИР...»

Статья посвящена дискуссионной проблеме об общенациональной идее. На основе социокультурного анализа делается вывод о том, что общероссийская общенациональная идея должна быть приемлема для людей любой национальности и конфессии, представлять собой сплав ценностей постиндустриального общества и традиционных ценностей народов России.

Ключевые слова: российская цивилизация, общенациональная идея, этнос, нация, религия, социокультурные ценности, толерантность.

Российская цивилизация — результат сотворчества более ста народов, взаимодействовавших на евразийском пространстве в течение многих столетий. Каждый из них внес свой вклад в формирование и развитие этой уникальной цивилизации.

Исторический опыт учит, что столь многоязычное и поликонфессиональное общество, размещенное на огромной территории с различными географическими зонами, каким является российское общество, не может нормально функционировать без единой системы социокультурных ценностей. Основа такой системы ценностей есть. Она сформирована в результате многовекового взаимодействия народов. Ее концентрированным выражением должна стать общенациональная идея. Была такая идея при царизме, была она при советском режиме, должна быть и в современной России. Всеохватный тяжелый кризис, переживаемый страной, с особой силой подчеркивает крайнюю необходимость такой идеи.

Ряд ученых и политиков утверждают, что реформы изменили сознание россиян, сделали их ориентацию индивидуалистической, что постсоветского человека волнуют не проблемы возрождения России, а лишь проблемы собственного благополучия. Поэтому, мол, вдохновляющей общенациональной идеей для населения страны может стать идея достижения стандартов западного потребительского общества.

Сторонники таких взглядов не учитывают особенностей менталитета россиян, проникнутого духом общинности, соборности, коллективизма.

Общенациональная идея, сводящаяся к идее достижения стандартов западного потребительского общества, ничего позитивного для будущего российской цивилизации не несет. Она не может мобилизовать массы на осуществление стратегического прорыва и выхода страны на передовые рубежи. Она нацелена фактически на удовлетворение лишь индивидуальных потребностей человека, хотя бы и ценой превращения России в сырьевой придаток

развитых стран Запада. Не многим лучше и идея, ограничивающаяся перспективой вхождения России в мировую цивилизацию, под которой мыслится модель западно-христианской цивилизации. Она также не несет ничего позитивного для будущности России, ибо подразумевает прекращение ее существования как самостоятельной цивилизации.

Внешне более привлекательны для будущего российской цивилизации призывы определить в качестве общенациональной идеи новой России русскую идею. (Многие из тех, кто разделяет подобные убеждения, не принимают понятия «российская цивилизация»). Они неизменно ведут речь о русской цивилизации или даже о православно-русской цивилизации.) Однако и такой подход не сулит ничего хорошего.

Русская идея — это идея русского этноса, идея, «которая соответствует характеру и призванию русского народа», — как писал известный русский философ Н. А. Бердяев [1]. Хотим мы того или не хотим, любая этнонациональная идея несет в себе дух приоритета интересов одной этнонациональной общности, потребности ее развития.

Распространение идеи о необходимости восстановления «русской власти», о России как «православной державе», сопряженное с реальными действиями государственных органов, направленными на повышение статуса Русской православной церкви и восстановление имперской символики, не только способствуют активизации тех общественных сил, которые исповедуют принцип: «Россия для русских», но и оказывают содействие сепаратистам в их стремлении убедить представителей нерусских этносов, прежде всего народов мусульманской и буддистской культуры, в том, что Российская Федерация является чуждым для них христианским государством, интересы которого противоречат их интересам.

В подобной ситуации историческая память названных народов воскрешает многочисленные факты неравноправного существования их предков в условиях господства царского самодержавия, опорой которому служила Русская православная церковь, когда угроза насильственного разрушения их национальной самобытности была недалеко от реализации.

Народы не хотят возвращения прошлого. Попытки навязать им старые порядки могут привести к весьма печальным последствиям. Установка на создание собственно русского государства подразумевает и возможность сужения России до собственно «русских» пределов.

Интегрирующую и мобилизующую роль в многонациональной России может в должной мере играть лишь надэтническая, надконфессиональная идея, сформированная на основе интересов и ценностей всех народов страны. И это хорошо понимали русские мыслители прошлого. Известный русский философ Г. П. Федотов писал: «Россия не нация, но целый мир. Не разрывив своего призвания сверхнационального, материкового, она погибнет как Россия. Объединение народов России не может твориться силой только религиозной идеи. Здесь верования не соединяют, а разъединяют нас» [2, с. 293]. В связи с такой постановкой вопроса философ призывал: «Задача каждого русского в том, чтобы расширить свое русское сознание (без ущерба для его «русскости») в сознание российское. Это значит воскресить в нем, в какой-то мере духовный облик всех народов России» [2].

Задумываясь над общенациональной идеей, нужно помнить предупреждение мудрых предшественников. Помнить, что у каждого народа может быть своя национальная идея. Пытаться противопоставить национальную идею одной этнической общности, пусть даже самой великой, национальным идеям десятков других народов страны, значит вести дело не к консолидации общества, а к его расколу, не к упрочению российской государственности, а к ее разрушению. Последнее означало бы прекращение существования российской цивилизации.

Многие исследователи в качестве первоосновы той или иной цивилизации называют одну религию. Опыт формирования российской цивилизации свидетельствует о том, что при многовековом разностороннем тесном взаимодействии этносов, происходящем в едином политическом пространстве, может произойти сложный синтез культур, когда складывается устойчивая система ценностей, истоки которой восходят не к одной религии, а, скажем, к двум или даже трем (в условиях России — это христианство в форме православия, ислам и буддизм). И такая система ценностей становится основой функционирования и воспроизводства исторической социокультурной общности людей, представляющей собой особую цивилизацию.

Известно, что цивилизации очерчиваются как объективными критериями (общностью языка, истории, традиций, ценностей, институтов), так и субъективными — самоидентификацией. По обоим показателям мусульманское сообщество нашей страны следует отнести к российской цивилизации. Сама эта цивилизация есть результат многовекового содействия, сотворчества разных народов (прежде всего, славянских и тюркских) и культур (прежде всего, христианской и мусульманской).

В первую очередь следует отметить их этническое влияние, выразившееся в проникновении в состав русского и ряда других народов страны (что сказалось на их внешнем облике, языке, традициях), а также политическое и культурное влияние. Одновременно они и сами получили многое для своего разностороннего развития в процессе участия в формировании российской цивилизации.

Определяющим фактором формирования российской цивилизации стало государство. Исторические факты красноречиво свидетельствуют о том, что мусульманская умма России внесла огромный вклад в дело созидания и защиты централизованного российского государства. Поэтому вполне закономерно народы мусульманской культуры включаются в число государствообразующих российских народов. Именно мусульманская Золотая Орда оградила Русь от опустошительных нашествий с запада, угрожавших изменением ее конфессионального выбора и ассимиляцией русских. Как отмечают заслуживающие доверия русские историки Н. М. Карамзин и В. О. Ключевский, единое Русское государство, сложившееся на рубеже XV—XVI веков, объединяло лишь те древнерусские земли, которые находились в зависимости от Золотой Орды, да и сама идея объединения Руси была подсказана опытом Золотой Орды.

Мусульмане Золотой Орды не только преподнесли идею о необходимости собирания Руси, но и активно участвовали в процессе ее реализации. Достаточно напомнить известные факты, что с помощью золотоордынского хана Узбека московский князь Иван I Калита, находившийся у него в вассальной зависимости, приобрел титул великого князя

«надо всей Русской землею». Этот же хан выделял свои воинские формирования в помощь Ивану I, борвшемуся с соперниками за расширение территории своего княжества. Золотоордынские власти не препятствовали переносу резиденции митрополита из Владимира в Москву и вывозу туда же соборного колокола из Твери. Иначе говоря, мусульманская Золотая Орда содействовала возвышению Москвы и превращению ее не только в политический, но и религиозный центр.

Но этим не исчерпывается «мусульманский след» в строительстве российской государственности. Единый для всех русских областей серебряный рубль, перепись всего населения (проводившаяся один раз в десять лет), почтовые тракты, ямскую повинность, писанные указы (ярыки), единообразное военно-административное устройство — все это было привнесено на Русь Золотой Ордой. Идея земских соборов была позаимствована из опыта Казанского ханства. Многие были почерпнуто русскими у татар и в сфере военного искусства: в том числе идея военного резерва во время сражений, казачья лава, саперные части и т.д. Из того же источника немало было воспринято русскими в области дипломатии.

Говоря о влиянии мусульман на развитие русской культуры, нельзя не привести пример использования опыта строительства мечетей при возведении православных храмов. Долгое время считалось, что шатровое зодчество имеет национальное русское происхождение. Но сравнение северорусских шатровых колоколен с деревянными мечетями Татарии, привело известного русского историка М. Г. Худякова к выводу о том, что для церквей с шатровыми колокольнями «образцом служили мечети» [3]. Российские домовые терема, по его мнению, также позаимствованы у татар.

Объем статьи не позволяет привести многочисленные свидетельства, касающиеся характерной для Золотой Орды и Казанского ханства конфессиональной и этнической терпимости. Ограничимся ссылкой на вывод, принадлежащий серьезному исследователю. Тщательное исследование положения Русской церкви в Золотой Орде привело бывшего министра исповеданий Временного правительства России А. В. Карташева к выводу, что татаро-монголы сохранили ей все прежние ее права и «даровали от себя церкви еще больше гражданских прав, чем власть прежняя, национальная» [4].

Мусульманские народы оставили глубокий след в русской истории и культуре, что не могло не служить их дальнейшему сближению. Вот несколько характерных примеров из этого многовекового взаимодействия. Как сообщает Н. М. Карамзин, женой главы Киевской Руси князя Владимира была болгарская княжна, которая стала матерью князей Бориса и Глеба, первых святых канонизированных Русской церковью. Хан Узбек выдал свою сестру Кончаку замуж за московского князя Юрия Даниловича, разрешил ей креститься. Этот список можно продолжать [5].

Нельзя не сказать также о большой группе представителей тюркской элиты, которые, приняв по различным причинам православие, дали целую плеяду российских деятелей культуры, науки, военного и политического искусства. Среди них следует назвать фамилии Алябьевых, Балакиревых, Бердяевых, Голицыных, Карамзиных, Кутузовых, Пожарских, Радищевых, Татищевых, Тимирязевых, Чаадаевых, Шереметевых, Языковых и сотни других [6–8]. Вот

обобщающий вывод, к которому пришел один из виднейших, по мнению Л. Н. Гумилева, евразийцев калмык доктор Э. Хара-Даван, основательно исследовавший влияние «монголо-татарского ига» на Россию в своей книге «Чингисхан как полководец и его наследие...», опубликованной в Белграде в 1929 году: «...Когда кончилось монгольское владычество и Россия освободилась от «татарского ига», то ...бывшие до прихода монголов удельные княжества и отдельные славянские племена, во главе с враждующими между собой князьями, превратились в Московское государство и в один русский народ... Именно в века татарского владычества Россия утвердилась в православии, превратилась в «Святую Русь» [9].

Мусульманская культура тюрко-язычных народов по отношению к христианской культуре русского народа, особенно на первых этапах совместного проживания в одном государстве, выступила во многом в качестве «донора». В последующие периоды роли переменялись и «донорство» уступило место «рецепиентству». Приобщение мусульман к русскому языку и русской культуре в целом благотворно сказывалось на развитии национальной культуры мусульманских народов. В мусульманскую конфессиональную школу стали проникать светские предметы. Представители мусульманской интеллигенции стали активно выступать за равноправие народов. Русская светская культура, появившаяся в XVIII веке, постепенно превращалась в мощный межнациональный транслятор. В мусульманские районы пришло светское образование в виде русской школы. Началось формирование светской культуры, что представляло собой колоссальный исторический перелом, который начался раньше, чем в большинстве стран мусульманской цивилизации. Началось формирование национальной интеллигенции. Светская русская школа открывала дорогу в университеты и другие светские высшие учебные заведения. Мусульманская элита татар, башкир, а позднее и народов Северного Кавказа стояла не только на позициях тесной связи с культурой и политикой российского государства, но и диалога с государственной религией. Благодаря такому положению для многих представителей интеллигенции мусульманских народов еще до октябрьской революции 1917 года было характерно сочетание традиционной исламской образованности с современной европейской образованностью, что выдвинуло из их среды таких выдающихся деятелей российской культуры, как поэт Габдулла Тукай, писатель Абу Наср Курсави, одним из первых поднявший вопрос о возрождении иджтихата, ученые-просветители Шихабуддин Марджани, Исмаил Гаспринский, муфтий Риза Фахретдинов, основатель Горного института в Санкт-Петербурге Н. Уразметов и один из основателей Башкирской Республики известный историк А. З. Валидов.

За годы Советской власти, несмотря на все невзгоды сталинских репрессий, сформировались политические и интеллектуальные элиты народов мусульманской культуры, намного более интегрированные в Российскую цивилизацию, чем во времена царизма. В этот период мусульманские народы испытывали на себе более существенное влияние русской культуры, чем в условиях царской России. Практически унифицированная система дошкольного воспитания, народного образования и подготовки кадров, партийно-государственные средства массовой информации, художественная культура были нацелены на формирование социокультуры

ного единства страны. И немало в этом достигли. Огромную роль в эволюции ценностных ориентаций и политической культуры мусульманской и других нерусских групп населения сыграло массовое освоение русского языка. Общая культура и общий язык стали важнейшими факторами формирования многонационального народа России.

Американский политолог С. Хантингтон утверждает, что Россия является «расколотой страной» [10]. В основу такого вывода положен факт поликонфессиональности Российской Федерации: христиан, мол, тянет на Запад, а мусульман и буддистов — на Восток. По мнению С. Хантингтона и его российских сторонников неизбежным является столкновение цивилизаций, и в первую очередь христианской и мусульманской. Кое-кто из них в осетинско-ингушском конфликте и чеченской войне видят первые признаки начала таких столкновений.

Российские мусульмане в массе своей не принимают такие концепции. Они отвергают и идеи о якобы существующей устремленности мусульманской уммы нашей страны к созданию исламского государства и «воссоединению» с исламской «метрополией». Людью движет осознание справедливости мысли о том, что единое культурное и социально-экономическое пространство России создает наиболее благоприятные возможности для самореализации народов мусульманской культуры.

Но далеко не все благополучно с признанием мусульманского сообщества страны частью российской цивилизации. Как в прошлом, так и в наше время находится немало противников христианско-мусульманского взаимопонимания и сотрудничества. Исследования, направленные на разрушение стереотипов об изначальной враждебности мусульман и христиан России, русских и тюрков (особенно татар) определенными силами встречались и встречаются «в штыки». Достаточно в этой связи напомнить, как были встречены многими работы Л. Н. Гумилева, посвященные анализу взаимовлияния культур русского народа и народов России, для которых ислам является традиционной религией. К сожалению, и в наши дни немало делается такого, что, нередко, вполне вероятно помимо воли совершающих эти деяния, может способствовать разрушению российской цивилизации, и прежде всего, через противопоставление различных частей единого многонационального народа России по конфессиональному признаку. В таком направлении действуют привилегии, представляемые властями Русской православной церкви, которых лишены религиозные объединения других конфессий. А что можно сказать о широко пропагандируемых концепциях о России как православной державе, как и о вносимых время от времени в Государственную думу законопроектах об объявлении Русского православия государственной религией?! В частности, в книге «Русский характер: социально-политические аспекты» В. В. Жириновский пишет: «Государственная дума приняла закон о конфессиях. Мы выступали против статьи, в которой Православие в России ставится в ряд с мусульманской верой. Исходная посылка — Православие есть духовная основа русской нации, а значит, и доминирующая религия нашего общества. Поэтому мы считаем, что в этом законе следует прямо написать, что Православие — главная религия нашей страны» [11].

Россия — часть мира христианства, но она же и часть мира ислама. Мы уникальная цивилизация,

которая пока упорно не поддается полному разрушению. Как и другие цивилизации, российская цивилизация не может оставаться неизменной. Все народы, объединенные ею, своим творчеством способствуют ее развитию. И народы мусульманской культуры не составляют исключения.

Представляется, что будущность российской цивилизации во многом зависит от того, какая общенациональная идея будет выработана и поддержана нашим многонациональным народом. Общероссийская общенациональная идея должна быть приемлема для людей любой национальности и конфессии, для людей религиозных и нерелигиозных. Она должна представлять собой сплав ценностей постиндустриального общества и традиционных ценностей народов России. По нашему мнению, это может быть идея, объединяющая понятия общероссийского патриотизма, народовластия, свободы личности и социальной справедливости.

Дискуссия об общенациональной идее — это фактически дискуссия о будущем России. Быть ли ей православной монархией или светским демократическим государством? Быть ли ей единой или последовать примеру Советского Союза? Это дискуссия и о будущности российской цивилизации.

Библиографический список

1. Бердяев, Н. А. Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н. А. Бердяев // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М.: Наука, 1990. — С. 243.
2. Федотов, Г. П. Будет ли существовать Россия? / Г. П. Федотов // Лицо России. — Париж, 1967. — 356 с.
3. Худяков, М. Г. Очерки по истории Казанского ханства / М. Г. Худяков // На стыке континентов и цивилизаций. — М., 1996. — С. 757.
4. Карташов, А. В. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. Очерки по истории Русской церкви / А. В. Карташов — М., 1993. — С. 286 — 287.
5. Карамзин, Н. М. Предания веков / Н. М. Карамзин. — М., 1989. — С. 99.
6. Баскаков, Н. А. Русские фамилии тюркского происхождения / Н. А. Баскаков. — М., 1979. — 150 с.
7. Веселовский, С. Б. Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии / С. Б. Веселовский. — М., 1974. — 244 с.
8. Халиков, А. Х. 500 русских фамилий болгаро-татарского происхождения / А. Х. Халиков — Казань, 1992. — 230 с.
9. Хара-Даван, Э. Чингисхан как полководец и его наследие... / Э. Хара-Даван // На стыке континентов и цивилизаций (из опыта образования и распада империи X — XVI вв.) — М., 1996. — С. 270, 271.
10. Русский архипелаг [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/geopolitics/stolknovenie/clash/transformation/> (дата обращения: 17.04.2012).
11. Жириновский, В. В. Русский характер: социально-политические аспекты / В. В. Жириновский — М.: Изд-во СГУ, 2009. — С. 37 — 38.

ДМИТРИЕВА Лариса Михайловна, доктор философских наук, профессор (Россия), заведующая кафедрой «Дизайн и технологии медиаиндустрии». Адрес для переписки: e-mail: dmlara@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 14.06.2012 г.

© Л. М. Дмитриева

СТРУКТУРА ИНИЦИАЦИИ

В статье утверждается, что большинству исследований инициации свойственна эмпирическая убежденность, что последовательность действий и структура есть одно. Показывается несостоятельность этой позиции. Отмечается связь инициационных действий с похоронной обрядовостью и драматическими представлениями. Структура инициации выводится из фабулы трагедии, как она представлена в «Поэтике» Аристотеля. Наряду с завязкой-дезисом и развязкой-лизисом в структуре инициации выделяется переход-пафос.

Ключевые слова: инициация, обряды перехода, драма, дезис, пафос, кризис, лизис, катарсис.

В исследованиях, посвященных проблеме инициации при попытке выявления ее структуры, как правило, мы сталкиваемся с изложением хода инициации через последовательность выполняемых действий. Не является исключением и классическое произведение А. ван Геннепа, предлагающего «классификации последовательности церемоний, сопровождающих переход из одного состояния в другое» [1, с. 15]. Такой подход имеет существенные недостатки. Во-первых, визуально фиксируема, наблюдаема только внешняя сторона инициации. А также то, как именно инициация проходит у определенной социальной общности, в определенном районе и в определенное время. Конечно, подобный взгляд базируется на фундаменте установленных фактов культуры, но насколько прочен этот фундамент? Вне понимания смысла стоящего за инициационными действиями мы даже не сможем сказать наверняка, что из увиденного и услышанного исследователем относится к инициации, а что нет. Во-вторых, выдавая ход, последовательность инициационных действий за структуру инициации мы попадаем в ловушку логического эмпиризма, полагающего что из частей слагается любое целое. Только не в случае с инициацией, представляющей собой сложный социокультурный механизм, имеющий ряд системных качеств, невыводимых из эмпирически данного. Инициация состоит из этапов, она дискретна, но она и целостна.

Итак, если за ходом инициации можно просто наблюдать, то структуру еще необходимо выделить. Ход инициации равен самой инициации, происходящей здесь и сейчас. Пытаясь установить ее структуру, мы переводим разговор из зоны видимого в зону должного, подразумевая наличие некой устойчивой связи между взаимодействиями (отношениями) возникающими в ходе инициации. Определяемыми из целостности более общего порядка, чем та, что представляется в полевом исследовании, фиксирующем, как правило, только обрядовую конкретику. Конечно, про эту конкретику можно сказать что она «определенно есть», она регистрируется, а не предполагается в отличие от структуры инициации. Однако вне представления об универсальной структуре, стоящей за инициационным действием, фактический материал часто лишен смысла, хоть и красочен — разнообразен.

Инициация всегда всегда узнаваема именно благодаря наличию себестождественной структуры, создаю-

щей внутреннюю дифференцированность, а замкнутость процесса на себя делает эту дифференцированность устойчивой вследствие постоянного повторения самого процесса инициации. Как утверждал более тридцати лет назад в работе «Социальная деятельность как система» В. П. Фофанов: «Теоретическое воспроизведение структуры опирается в конечном счете на реконструкцию формирования и развития системы. Функциональный аспект фиксирует структуру как результат развития, отображая ее воспроизводство (функционирование) на том или ином конкретном этапе. Генетический аспект фиксирует структуру как процесс развития, выявляя предпосылки и механизмы перехода от одной структуры к другой» [2, с. 45–46]. В генетическом аспекте инициация рассмотрена достаточно подробно, нас интересует функциональный аспект. Итак, что говорит о наличии в инициации устойчивой структуры? Повсеместная распространенность инициации ибо безынициационных культур не существует. Следовательно успешность инициации как стратегии способствующей выживанию коллектива и воспроизводству культуры. Это все? Отнюдь нет. Еще необходимо отметить консерватизм и узнаваемость инициации — следствие той самой замкнутости на себе самой. Рассмотрим на примере.

По Ван Геннепу: «Самый факт жизни делает неизбежными последовательные переходы из одной среды в другую, от одного общественного положения к другому. Поэтому человек в своей жизни последовательно проходит некие этапы, и окончание одного этапа, и начало другого образуют системы единого порядка. Таковыми являются: рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть. И каждое из этих явлений сопровождается церемониями, у которых одна и та же цель: обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое, в свою очередь, столь же определенное. Необходимо, чтобы средства достижения цели были подобными, но не обязательно в деталях. Отсюда общее сходство церемоний, сопровождающих рождение, детство, достижение социальной зрелости, обручение, вступление в брак, беременность, отцовство, приобщение к религиозным сообществам, похороны» [1, с. 9]. Отметим общность церемоний, сопровождающих возрастные обряды перехода и похороны, и обратимся к следующему исследователю, уже не

этнологу, а лингвисту, Ойгену Розенштоку-Хюсси: «В поле нашего зрения попадает удивительный факт: нет человеческих существ, которые не погребали бы своих мертвецов. Одним этим актом человек преодолевает свою собственную изолированность, перестает быть индивидом, проходит сквозь облако своего собственного слепого существования благодаря тому, что он признает родителей, которые произвели его на свет и жизнь которых он призван продолжить. Если мы говорим о могилах вместо того, чтобы говорить об умерших, мы уже хорошо знаем то самое изменение естественного порядка, к которому человек всегда стремился с тех пор, как он начал использовать формальный язык. Погребение не является подарком природы, оно — всеобъемлющая революция, выводящая за пределы природы. Оно создает знание друг друга, братство людей сквозь времена, не известное в мире животных. Солидарность человека нашла выражение в том, что он превратил смерть в рождение, а это произошло тогда, когда он начал сооружать могилы как лоно времени» [3, с. 109]. Итак, мы утверждаем что человечество началось с инициации, О. Розеншток-Хюсси утверждает, что с акта погребения. В обоих случаях речь идет об обрядах перехода.

Только ли общность церемониала объединяет инициацию и похороны? Нет. Инициация — это первая смерть, те же похороны. Похороны — это второе рождение, та же инициация. С иницируемым обращаются как с покойником, с покойником — как с иницируемым. Для нас подобная связь крайне важна, ибо позволяет экстраполировать некое качество, присущее похоронной обрядовости на инициационную. Дело в том, что с появления первых преднамеренных погребений и до настоящего времени их формы проявляют удивительную устойчивость, повторяемость и полное отсутствие эволюции! Развитие человечества не принесло в структуру погребения ни одного принципиально нового дополнения, за исключением пересадки органов умерших живым людям (посмертное донорство). В данном случае погребальные останки не переходят из жизни в смерть, а потому не могут считаться таковыми. Если погребальный обряд представляет собой жестко детерминированную структуру, имеющую крайне ограниченное вариационное поле конечных результатов, то не можем ли мы предполагать наличие подобной же структуры за инициацией? С определенностью можно судить, что да. У того же О. Розенштока-Хюсси встречаем: «Опыт доисторического общества, раскрывающий творческие способности человека, сосредоточивается вокруг могилы, колыбели и брачного ложа» [3, с. 114]. Несколько меняя последовательность, заметим, что любая человеческая жизнь начинается и заканчивается, а кроме того, выступает источником новой жизни — в последнем видится ее родовое предназначение. И задача рода поддержать индивида на этом пути, в рождении, рожании и смерти. Именно это устойчиво, все остальное вариативно. Поэтому извлечение инициационной структуры возможно как из нее самой, так и из обработанных культурой пограничных ситуаций рождения и смерти. Мы считаем, что последовательность инициационных действий могла быть «скопирована» с самих родов и послеродового осмотра младенца повивальной бабкой, инициация здесь выступает вторым рождением, а что способно дать рассмотрение инициации как малой смерти? В первом случае становится ясен ход инициации... как фиксированного в ритуале по-

этапного отделения ребенка от матери, включающего сами роды, следующий за ними отъем ребенка и его послеродовой осмотр на наличие неустраняемых дефектов и выраженность желательных признаков и реакций, возвращение младенца роду или отказ от него (с возможностью укрывания, подмены, выкупа). Похоронный обряд способен конкретизировать структуру инициации. В похоронном обряде известная по Ван Геннепу «полная схема обрядов перехода», что теоретически состоит из обрядов *прелиминарных* (отделение), *лиминарных* (промежуток), *постлиминарных* (включение) акцентируется на прелиминарной стадии. Если обрядовое сопровождение рожания акцентирует внимание социума на включении индивида в сферу живого, упорядоченного, посюстороннего, то обряд похорон — исключение из нее. И в том и в другом случае достаточно четко проявляет себя обязательное деление на свое и чужое (правда, в различном сочетании этих качеств бытия и состояний человека — в одном случае чужое признается своим, в другом свое становится чужим). Однако при похоронном обряде жестко детерминируется пространство чужого. Откуда берутся дети, ни древней, ни современной культуре не столь уж важно — да хоть в капусте, но вот куда уходит умерший имеет первостепенное значение. И это место не только предполагается, оно воссоздается. В пространстве и времени. Собственно с момента смерти наряду с «моим» настоящим и появляется прошлое как «чужое» и дальнее.

Структура инициации таким образом неизбежно включает в себя прохождение через профанное и сакральное, посюстороннее и потустороннее, живое и мертвое, настоящее и прошлое. Похороны, погребение от возникновения человеческого рода давали возможность приобщиться к этим ключевым координатам человеческого существования. Даже сама близость к смерти — уже пограничная ситуация, когда человеку становится виден план, своеобразная контурная карта жизни как таковой, а не то, чем она у него заставлена. Инициация, как и погребальная обрядовость, соотносит индивидуума с некоторым истинным миром (вспоминается надпись на памятниках, частая для омских кладбищ, — «я дома, а вы в гостях») что можно назвать сверхчувственным, потусторонним, виртуальным — ибо все это будет мыслиться в нем, снимая маску истинности с настоящего. В инициации и погребальной обрядовости многое подразумевается и все имеет смысл. Однако инициация молчалива, бесчувственность — гарант ее успешного прохождения. На похоронах также принято молчать — существует даже табу на позывание. Знающий — не говорит и ничего не поясняет, он действует. Но откуда берется это знание? За похоронами и инициацией не возможен «подгляд» — в них задействован весь социум и у каждого индивида своя роль, своя маска. Пропедевтикой к этим замкнутым на себе и мало трансформируемым как в традиционной культуре, так и в XXI веке обрядам перехода в свое время являлись сказки, игры и празднества. Напомним, наряду с погребальными и инициационными масками были еще и театральные.

Для европейской культуры именно драма, каноны которой прописаны еще в аристотелевской «Поэтике» и есть наиболее красноречивая ответчица от лица инициации. Хотя почему только для европейской? В двухсоттомной «Библиотеке всемирной литературы» семнадцатый том посвящен классической драме Востока. Существуют отдельные исследе-

дования на этот счет. Леви-Брюль, описывая обряды австралийцев, замечает: «...эти церемонии (речь идет об обрядах «интичума» у австралийцев. — П. З.) в Австралии, Новой Гвинее и других местах, как правило, похожи на драматические представления» [4].

Драматическое произведение, в большей степени трагедию, отличает такая же устойчивость сочетания событий, как в инициации и погребальном обряде, но вот содержание этих событий, включенных в фабулу драмы, вариативно и полно множества оттенков, на которых можно учиться и впоследствии воспроизводить. Рассуждая о прекрасном применительно к трагедии, Аристотель указывает на непременное условие его осуществления — гармонию целого и частей: «У нас уже принято положение, что трагедия есть воспроизведение действия законченного и целого, имеющего определенный объем. Ведь бывает целое и не имеющее никакого объема. Целое — то, что имеет начало, середину и конец. Начало есть то, что само, безусловно, не находится за другим, но за ним естественно находится или возникает что-нибудь другое. Конец, напротив, то, что по своей природе находится за другим или постоянно, или в большинстве случаев, а за ним нет ничего другого. Середина — то, что и само следует за другим и за ним другое. Поэтому хорошо составленные фабулы должны начинаться не откуда попало и не где попало кончаться, а согласоваться с выше указанными определениями понятий. Кроме того, так как прекрасное — и живое существо, и всякий предмет — состоит из некоторых частей, то оно должно не только иметь эти части в стройном порядке, но и представлять не случайную величину. <...> Поэтому как неодушевленные предметы и живые существа должны иметь определенную и притом легко обозримую величину, так и фабулы должны иметь определенную и притом легко запоминаемую длину. Определение этой длины по отношению к сценическим состязаниям и восприятию зрителей не составляет задачи поэтики» [5, с. 1075–1076]. Курсивом мы выделили предложение, имеющее и другой перевод, предложенный Д. О. Торшиловым: «как величина предметов и живых существ должна быть легка для обозрения, так и длина мифа (фабулы) должна быть такой, чтобы он оставался легким для запоминания» [6, с. 125]. Иными словами, происходящее на театральных подмостках необходимо запомнить и содействовать этому должен наставляемый философом поэт, рассчитывающий фабулу произведения так, что бы его можно было обозреть (а значит и воспроизвести) сразу, так, что бы начало, середина и конец внутри целого читались даже последним из его зрителей.

Драма, как и инициация, проводит ее участников и зрителей через профанное и сакральное, постороннее и потустороннее, живое и мертвое, настоящее и прошлое — подбирая для этого свои тона на общем холсте. Таковым в общем-то выступала вся Эллада — Д. О. Торшилов достаточно подробно раскрывает топонимический контекст греческой мифологии — главного источника драматических произведений: «Вся Греция была испещрена всевозможными материальными следами мифов... Из числа таких реалий следует назвать: — многочисленные, покрывавшие всю Грецию могилы мифологических героев, многочисленные «места действия» мифов... Все эти вещи говорят о внелитературном, внепоэтическом существовании мифологии, о ее внедренности не только в греческие книги, но и

в греческую действительность, о тесной связи с повседневностью греческой религии» [6, с. 75–77].

Итак, главные пространственные вехи мифологии, а значит, и драматургии — могилы (следы погребений) и места действия (места инициаций). В ходе этих действий надеваются маски одних и тех же героев, проводятся шествия, произносятся схожие по форме речи... Нужны ли нам еще доказательства того, что в случае с инициацией, похоронной обрядовостью и драматургией мы говорим о ветвях единого древа древнегреческой культуры, питаемых из одного корня? Нам кажется, доказательств достаточно. Древнегреческая драма строилась по принципам, пронизывающим всю древнегреческую культуру. Драматизация же возможна не только в драме (хотя драма немыслима без драматизации). Драматизация генетически присуща похоронам и инициации. Так может структура драмы, столь подробно проработанная Аристотелем, позволит нам понять не только ход, но и структуру инициации? Прикоснуться не только к бывшему, но и к должному?

Стагирит утверждал, что в каждой трагедии непременно должно быть шесть (составных) частей, соответственно чему трагедия обладает теми или другими качествами. Эти части: фабула, характеры, мысли, сценическая обстановка, текст и музыкальная композиция. К средствам воспроизведения относятся две части, к способу воспроизведения одна, к предмету воспроизведения три, и кроме этого — ничего [5, с. 1072]. В ходе трагедии, равно как и в ходе инициации, личность, характер героя не имеет ровно никакого значения... ритуал безличен. Имеет значение ход событий — изображение действия. Обряды осуществляются так, как они осуществляются... зачем привносить в них новую сущность задаваясь вопросом о структуре? Ответ мы также найдем, задумавшись над тем, в «Поэтике» Аристотеля: для того, чтобы понять их смысл. Для того, чтобы выяснить, почему собственно человеческое, знающее не только о жизни, но и о смерти, погруженное не только в естественное, но и пытающееся вместить в себя сверхъестественное, образуется в зонах перехода? Итак, структура инициации представляет собой некую целостность, в пределах которой осуществляются обряды перехода. Эта целостность осуществляется посредством *δέσις* — завязки (не путать с *прелиминарной* стадией по Ван Геннепу), *λάθος* — перехода, что в «Поэтике» понимается как страдание трагического героя, опасность, непосредственно предваряющая *κάθαρσις* — «очищение» и «прояснение» [5, с. 1107–1108] (вокруг которого и собирается *прелиминарно-лиминарно-постлиминарная* обрядовость) и следующей за ними *λύσις* — развязки. Предполагая структуру инициации таким образом, мы не перекладываем нормы «Поэтики» Аристотеля на этнографический материал. Мы собираем собственную развернутую структуру в составе общих необходимых элементов, расширяя аристотелевский кодекс. Ведь очевидно, что для инициации важен именно *λάθος* — переход, и сопровождающая его обрядовость. Аристотель же, видит в драме прежде всего завязку и развязку. Древнегреческое *δέσις* происходит от *δέω* (предназначенное для связывания), причем в буквальном и фигуральном смысле. А значит, соответствует тому действию, что в латинском языке мыслилось за глаголом *religare*, (связывать, соединять) предложенном Лактанцием в качестве отправной точки этимологием Лактанция в качестве отправной точки этимологием Лактанция. В этом случае русское «завязка» подходит к *δέσις* не более, чем «связь» и «узел». *δέσις*

— завязка не просто начало связывания, скрепления некоторых нитей. Нити уже связаны. Фрагмент реальности положенный в начало структуры — завершен, в нем нет ни пустых мест, ни потери или иного ущерба. То, что в драматическом произведении включает в себя пролог и экспозицию, в структуре инициации есть настоящее — целостное, но подлежащее обновлению. Фабульный смысл завязки в ее преодолении, уходе и оставлении того что уже связано, разрубании гордиева узла. Экзистенциальный смысл в сомнении и желании вернуться пока еще можно. И погибнуть вместе со стареющим на глазах миром. *Lýsis* — развязка вместе с тем и «растворение», «распад», «ослабление». Лексическое значение не очень то подходящее для этапа разрешения противоречий. Это если видеть в развязке только этап. Развязка есть новое настоящее, успокоившееся после одних инициационных испытаний, еще ослабленное и вместе с тем пластичное. Не всегда оцениваемое положительно. В сказке настоящее — это мачеха. Мать — это прошлое. Именно оставленное прошлое — доброе и прекрасное вчера. И является оно таким только для тех, кто прошел инициацию. Для тех, кто остановился и не прошел инициацию, — прошлое не становится прошлым. Оно их могила и упокоение, вокруг все плохо и серо, как для героев сказки «Звери в яме». Антонимом *Lýsis* — развязки в древнегреческом языке выступает частый гость современного отечественного словоупотребления «кризис». *Krýsis* — «решение», «поворотный пункт», «исход», «переломный момент», «тяжелое переходное состояние», «обострение», «опасное неустойчивое положение». Случайно ли это? Если предполагать, что инициация не всегда заканчивается успешно — то нет. Итак, кризис есть негативная форма развязки, а возможна ли превосходная форма этого действия? Да, это *kátharsis* — катарсис («возвышение», «очищение», «оздоровление»). На последок разберем центральный элемент в структуре инициационного действия — сам переход. Переход есть кульминация инициации, наивысшая точка драматизма, претерпевание, состоящее в пересечении предела. От которого можно и отступить — на то *Deimos* («смятение, ужас») и *Phobos* («бегство, страх») и поставлены на щите Агамемнона.

Лиминарная обрядовость, собственно, и есть сами испытания, инициация в узком смысле, промежуток между жизнью и смертью, нахождение в котором наиболее близко иллюстрируется болезнью (больной — всегда маргинал, он уже не здоров, но еще не мертв). Переболеть — значит пройти испытания. Когда они окончены, боль ослабевает (одно из

значений *lýsis*), хотя возможно и тяжелое переходное состояние, обострение (одно из значений *krýsis*). Таким образом, развязка кажется нам включенной в лиминарный этап, результируя испытания — ведь если неофит не прошел инициацию... протагонист спасовал перед антагонистом (или силой его представляющей) — юноша струсил, девушка лишилась чувств, шаманская болезнь закончилась смертью, то развязка наступает быстрее. Катарсис нам кажется также досрочным вариантом завершения инициации, но в превосходной степени, когда оздоровление (одно из значений *kátharsis*) приходит на взлете духовных и физических сил, без ослабления или обострения переживаемых тягот. Постлиминарная обрядовость фиксирует достигнутый статус испытуемого. На этом этапе наносятся насечки на тело, выдается новая одежда... словом все то, что так интересно этнографу, но не составляет особого интереса для религиоведа. Структура ритуала в данном случае важнее самого ритуала. Понять ее — значит понять не только то, чем жило человечество, но и чем живет оно сейчас.

Библиографический список

1. Геннеп, А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов [Текст] / А. ван Геннеп. — М.: «Восточная литература» РАН, 1999. — 198 с.
2. Фофанов, В. П. Социальная деятельность как система [Текст] / В. П. Фофанов. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981. — 304 с.
3. Розеншток-Хюсси, О. Избранное: Язык рода человеческого [Текст] / О. Розеншток-Хюсси. — М.; СПб: Университетская книга, 2000. — 608 с.
4. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль — М.: Педагогика-Пресс, 1994. — С. 455.
5. Аристотель Поэтика. Об искусстве поэзии // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории [Текст] / Аристотель — Минск: Литература, 1998. — 1391 с.
6. Торшилов, Д. О. Античная мифография. Мифы и единство действия [Текст] / Д. О. Торшилов — С-Пб.: Алетейя, 1999. — 432 с.

ЗАЙЦЕВ Павел Леонидович, доктор философских наук, доцент, декан факультета теологии и мировых культур.

Адрес для переписки: e-mail: zaitsevpl@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 02.04.2012 г.

© П. А. Зайцев

Книжная полка

Ларошфуко, Ф. де. Максимы. Мемуары / Ф. де Ларошфуко. — М.: АСТ, 2011. — 349 с. — ISBN 978-5-17-072405-5.

Перед вами подлинный венец французской философской прозы — произведения Франсуа де Ларошфуко. Может ли истинно галльский тонкий цинизм стать изысканной оправой для ВЫСОКОЙ МОРАЛИ? Вполне, ибо таковы «Максимы» Ларошфуко. Может ли философ, ПО ОПРЕДЕЛЕНИЮ отрешенный от времени, создать ИДЕАЛЬНО ДОСТОВЕРНЫЕ психологические портреты значительнейших людей своей эпохи? Вполне, ибо таковы «Мемуары» Ларошфуко! Итак, «нас мучит не столько жажда счастья, сколько желание прослыть счастливыми». Прочитайте — и задумайтесь!

ПРЕДПОСЫЛКИ ЗАРОЖДЕНИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ГЕНДЕРЕ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

В данной статье рассматриваются представления философов эпохи Античности о соотношении «мужского» и «женского», о социальных ролях мужчины и женщины в обществе. Также выделяются предпосылки появления таких основных категорий гендерной теории, как «маскулинность», «фемининность», «андрогиния». В статье обосновывается, что неравная оценка характеристик маскулинности и фемининности и многочисленные гендерные стереотипы берут свое начало на самом раннем этапе развития социогуманитарного знания.

Ключевые слова: гендерная теория, маскулинность, фемининность, андрогиния, гендерное неравенство.

Гендерный подход, зародившийся в западноевропейской и американской науке в 60-е годы XX века, рассматривает личность и общественные отношения сквозь призму социальных и культурных норм, которые общество предписывает выполнять людям в зависимости от их пола. Гендерная теория впервые утвердила в социогуманитарном знании идею о различиях между биологическим и культурным пониманием пола, в связи с чем наряду с общепринятым понятием «пол» возникли понятия «гендер», «гендерная идентичность», «гендерные роли»; категории «мужское» и «женское» дополнились соответственно представлениями о «маскулинности» и «фемининности».

Понятия «маскулинности» и «фемининности» являются одними из ключевых для гендерной теории, поскольку именно через данные категории раскрывается сущность гендера как стереотипного представления в обществе о мужском и женском. Гендерная теория доказала культурную обусловленность этих категорий, их неразрывную связь с господствующими в обществе стереотипами, мнениями и оценками. Но не менее важно и то, что в гендерных исследованиях были обоснованы причины неравной оценки обществом «мужского» и «женского», проанализированы истоки многовекового доминирования в обществе мужчин и мужского начала, впоследствии названного социологом Р. Коннеллом «гегемонной маскулинностью».

Хотя, как уже было отмечено, гендерные концепции появились в парадигме социогуманитарных наук сравнительно недавно, всего около полувека назад, их предпосылки возникли на самом раннем этапе общественно-научного знания. Основные гендерные категории — «мужское» и «женское», социальные роли мужчин и женщин — подвергали анализу большинство мыслителей еще в эпоху Античности.

Начиная с момента зарождения в философии и мифологии первых представлений о мире и челове-

ке, «мужское» и «женское» являлись одной из основных бинарных оппозиций, с помощью которых древние мыслители пытались упорядочить окружающий мир, наряду с такими дихотомиями, как свет и тьма, небо и земля, жизнь и смерть, разум и чувства. Еще в древнекитайской философии Вселенная понималась как результат взаимодействия двух начал — женского «Инь», которое ассоциировалось у китайцев с пассивным природным началом, тьмой, холодом, влагой и т.д., и мужского «Ян», отождествлявшегося с активной творческой силой, светом, огнем и теплом.

Для философии античной Греции в целом был характерен нормативный подход к проблеме «мужского» и «женского». Сущность его заключалась в том, что древние философы изначально рассматривали мужчину и «мужское» как «эталон», своеобразную «норму» человека и постигали природу и сущность человека относительно мужчины. В то же время женщина и все «женское» понималось как «особенность», специфика (женские особенности организма, особенности женской психики, души и т.п.) по отношению к «норме» человека — мужчине. При этом чаще всего эта «особенность» оценивалась отрицательно, как «дефект» подлинной человечности [1]. Позднее французская исследовательница Симона де Бовуар охарактеризовала это так: «Подобно тому, как у древних существовала абсолютная вертикаль, по отношению к которой определялась наклонная, существовал и абсолютный тип человека — тип мужской» [2].

Идея о доминировании мужского начала над женским утвердилась уже на классическом этапе древнегреческой философии. При этом мужское рассматривалось как главенствующее и более совершенное не только на уровне человеческой личности, но и на онтологическом уровне. Так, мыслители афинской школы Сократ, Платон и Аристотель отождествляли мужское начало с высшим разумом, добродетелью, миром идеального. Женское же начало

в их учениях, как и на протяжении многих веков последующего развития философской мысли, ассоциировалось с низкой чувственностью, телесностью, несовершенством, хаосом. Этим и объясняется возникновение в античной философии патриархатной традиции подчинения женского мужскому, так как это был путь к мирозданию, подчиняющемуся только логосу — высшему разуму, свободному от влияния чувственной материи.

Нормативный подход к пониманию «мужского» и «женского» представлен, в частности, в трудах одного из величайших мыслителей Античности — Платона. В основе его философии лежит противопоставление чувственно воспринимаемого и бестелесного. Вводя понятие идеи, или эйдоса, как основной причины, цели и сущности любой вещи, Платон отождествляет мир идей с мужским, активным началом. Напротив, материю, некий бесформенный, лишенный качеств субстрат, из которого происходят все вещи, он ассоциирует с началом женским, пассивным. Союз этих начал порождает мир чувственно воспринимаемых вещей. Как и большинство античных философов, Платон считал женщину низшим существом, а любовь к ней — пошлым животным чувством, обусловленным необходимостью производить потомство [3, с. 101]. В диалоге «Тимей», излагая свою концепцию переселения душ, Платон утверждает, что «души трусливых и бесчестных мужчин после смерти переходят в женщин» [4, с. 185].

Однако в трактате «Государство» Платон высказывает весьма нетипичный для античной философии в целом взгляд на природу мужественности и женственности. Признавая, что женское и мужское начала резко отличаются на первый взгляд, Платон, тем не менее, утверждает, что женщине могут быть свойственны те же качества и способности, что и мужчине: «Значит, друг мой, не может быть, чтобы у устроителей государства было в обычае поручать какое-нибудь дело женщине только потому, что она женщина или мужчине только потому, что он мужчина. Нет, одинаковые природные свойства встречаются у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немоложе мужчины» [5, с. 229]. Более того, Платон неоднократно утверждает: мнение, что во всякого рода занятиях мужчины превосходят женщин, опровергается тем, что всегда найдутся женщины, которые «во многих отношениях лучше многих мужчин», поэтому мужчины и женщины должны получать одинаковое образование, обучаться одним и тем же наукам, искусствам и физическим упражнениям. В результате Платон приходит к выводу о том, что «по отношению к занятиям, связанным с государственным устройством, у женщин нет никаких особенностей... Одна женщина кроткая, другая яростная: значит, среди женщин могут быть и воины. И одна склонна к философии, другая ее ненавидит» [5, с. 250–252]. Подобные взгляды Платона вызвали бурную критику его современников и, в частности, Аристотеля. Но в дальнейшем, с развитием эгалитаристских концепций, сторонники идеи равенства мужчин и женщин называли Платона «первым античным феминистом».

В своей философии Платон вводит еще одно концептуальное понятие, впоследствии сыгравшее важную роль в развитии гендерных концепций, — понятие «андрогинии» как характеристики, объединяющей и усредняющей мужское и женское начала.

По Платону, раньше существовали люди третьего пола, «андрогины... они сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского» [3, с. 127]. Эти люди-андрогины, соединявшие в себе мужские и женские черты, были настолько сильны, что бросили вызов богам, за что Зевс повелел разорвать каждого на две половины, которые с тех пор ищут друг друга и стремятся к соединению. Концепция андрогинии, впервые сформулированная Платоном, получила активное развитие во множестве социальных и психологических исследований XX века, посвященных сущности маскулинности и фемининности и определявших андрогинность как оптимальное сочетание этих характеристик в психике человека.

Классическим выразителем нормативной концепции маскулинности и фемининности в античной философии является Аристотель, критиковавший Платона за его чрезмерно либеральные для той эпохи идеи о равенстве полов. В философии Аристотеля, как и у Платона, представлена универсальная иерархия мироздания, где высшее, активное начало, к которому тяготеет все сущее, — форма — отождествляется с «мужским», а низший уровень бытия — уровень неформенной материи, телесного начала, — с «женским». Аристотель рассматривал способность к разумной жизни как отличительное человеческое качество, однако, по его мнению, определенные классы людей, а именно женщины и рабы, этим качеством не обладают. По Аристотелю, мужчина и женщина, так же как раб и свободный, имеют разную природу и не могут быть равны. В процессе зачатия, считал Аристотель, мужчина дает ребенку «форму», то есть душу, а женщина — только «материю», то есть тело. Так как душа по своей природе лучше и божественнее тела, правильно, чтобы женское и мужское были отделены друг от друга — только этим можно объяснить существование двух различных полов [6, с. 90].

Из данной концепции вытекало, что мужчина является нормой, а женщина — отклонением, «женственность следует рассматривать как некий природный недостаток» [6, с. 93]. В этом вопросе Аристотель соглашался с позицией Платона о том, что единственный смысл разделения полов заключается в рождении детей, а предназначение женщины — вынашивание потомства и забота о доме. Аристотель полагает, что неравномерное распределение общественных ролей между мужчиной и женщиной справедливо и обусловлено: «Первый по своей природе выше, вторая ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении» [7]. Аристотель рассуждает также о внутренних характеристиках, присущих мужскому и женскому началам, и утверждает, что и мужчина, и женщина обладают определенными нравственными качествами, но в силу разной природы им присущи разные добродетели: например, молчание есть добродетель для женщины, но не для мужчины.

Взгляд Аристотеля на сущность мужественности и женственности как неравнозначных свойств, когда первое рассматривается как норма человека и все общество характеризуется с позиции «мудрого мужа», а второе, соответственно, признается отклонением от нормы, единственный смысл которого — воспроизводство человеческого потомства, отражает понимание этих концептов античной философией в целом.

Таким образом, предпосылки стереотипных представлений о неравнозначности характеристик

маскулинности и фемининности, которые легли в основу изучения гендерных исследований, возникли еще на этапе античной философии. На протяжении многих веков развития социально-философской мысли «мужское» и «женское» рассматривались как одна из основных оппозиций мироздания. Различия между этими концептами, что свойственно для любых стереотипных оценок, абсолютизировались, то есть то, что признавалось свойственным «мужскому», отрицалось для «женского», и наоборот. Так, «маскулинность» традиционно ассоциировалась с рациональным, активным, действенным началом, а «фемининность», соответственно, — с чувственным, эмоциональным, пассивным, подчиненным. В большинстве социально-философских учений «маскулинность» и все «мужское» традиционно рассматривалось как доминирующее и более ценное, и объяснялось это «естественными» причинами, природной обусловленностью различий между мужчиной и женщиной. Разумеется, гендерные теории предложили более глубокое объяснение гендерного неравенства в обществе, связывая его не с биологическими различиями мужчин и женщин, а с их общественной оценкой, однако сам факт признания данного неравенства был крайне важен для дальнейшего развития гендерных концепций.

Вместе с тем уже в античной философии зародились первые сомнения в биологизаторском подходе к объяснению гендерного неравенства в обществе. Эти сомнения отразились в трудах Платона, полагавшего, что общественные оценки характерных черт и социальных ролей, приписываемых мужчинам и женщинам, во многом стереотипны и не имеют под собой реальных оснований. Такой подход впоследствии стал ключевым для гендерной теории.

Не меньшее влияние на развитие гендерных концепций оказало сложившееся в эпоху Античности представление об андрогинии — гармоническом соединении в человеке и мироздании в целом маскулинного и фемининного начал. Категория андро-

гинии в дальнейшем активно использовалась в гендерных концепциях как универсальный стандарт приспособляемости личности, в частности, в трудах С. Бем и Р. Липпы.

Библиографический список

1. Брандт, Г. А. Человек на обочине, или «Место» женщины в истории европейской философии / Г. А. Брант // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. — М. : ИВИ РАН, 2002. — № 4. — С. 7–33.
2. Бовуар С. де. Второй пол. В 2 т. / С. де Бовуар : пер. с франц. ; общ. ред. и вступ. ст. С. Г. Айвазовой, коммент. М. В. Аристовой. — М. : Прогресс; СПб. : Алетей, 1997. Т. 1. — 403 с. Т. 2. — 420 с.
3. Платон. Пир / Платон // Собр. соч. В 4 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1990. — 528 с.
4. Платон. Тимей / Платон // Собр. соч. В 4 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1990. — 528 с.
5. Платон. Государство / Платон // Собр. соч. В 4 т. Т. 3. — М. : Мысль, 1990. — 617 с.
6. Аристотель. О возникновении животных / Аристотель. — М. : Изд-во АН СССР, 1940. — 252 с.
7. Аристотель. Политика / Аристотель // Соч. В 4 т. Т. 4. — М. : Мысль, 1983. — 617 с.

КИПЕРВАР Елена Анатольевна, кандидат экономических наук, доцент кафедры экономики и организации труда Омского государственного технического университета.

Адрес для переписки: e-mail: kipervar@list.ru

СЕВЕЛОВА Мария Александровна, аспирантка кафедры философии Череповецкого государственного университета.

Адрес для переписки: e-mail: kipervar@list.ru

Статья поступила в редакцию 18.07.2011 г.

© Е. А. Кипервар, М. А. Севелова

Книжная полка

Макеева, Л. Б. Язык, онтология и реализм / Л. Б. Макеева. — М. : ИД Высшей школы экономики, 2011. — 310 с. — ISBN 978-5-7598-0802-2.

Книга посвящена выявлению специфики реализма, представленного в аналитической философии XX в. Проблема реализма исследуется в контексте онтологического подхода, основывающегося на анализе структуры языка, с помощью которого мы говорим о реальности. Прослеживается эволюция представлений ведущих аналитических философов (Б. Рассела, Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, У.В.О. Куайна, П. Стросона, Д. Дэвидсона и др.) о связи между языком и реальностью, анализируются и сопоставляются концепции М. Даммита и Х. Патнэма о природе аналитического реализма. Книга адресована философам, историкам философии и культуры, всем интересующимся развитием метафизики в XX в. Она может быть полезна как студентам, изучающим современную философию, так и специалистам, работающим в области исследования ключевых онтологических и метафизических проблем современной философской мысли.

Бердяев, Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев. — М. : Астрель, 2011. — 668 с. — ISBN 978-5-17-043421-3.

В данное издание Н. Бердяева вошли его произведения, посвященные проблемам творчества и культуры: «Смысл творчества», «Миросозерцание Достоевского», «Новое средневековье», «Спасение и творчество» и др. Приведенные в книге работы расположены в хронологическом порядке.

ФИЛОСОФИЯ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И СПОРТА: ПЕРСПЕКТИВЫ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОДХОДА

В статье рассматриваются существующие в философии физической культуры и спорта подходы. Выделяется и анализируется метафизический подход. Показывается антропологическое содержание метафизического подхода. Подчеркивается, что применение метафизического подхода в философском исследовании физической культуры и спорта позволяет преодолеть ограничения сциентизма.

Ключевые слова: физическая культура и спорт, метафизика, бытие человека, философская антропология, антропологические основания культуры.

Говоря о физической культуре и спорте, следует признать, что они являются достаточно сложными и многообразными составляющими современной культуры. Поэтому интерес к этой сфере со стороны гуманитарных наук вполне закономерен. Еще в 70-е гг. прошлого века в системе наук о физической культуре и спорте складывается культурологический подход, впоследствии трансформировавшийся в более широкий философский [1]. Однако до сих пор этот подход остается менее востребованным исследователями, что создает определенные трудности при анализе феномена физической культуры и спорта. В частности, Н. Н. Визитей справедливо утверждает, что естественнонаучные подходы к сфере физической культуры (он называет их позитивистскими) «правомерны и в педагогически-прикладном плане в определенной мере продуктивны, однако сами по себе они не обеспечивают подлинного понимания интересующих нас феноменов (физической культуры и спорта. — Авт.), поскольку работают с упрощенной их моделью» (курсив наш. — Авт.) [2].

Более того, позитивизм (точнее, сциентизм) зачастую преобладает и в собственно философских рассуждениях о физической культуре и спорте. Он выражается прежде всего в том, что философия физической культуры и спорта фактически сводится к логике и методологии научного исследования [3]. Таким образом, суть сциентистского подхода можно охарактеризовать следующим высказыванием А. Д. Скрипко: «Философская рефлексия является методологической основой (курсив наш. — Авт.) в разработке всех составляющих знаний о ФК и спорте, всего обширного комплекса теоретических и прикладных дисциплин в этой области» [4, с. 2]. Такая позиция является прямым следствием того, что в рамках характерной для сциентизма логико-методологической парадигмы и сама философия зачастую рассматривается лишь как определенная методология познавательной и практической деятельности человека.

Но в то же время очевидно, что обозначенный выше подход к философии вообще и философии

физической культуры и спорта в частности не является единственным. Что же такое философия? И что она изучает? Дать исчерпывающий ответ на эти вопросы непросто. Поэтому, вероятно, нет и единства мнений относительно статуса философии. Кто-то скажет, что философия — это просто наука (наряду с другими) или вид человеческой деятельности, кто-то — что это определенный способ познания или что-то духовное, а кто-то — что это знание или образ мысли, помогающие разрешить большинство мировоззренческих вопросов. Мы, в свою очередь, придерживаемся точки зрения, что философия является не столько способом воссоздания целостного мировоззрения, сколько способом познания окружающего мира и самопознания, помогающим понять и воссоздать в целостности *самих себя*. Так, понимаемая философия связана не только с формированием определенного категориально-понятийного отношения к человеческой жизни, деятельности и культуре. Она, наряду с другими культурными феноменами, реализуется как средство воспроизводства на собственных основаниях *самой человеческой жизни*. М. К. Мамардашвили пишет об этом следующим образом: «...Философия выступает как аппарат понятий, представлений и действий, но одновременно и как способ личностного бытия, эксперимента с собственной жизнью, когда совпадает со способом жизни, который практикуется человеком. Это вытекает из того обстоятельства, что философия как таковая связана в глубинах своих с режимом нашей сознательной жизни в той мере, в какой эта жизнь представляет собой некоторую целостность и реализуется на основаниях, отличающихся от природных оснований. Я говорил вам, что по своей природе мы рассеяны; по своей природе некоторые духовные, культурные и другие человеческие состояния не могли бы удерживаться и рассеивались бы» [5, с. 78]. Такой подход к философии (именно его применительно к философии физической культуры и спорта В. И. Муравьев называет *метафизическим* [3])¹ позволяет уже с иных позиций обозначить круг философских проблем физической культуры и спорта,

что можно указать в качестве цели нашего исследования.

Рассмотрим более подробно суть метафизического подхода, реализуемого в рамках философии физической культуры и спорта. В понимании метафизики мы солидарны с И. А. Бондаренко, который интерпретирует ее следующим образом: «Метафизические... суждения — внеопытные, сверхприродные, вневещные и недоказываемые — представляют форму *способа организации человеческой жизни* в качестве человеческой. Когда, например, утверждается, что есть *иная размерность мира* (утверждение вытекает из основной метафизической процедуры — трансцендирования), где человек может быть собранным и завершенным, чего никогда не бывает в эмпирической жизни...» (в обоих случаях курсив Бондаренко. — Авт.) [6, с. 86]. Другими словами, сфера метафизики (или сфера *онтологии*) — это сфера трансцендентального (по И. Канту). Так понимаемая метафизика предполагает прояснение условий, позволяющих реализоваться эмпирическому опыту человека (например, событию понимания или нравственному поступку), но лежащих за пределами эмпирического опыта (именно эти условия мы можем назвать *бытийственным* измерением человека, или *человеческой формой* [7, с. 48]). Соответственно, метафизический подход к философскому исследованию феноменов физической культуры и спорта как раз и должен, по нашему мнению, выходить на данный уровень.

Обратим внимание на один важный для нас момент, а именно, на *антропологичность* метафизического подхода. Представляется, что именно антропологически ориентированный дискурс и позволит преодолеть те ограничения сциентистской философии, о которых говорит Н. Н. Визитей. Действительно, невозможно без значительного упрощения говорить о сфере физической культуры и спорта, если не рассматривать их в *антропологическом контексте* культуры в целом. Поясним, что понимается здесь под антропологическим контекстом культуры.

В современной философии физическую культуру и спорт традиционно интерпретируют как часть культуры вообще. Что включает в себя культура? Мы предполагаем, что при ответе на этот вопрос нельзя ограничиться тривиальным определением культуры как всего того, что создано человеком. Феномен культуры вмещает в себя и нечто другое, лежащее в сфере *трансцендентального*. Поэтому, вероятно, еще нельзя назвать культурным человека, который просто умеет вести себя в соответствии с принятыми в обществе нормами. Культурный человек — это что-то большее. Как правило, такой человек обладает обширными знаниями в различных сферах человеческой жизни, однако при этом не просто владеет большим объемом информации, но и способен целенаправленно выбирать в нем что-то для себя в соответствии со своими ценностями и интересами. Более того, действительно культурный человек, совершая такой выбор, изменяется, становится другим — более *сложным*. Поэтому можно согласиться с И. А. Бондаренко, который утверждает, что «культура есть усилие и одновременно умение практиковать *сложность* жизни (в том числе и сложность социальной жизни), поэтому *не есть* знания» [6, с. 87]. Именно это сверхприродное усилие и является тем стремлением к собранности и завершенности, которое проявляется в эмпирическом человеке, когда человеческая форма действует. Вот почему мы можем говорить об антропологическом контексте

культуры. «Сам мир культуры был изобретен человеком как такой мир, *через который человек становится человеком*» (курсив наш — Авт.), — пишет об этом М. К. Мамардашвили [5, с. 79]. Итак, можно сказать, что культура на протяжении всей человеческой истории выступает не только способом (и следствием) познания человеком окружающего мира и самопознания, но и способом формирования самого человека.

Рассмотрим теперь с указанной точки зрения собственно физическую культуру и спорт. При этом мы будем опираться на работы ряда современных философов (не претендуя на исчерпывающую по полноте охвата картину), в которых, по нашему мнению, прослеживается метафизический подход к осмыслению физической культуры и (или) спорта.

Нередко философы, анализирующие физическую культуру и спорт, рассматривают данные феномены в дискурсе аксиологии, т. е. с позиций их ценностного потенциала. Фактически в подобного рода исследованиях ставится вопрос о тех функциях физической культуры и спорта, успешная реализация которых непосредственно связана с удовлетворением конкретных потребностей, важных для человека. На первый взгляд, спектр таких потребностей достаточно широк. В связи с этим и физической культуре, и спорт можно связать даже не с одной или двумя «ценностными единицами», а с определенным набором ценностей, побуждающих людей приобщаться к данным видам деятельности (что интересно, для разных социальных групп эти ценности могут и не совпадать [1]).

Что включает в себя указанный ценностный набор? Прежде всего отметим, что физическая культура привлекает большое количество самых разных по биофизиологическим и социокультурным характеристикам людей, объединенных стремлением к физическому совершенствованию. Многие обращаются к ней не только с целью поддержать здоровье, но и просто быть в хорошей физической форме. Спорт же, по замечанию В. Б. Барабановой, может рассматриваться как «способ выявления границ человеческой размерности, а именно, предельно выраженных естественно данных и культурно модифицированных телесных свойств индивида»² [8, с. 82]. В связи с этим можно сделать достаточно очевидный вывод, что стремление человека сделать свое тело красивым, здоровым и сильным предполагает определенную ценность красивого, здорового и сильного тела. Человеческое тело как ценность в контексте физкультурно-спортивной деятельности человека рассматривают И. М. Быховская [9], Н. Н. Визитей [2], Б. Г. Акчурин [10], В. А. Баранов [11] и др.

Современными авторами часто подчеркивается, что понятие «физическая культура личности» должно включать в себя не только представление о физическом развитии человека, но и о развитии духовном. В связи с этим выделяются и анализируются духовные ценности, связанные с физической культурой и спортом. В частности, можно указать на использование человечеством спорта в качестве способа гуманизации отношений между различными людьми, группами, классами, народами, странами посредством мирного состязания. Спорт, по своей природе предполагающий конкуренцию и борьбу, в этом контексте выступает как средство мирного разрешения конфликтов [12]. В свою очередь, ориентация на конкуренцию помогает спорту легко вписаться в систему отношений индустриального общества, что делает сам спорт более профес-

сиональным, а в дальнейшем коммерциализированным [13].

Можно отметить еще один интересный момент, связанный с духовными ценностями спорта. У спортсменов (и не только спортсменов) страны, проводящей какой-либо международный чемпионат, есть хорошая возможность познакомиться с культурой других стран в процессе общения с иностранными гостями. Аналогично, у иностранных участников появляется шанс в той или иной степени изучить культурные особенности данного государства. Таким образом, спорт как часть культуры может способствовать обмену культурными ценностями.

Итак, мы кратко обозначили ряд ценностей, отнесенных к сфере физической культуры и спорта. Безусловно, данный список отнюдь не претендует на исчерпывающую полноту³. Собственно, исчерпывающий анализ и не является нашей целью. Для нас представляет интерес другое. Рассмотрим ценности физической культуры и спорта с точки зрения метафизики. Метафизический подход предполагает выявление *предельных* оснований, позволяющих реализоваться феномену человека. Это означает, что задаваться вопросом о причинах таких оснований уже бессмысленно — в точке достижения предельных оснований причинно-следственный ряд обрывается. Если же пытаться выйти к предельным основаниям человека через ценности физической культуры и спорта, то представляется, что результат будет следующим.

Ранее мы показали, что в феноменах физической культуры и спорта проявляется отношение человека к телесности как ценности. Почему тело выступает для человека как ценность? Ответить на этот вопрос однозначно трудно. Вот один из возможных ответов: красивое (а главное, здоровое) тело является своего рода «маркером» успешности человека. Такой ответ, в свою очередь, продуцирует следующий вопрос: почему для человека настолько важно быть успешным? Ответ на этот второй вопрос неизбежно вызовет третий вопрос, и т. д. Другими словами, здесь может быть построена целая причинно-следственная цепочка. При этом независимо от длины такой цепочки и независимо от ее начальной точки (не имеет значения, какую именно связанную с физической культурой и спортом ценность мы возьмем в качестве исходной) в пределе она заканчивается, по нашему мнению, утверждением о постоянном стремлении человека к самореализации в качестве собранного и завершенного субъекта (чего не бывает в эмпирической жизни человека). Такое стремление, согласно нашей точке зрения, является характеристикой *человеческой* формы, базовой *экзистенциальной потребностью* человека [7]. Именно эта потребность, лежащая уже в сфере метафизики, и выступает движущей силой существования и развития всей культуры в целом и физической культуры в частности.

Подчеркнем, что сказанное ранее относится, по нашему мнению, не только к физической культуре, но и к спорту с той оговоркой, что в современном спорте с его ориентацией на зрелищность или даже коммерческую выгоду зачастую происходит подмена метафизических оснований другими. Такая подмена становится возможной в силу ряда причин. Среди этих причин можно отметить, например, одну особенность спорта, на которую обращает внимание Е. В. Павлов: «В отличие от зрелищ искусства и предполагающих создание художественного образа, следовательно, воспринимаемых как закончен-

ное произведение и осознаваемых в их условности, спортивное состязание воспринимается и преподносится как "настоящее", достоверное, несрежиссированное событие» [13, с. 30]. Современная массовая культура использует это, превращая спорт в шоу, зрелище. Павлов справедливо указывает, что такая ситуация создает «пространство для злоупотребления». Сюда же вносит свой вклад неизбежная для профессиональных спортсменов необходимость показывать все более высокие результаты. В итоге спорт может не только не способствовать формированию целостного человека, но и разрушать уже созданное. Поэтому представляется, что кризис современного спорта, о котором пишут многие, носит прежде всего антропологический характер⁴.

Если же отстраниться от кризисных моментов в спорте, то следует признать, что метафизический подход к физической культуре и спорту позволяет рассматривать их как *самоценные* явления. В. Б. Барабанова справедливо указывает, что если интерпретировать спорт инструментально, то есть как «ответ на потребности, возникшие в совершенно иных сферах общественной жизни», то в объяснении генезиса спорта неизбежно возникают парадоксы [12, с. 61]. Сама же Барабанова, оставаясь в рамках метафизического подхода, утверждает, что «*в спорте заложены возможности реализации человекообразующей функции культуры*» (курсив Барабановой. — **Авт.**), а потребность человека выйти на границы своих возможностей является частью процесса человекотворчества [12, с. 61]. Таким образом, человек, пытаясь установить и реализовать свои предельные возможности, фактически стремится реализовать свое предназначение. Поэтому основная причина существования спорта как части культуры в концепции Барабановой — это жажда самореализации и самоутверждения, которая и заставляет человека обращаться к спорту. Вот почему, по наблюдению Барабановой, желанная победа в соревновании, доказывающая, что ты поднялся на вершину, которую до тебя никому не удалось покорить, переживается очень остро и эмоционально [12, с. 61].

Итак, мы выявили содержание и перспективы метафизического подхода, реализуемого в философском исследовании физической культуры и спорта. Безусловно, не следует рассматривать данный подход как единственно верный. Однако именно он позволяет, по нашему мнению, наиболее полно раскрыть потенциал физической культуры и спорта с точки зрения их *антропологической* составляющей.

Примечания

¹ В. И. Муравьев пишет: «Представляется, что понимание культуры, а следовательно, и физической культуры, как метафизически ориентированных процессов должно быть углублено до потусторонних, надмирных основ» (курсив наш. — **Авт.**) [3, с. 300-301]. Другими словами, здесь речь как раз и идет о тех упоминаемых М. К. Мамардашвили внеприродных основаниях, которые позволяют реализоваться феномену человека в его целостности, собранности.

² Помимо сферы телесности человека выявление границ человекообразности в спорте, по мнению В. Б. Барабановой, подразумевает также выход к предельной проявленности психических (воли, терпения, упорства и др.) и нравственных (ответственности, долга и др.) качеств [8, с. 82].

³ Более подробный анализ ценностей физической культуры и спорта осуществляет, например, Л. И. Лубышева [14].

⁴ Об актуальности данной проблемы свидетельствует в том

числе и интерес к ней со стороны исследователей, претендующих на соискание ученой степени доктора философских наук. См., например, [11, 15].

Библиографический список

1. Парыгина, Е. А. Эволюция системы российской науки в области физической культуры и спорта: вторая половина XIX – начало XXI вв. : автореф. дис. ... канд. пед. наук : 13.00.04 / Парыгина Елена Александровна. – Омск, 2010. – 24 с.
2. Визитей, Н. Н. Физическая культура и спорт как предмет философско-антропологического анализа [Электронный ресурс] / Н. Н. Визитей // Парадигма здорового образа жизни: духовные и физические компоненты : материалы Междунар. науч.-теорет. конф. 19–20 марта 2010 г. / Национальный университет физического воспитания и спорта Украины. – Электрон. текстовые дан. – Киев, 2010. – Режим доступа: <http://myttrainer.com/431-vizitej-nn-fizicheskaya-kultura-i-sport-kak-predmet-filosofsko-antropologicheskogo-analiza.html> (дата обращения: 21.08.2011).
3. Муравьев, В. И. Философия физической культуры: дуализм концептуальных подходов и их взаимоисключающая взаимодополняемость / В. И. Муравьев // Научные труды : ежегодник ; под общ. ред. д-ра пед. наук, проф. В. А. Аикина. – Омск : Изд-во СибГУФК, 2010. – С. 299–301.
4. Скрипко, А. Д. Философские аспекты антропотехники в физической культуре / А. Д. Скрипко // Теория и практика физической культуры. – 2001. – № 9. – С. 2–6.
5. Мамардашвили, М. К. Введение в философию [Текст] / М. К. Мамардашвили // Философские чтения. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – С. 7–170.
6. Бондаренко, И. А. Жизнь сознания: конституирование новой онтологии сознания в культуре XX века / И. А. Бондаренко ; Омский гос. ун-т. – Омск : ОмГУ, 2002. – 320 с.
7. Константинов, Д. В. Физическая культура и спорт в контексте незавершенности человека / Д. В. Константинов // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 348. – С. 47–50.
8. Барабанова, В. Б. Спорт как проекция культурных смыслов / В. Б. Барабанова // Философия права. – 2007. – № 2. – С. 81–84.

9. Быховская, И. М. «Номо somatikos»: аксиология человеческого тела / И. М. Быховская. – М. : Эдиториал УРСС, 2000. – 208 с.

10. Акчурин, Б. Г. Телесность как проявление человеческого потенциала и как валеологическая ценность / Б. Г. Акчурин // Теория и практика физической культуры. – 2005. – № 6. – С. 50–52.

11. Баранов, В. А. Физическая культура: ценностно-гуманистическая основа качества жизни современного общества : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 / Виктор Алексеевич Баранов. – М., 2011. – 42 с.

12. Барабанова, В. Б. Человек в контексте современного спорта / В. Б. Барабанова // Фундаментальные исследования. – 2009. – № 2. – С. 59–62.

13. Павлов, Е. В. Феномен спорта в контексте цивилизационных процессов / Е. В. Павлов // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – № 301. – С. 29–30.

14. Лубышева, Л. И. Современный ценностный потенциал физической культуры и спорта и пути его освоения обществом и личностью / Л. И. Лубышева // Теория и практика физической культуры. – 1997. – № 6. – С. 10–15.

15. Барабанова, В. Б. Спорт: проблема человекообразности : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 / Виктория Борисовна Барабанова. – Нальчик, 2009. – 44 с.

КОНСТАНТИНОВ Дмитрий Владимирович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории и философии.

Адрес для переписки: e-mail: konstantinov@sibguflk.ru, dm-konstantinov@yandex.ru

ПЕТРОВ Сергей Сергеевич, студент группы Г10СП гуманитарного факультета.

Адрес для переписки: e-mail: stavreed@mail.ru

Статья поступила в редакцию 15.09.2011 г.

© Д. В. Константинов, С. С. Петров

Книжная полка

Ляшенко, В. П. Философия права : учеб. для вузов / В. П. Ляшенко, Г. И. Иконникова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Юрайт, 2011. – 351 с. – Гриф МО РФ. – ISBN 978-5-9916-1259-3.

В учебнике рассмотрены основы философии права как научной отрасли, отражающей взаимодействие философского и юридического знания. Показаны объект, предмет, функции, специфика философии права, ее связь с юриспруденцией, социологией, политологией, этикой, антропологией, аксиологией. Работа исключает политизацию рассматриваемых проблем и отражает современную тенденцию «выхода» философии права в самостоятельный ряд междисциплинарных философских дисциплин истории и философии конкретных наук (философии экономики, философии политики, философии психологии, философии социологии и др.). Для учебника характерно определенное дидактическое изложение материала: каждая глава состоит из трех частей – изложения проблемы, контрольных вопросов и заданий, списка литературы. В конце учебника предлагаются тесты для самоконтроля усвоения изучаемого материала. Для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальностям «Философия», «Юриспруденция», «Политология». Может быть использован студентами колледжей, а также всеми, кто интересуется историей и философией права.

Шпаргалка по философии : учебное пособие для вузов. – М. : Окей-книга, 2011. – 40 с. – ISBN 978-5-409-00284-8.

Настоящее издание поможет систематизировать полученные ранее знания, а также подготовиться к экзамену или зачету и успешно их сдать. Пособие предназначено для студентов высших и средних образовательных учреждений.

НОВАЯ АРХАИКА В. В. САВЧУКА: РЕСУРС КОНЦЕПТА

Авторы исходят из констатации того, что классическая рациональность не позволяет учесть и тематизировать опыт другого в его инаковости. В качестве альтернативы метафизике «я»-присутствия выступает рефлексия, ориентированная на реанимацию телесно-пространственных структур. В этой статье определяется ресурс рекультивации архаики.

Ключевые слова: Другой, инаковость Другого, архаика, гостеприимство.

Классическая рациональность, метафизика «я»-присутствия, устанавливающая непреодолимую границу между «своим» и «чужим», абстрагирующаяся от чужого, не обладает потенциалом для такого опыта взаимодействия с другим, в сложном ритме которого есть место для Инаковости, не обладает ресурсом для тематизации подобного опыта. В рамках картезианской рефлексии Другой трансформируется в проект мысли субъекта, заключается в логике Тождества. Необходимо признать, что по- и/ или возрождение стратегий взаимодействия с другим, основанных на чувствительности к различиям, их оформление в дискурсе требует кардинального изменения «настроя», переопределения точки (только условно говоря) зрения.

Постструктуралистская критика европейского Разума, антикартезианская, вскрывающая его абсолютную авторитарность в отношении другого, чужого, осуществляет, выражаясь словами Б. В. Маркова, «расчистку и перестройку территории, на которой предполагается строительство чего-то нового» [1, с. 177], раскрывает новые познавательные и экзистенциальные горизонты. В качестве альтернативы метафизике присутствия выступает рефлексия, ориентированная на реанимацию телесно-пространственных структур; в частности, она обнаруживает себя, различным образом разворачивается и получает концептуальное оформление в текстах ряда отечественных философов: Ф. Гиренка, М. Эпштейна, В. А. Подороги. В. В. Савчук обналичивает эти ориентиры в проекте возрождения архаики; речь идет о работе философа «Кровь и культура» (1995).

Савчук обнаруживает «пред-понятия» (Э. Дюркгейм), которыми обременено «архаическое». Так, «архаическое сознание» целиком сводится к «бессознательному», растворяется в нем, благодаря записью теорий последнего. «Экспансия теорий бессознательного на сферу объяснения архаического столь тотальна, сколь и силы, привлекаемые для этой акции ... мысль исследователя до встречи с полем архаического уже инфицирована различными версиями бессознательного. И как только она попадает в благоприятную ситуацию аналитического "иммунodefицита", так сразу же дает соответствующие показания» [2, с. 6], — замечает В. В. Савчук. В подобной ситуации автор усматривает необходимость

в терминологическом переопределении и уточнении: предлагает различать понятия «архаичное» и «архаическое», зачастую употребляющиеся как синонимы: «"Архаичное" уместно относить к взглядам недавнего прошлого; оно имеет "привкус" негации и оценки. "Архаическое" — определение сознания, элементов, сторон, уровней сознания первобытного человека» [2, с. 7].

В работе «Кровь и культура» определяется место, которое занимает архаическое в сознании современника. Савчук фиксирует его проявление в таких моментах, как «ситуация паники, безотчетного детского страха темноты и одиночества, чувство острого переживания семейно-родовой и национальной общности». С другой стороны, философ усматривает в архаическом исток *каждого* акта сознания и поведения, начало, в той или иной мере определяющее мотивационную и волевую сферы. «Архаическое сознание — предпосылка всякой сознательности и мысли, условие их жизненности. Если конкретные социальные мифы, но не миф как таковой, со временем изживают себя и поэтому их можно *преодолеть*, то архаическое сознание скорее необходимо *культивировать*. Ведь полное отречение от архаического сознания возможно лишь как отказ от *самого сознания*» [2, с. 8–9], — пишет философ. Следуя его мысли, архаическое сознание присутствует «сейчас» в качестве фундамента сознания как такового.

Как составной компонент культуры, сознания и воображения архаическое не исчезает из жизни; при этом задача сегодняшнего дня — культивирование архаических *способов встраивания человеческого в природное*.

Возрождение архаических способов существования связывается В. В. Савчуком с преодолением отчуждения, присущего субъекту как продукту цивилизационного развития, во имя и благодаря чувству единства с общностью, со своими предками и тем местом, в котором существуешь. В. В. Савчук: «... рекультивация есть перевоссоздание, пересевание, возвращение в изначальную стадию возможности возделывать и воспроизводить. Иными словами, она — усилие, направленное на сведение множества людей в коллективность, формируемую *общим осознанием* принятия новой формы выживания, предполагающей отказ от ряда потребностей и желаний, от

иллюзии господства и преимущества в пользу коллективному *состоянию и продвижению*, впитывающему в "я" всё большее количество "мы", но, одновременно, направленное по геомагнитным линиям индивидуальной памяти и возбуждающее *чувство уникальности общего рода*, вписанного в обжитый им ландшафт» [2, с. 9–10].

В данном случае культивирование не означает *сотворения* идола «архаического» и поклонения ему. Дело идет об *осознании и рефлексивном опосредовании* тех актов, интенций и мотивов, которые пока еще *осуществляются стихийно*. Объектом культивирования могут стать некоторые знания, умения и навыки, которыми владел архаический человек, как, например: техника психофизиологической саморегуляции, целебные средства древней медицины, способы поддержания экологического равновесия, умение праздновать, жертвовать и исполнять табу в повседневности. По Савчуку, архаическое уже вызвано к жизни происходящими в мире изменениями и лишь нуждается в осмыслении, требует концептуализации. Его приближение распознается автором благодаря ряду симптомов: в выдвигании мыслителями требования «новой морали», «новой системы запретов»; в движении от логоса к мифу в искусстве. Отдельное внимание философу уделяет соответствию между современными экологическими концепциями и архаическим мировоззрением. Сегодня вполне осознанно, что природа «не пассивна и не однокачественна: ее реакции на взаимодействия не описываются в строго динамических закономерностях; ее ответы во многом непредсказуемы, необратимы» [2, с. 11–12]. В пространстве взаимодействия между миром человека и природным миром, между субъектом и объектом обнаруживается континуум, где снимаются оппозиции, составляя живую неразрывную ткань; это пространство именуется экологами «техносферой», «биоэкономической системой», «социобиогеосистемой» и т.д. Природа мыслится как *живая «саморегулирующаяся система с обратной связью»*. Таким образом, взаимодействие общества и природы получает описание не как субъектно-объектное, но как отношение двух *«активных и равноправных начал»*. «Отношение к природе как к живому существу, как к тому, что не только противостоит человеку или объемлет его, но и указывает на собственную органическую и неорганическую природу человека (поэтому любое описание есть описание изнутри, есть самописание), воскрешает в принципиальных моментах архаические формы освоения мира архаического мировоззрения» [2, с. 12], — обозначивает Савчук тот пункт, где воззрения современных экологов пересекаются с мировидением древнего человека.

Значимым представляется, что архаика отнюдь не уподобляется В. В. Савчуком руссоистской утопии «золотого века»; автору работы «Кровь и культура» чужда идеализация архаического. Напротив, его проект возрождения архаики зиждется на исследованиях доисторического прошлого, развенчавших мифологему «доброего дикаря», показавших его «ужасные» обычаи и человеческие жертвоприношения. Вопреки новоевропейским представлениям о моральных нормах, философ считает настоятельной необходимостью культивировать архаику «именно потому, что первопредок был постоянно на грани выживаемости, включал в сознание страшное и чудовищное (отлившееся в табу) и находил способы выжить, а также избавиться от них (во время ритуала и праздника)». Стержень «новоархаического

проекта» — возвращение к «телесным практикам, культивирующим чистоту сквозных состояний сознания» (Курсив авторов. — И. К., Ю. В.), к которым относятся растерянность, страх, боль, ужас, «экстатическое забывание себя». Подлинный ритуал предполагает *актуализацию* «могучих эмоций» и их избывание в символическом действе. На взгляд Савчука, в этой «логике» может быть решен целый ряд насущных социальных проблем дня сегодняшнего, неразрешимых посредством репрессивных стратегий; в частности, речь идет о решении такой проблемы, как неупорядоченной насилие. «Ритуалы, в которых осуществляется победа над насилием, посредством пролития крови жертв или символическим актом ее замещения, позволяют обуздать эскалацию насилия ... Подобное лечится подобным. Эта древняя гнома, простая в своей очевидности, ведет к пониманию того, что насилие обуздывается насилием же» [2, с. 19], — констатирует автор.

Отказ от новоевропейских активистски-преобразовательных моделей отнюдь не означает ухода в бессознательное состояние. «Современные концепции неклассической рациональности связывают себя с осмыслением такой ситуации, в которой сознание является условием существования, функционирования и развития всей системы» [2, с. 13], — пишет В. В. Савчук. В свете подобного подхода архаическое не сводится к животному, — напротив, между ними устанавливается различие, в ритуале усматривается жесткая логика. С другой стороны, осознается, что рекультивируемая сегодня архаика с необходимостью включает в себя рефлексивный компонент. Эти размышления подкрепляются автором книги «Кровь и культура» позицией Жоржа Батая, который полагал, что преодоление метафизической традиции, имеющей двадцативековую историю, возможно, только исходя из нее самой, что современный человек может обрести исчезнувшие формы существования лишь «методом», «полностью искаженным сознанием», которым он обладает.

В контексте этих размышлений показательна эволюция идей Ж. Батая. Жан-Мишель Хеймоне выделяет два «состояния», или два «периода» в осмыслении Батаем «сообщения»: период «прямого» сообщения, т. е. «дологического, имеющего чувственную природу, связанного с мифом, с причащением, с приобщением святого (communion), даже межиндивидуальным сплавением»; и период сообщения «непрямого», которое, устанавливаясь по ту сторону языка, отдает ему дань, возникает в том «пункте крайнего напряжения, где субъект распаивается, рассеивается семенем, оплодотворяя собой сообщество (communauté)». Статьи Батая начала 1930-х гг., такие как «Понятие траты», «Проблемы государства», например, проникнуты критикой социального порядка, где отношения выстраиваются, исходя из принципа полезности, где в их основе лежит «контракт». В этих работах философ выражает негативное отношение к разуму во всех его проявлениях: экономическом, политическом, философском, научном, — трактуя его как фактор социальной дезинтеграции, атомизации общества и, с другой стороны, как «синоним редукации, даже кастрации — не только мысли, но самой возможности мысли». Разум изгоняет из жизни те *архаические* силы, которые издревле были оплотом общества, и на необходимость воскрешения которых в сообщении *прямого* типа указывает Батай. При этом «прямое» сообщение, призванное к формированию общности, сжатию межличностных связей, обретается в сновидениях,

открытых психоанализом, и первобытным мышлением, открытом этнологией, т.е. в структуре бессознательного. Позже в мысли Батая осуществляется поворот, смещение позиции в сторону сообщения «непрямого». По выражению Хеймоне, «инструментом — дыбой, — и сценой» этого поворота мысли становится «Внутренний опыт» (1943). Его проведение, или написание продиктовано необходимостью «искупления присущей субъекту воли "стать всем", воли "быть Богом"». Однако теперь Батаю представляется, что воля к господству, присущая субъекту может быть сломлена, лишь исходя из дискурсивного разума, выковавшего ее, и благодаря рациональности дискурса. «В отличие от текстов анархистского периода, в которых передавалось сообщение, не опосредованное языком, опыт требует изнурения языка знания — утилитарного языка, обязательным моментом которого является господство, — причем эффекты этого изнурения должны оставаться в рамках сознания и дискурсивной мысли» [3, с. 208], — определяет Хеймоне логику становления мысли автора.

Соратник Батая по Коллежу социологии Роже Кайуа отводит рациональному мышлению сходное место в деле реконфигурации культуры. В работе «Миф и человек» (1938) Кайуа эмоционально заявляет, что «взгляд на современный мир способен вызвать у наблюдателя всяческое отвращение», идет ли дело о социально-экономических отношениях, отношениях между людьми в целом или о более узком круге духовных процессов (в искусстве, философии, науке). Исследователь не ограничивается констатацией кризиса цивилизации и размышляет о перспективах его преодоления. С одной стороны, сегодня уже очевиден крах *профанного* рационализма и позитивизма, причина которого кроется в присущем им редукционизме, игнорировании потустороннего в человеке, пустопорожнем топтании на месте. «В человеке есть некая теневая пелена, которая простирает свою ночную власть на большинство его аффективных реакций и процессов его воображения и с которой все его существо вынуждено считаться и бороться». Неустанное любопытство человека прежде всего и обращается к этим тайнам, столь причудливо соседствующим с его ясным сознанием, а потому любое знание, отказывающее им во внимании и доверии, предвзято отвергающее или равнодушно игнорирующее их, по праву кажется ему непростительной изменой собственному предназначению» [4, с. 136], — пишет философ. С другой, — Р. Кайуа представляется неприемлемым эмоционально-сентиментальный подход к теневой составляющей человека, при котором она подвергается обожествлению; так, например, многие «вслед за Рембо находили удовольствие в сакрализации умственного расстройств, но, в отличие от него, не находили в себе достаточной трезвости, чтобы открыто признать это, и достаточного мужества, чтобы выйти из этой пустой игры». Иной реакцией на рационализм с присущей ему логикой самоповторения и исключения неведомого является не экстагическое замирание перед потаенным, а его возведение в ранг трансцендентного по отношению к дискурсивному мышлению и призыв к радикальному разрыву в непрерывности интеллектуального развития человечества. Подобный подход, основанный на недоверии к разуму, неверии в возможности его совершенствования, а на практике — предполагающий «резкий и полный отказ от прежних мыслительных рамок» — также встречает возражения учени-

ного: «... ничто не доказывает, что не лучше было бы сохранять нынешний синтаксис миропонимания, должным образом развивая его дальше. По меньшей мере неосмотрительно оставлять то, что имеешь, ради чего-то другого, что лишь представляется воображению: результат может оказаться весьма печальным» [4, с. 137]. Интеллектуальный проект Кайуа предполагает не удовольствие от спонтанных озарений, а обретение власти над рациональностью посредством использования ее достижений. При этом научность подхода, следование методу отнюдь не исключают, а, напротив, предполагают *страстное* отношение к истине и нетерпимость к ее искажениям.

Позже в работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966) Мишель Фуко укажет на неустранимую противоречивость знания о древних в рамках этнографического подхода: с одной стороны, формирование науки об иных этосах возможно лишь при господстве *западного* мышления, только оно позволяет устанавливать теоретическую связь с другими культурами; с другой, — подобные знания обнажают случайность, подвижность, зыбкость паттернов новоевропейской культуры и самого субъекта, ниспровергая господство позитивного разума [5, с. 391].

В интерпретации В. В. Савчука рекультивация архаики также не предполагает запрета на рефлексию; напротив, возрождение архаического трактуется им как способ расширить поле рефлексивных возможностей. В ситуации поиска возможностей мыслить вне классической парадигмы архаический опыт обретает тем большую ценность. Философ приводит такие характеристики мышления древних, как неразличение единого и многого, целого и части, пассивного и активного, естественного и сверхъестественного и т.п.; амбивалентность, когда один и тот же предмет может называться различными именами, наделяться различными свойствами; восприимчивость к связям по смежности и по сходству, но не к причинно-следственной связи. Развивая мысль об ино-рациональности архаического, автор работы «Кровь и культура» указывает, что, хотя логика древнего человека предметна, она способна к обобщению, классификации и анализу: отображению многообразия мира в конкретных образах, или формированию на основе однотипных отличий многообразных единств. Качественно иными, чем современные, были представления предков о времени и пространстве: время представлялось древнему человеку как пространство, имеющее свои отрезки, а пространство — как вещь. Наконец, древний человек не ведал разрыва между словом и делом, словом и вещью.

Занимая позицию на стороне архаического, Савчук предьявляет неожиданный образ истории антропогенеза: «Его (человека. — И. К., Ю. В.) мысль на определенном этапе эволюции (этапе возрастания распространения левополушарной абстрактной стратегии, вплоть до ее крайних форм) напоминает клиническую картину шизофрении» [2, с. 15].

В контексте размышления о состоятельности и жизнеспособности проектов преобразования культуры, философии, человека значимым представляется различие, устанавливаемое Савчуком между искусственно созданными конструкциями и актуализацией способов мысли, действия, чувствования, присущих человеку «органически»; более конкретно, в рассматриваемой работе речь идет о различии между праздниками, сочиненными по случаю, и теми праздниками, которые «четко проводят ритм

архаических ритуалов». Фокусируя внимание на «новой обрядности», учреждаемой в деритуализированном и декарнализованном пространстве отечественного ландшафта, философ замечает «формализм, скуку, пустоту» «новых праздников и ритуалов»; с отсутствием в них глубинного содержания и нефункциональностью представляется связанным рост напряженности во многих точка социального, культурного и психологического тела. Архаические ритуалы и праздники, напротив, обладают значимостью в социальном поле, способны формировать «чувство коллективной сопричастности» в силу того, что «обладают онтологической ценностью, имеющей определенное отношение к состоянию человека как развивающегося вида, чья эволюция происходит главным образом посредством его культурных инноваций» (В. Тэрнер). Архаический ритуал *вводит* в определенное состояние сознания, *создает* определенный настрой; в противовес субъектно-деятельностным моделям, он представляет собой модель *встраивания* в природное, социальное, или, иначе говоря, актуализирует *до-*, или *а-*субъективный первоопыт. Равно как «призывающее мыслить» (М. Хайдеггер) архаическое *встраивает* мышление в *до-*, или *а-*субъективную логику Различия; осознанная потребность обращения к архаике не может быть удовлетворена в логике Тожества, замыкающейся на «мыслящем субъекте». Исследуя феномен крови в пространстве архаического, В. В. Савчук не только теоретически убедительно обосновывает доверие к архаическим практикам, но и демонстрирует возможность рекультивации архаики в современной ситуации, в сфере решения философских задач (осуществляя выбор стратегий и языка, *адекватных* предмету; отказываясь от оценочных суждений, предубеждений, дихотомий, типа: внутреннее / внешнее, субъект / объект, идеальное / материальное и т.д.)

Для решения проблемы взаимодействия «я» / другой, проблемы постижения (не-постижимости)

опыта Чужого в свете «рекультивации архаики» В. В. Савчука предстает *обоснованным* обращение к концепту «гостеприимства». Будучи внеположенным структурам взаимодействия с Чужим, основанным на нивелировании Инаковости, ее подавлении, неоднозначный, крайне сложный концепт «гостеприимства» раскрывает иные по отношению к классической рефлексии перспективы видения социокультурных, языковых процессов, практик письма, чтения и перевода.

Библиографический список

1. Марков, Б. В. Знаки бытия / Б. В. Марков. — СПб., 2001. — 568 с.
2. Савчук, В. В. Кровь и культура / В. В. Савчук. — СПб., 1995. — 180 с.
3. Хеймоне, Ж.-М. Хабермас и Батай / Ж.-М. Хеймоне // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб., 1994. — С. 193–220.
4. Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа // Миф и человек. Человек и сакральное. — М., 2003. — С. 35–140.
5. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. — СПб., 1994. — 408 с.

КРЕБЕЛЬ Ирина Алексеевна, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского.

Адрес для переписки: e-mail: krebeld@rambler.ru

ВАТОЛИНА Юлия Владимировна, кандидат социологических наук, докторант кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Адрес для переписки: e-mail: vatolina@bk.ru

Статья поступила в редакцию 10.11.2011 г.

© И. А. Кребель, Ю. В. Ватолина

УДК 001.5

А. Ш. РУДИ

Омский государственный педагогический университет

ТЕОРИЯ РАВНОВЕСИЯ КАК МЕХАНИЗМА УСТОЙЧИВОСТИ

Статья посвящена истории теоретического изучения проблемы равновесия. Равновесие понимается как способность объекта сохранять свое устойчивое положение в состояниях движения и покоя. Подчеркивается эвристический потенциал концепций равновесия для исследования онтологии устойчивости.

Ключевые слова: равновесие, устойчивость, общество, научная методология.

Познание изменчивого мира становится возможным при допущении человеческим разумом наличия неизменных связей между объектами окружающего мира, возможности принятия этими объектами устойчивых состояний. Развитие науки может быть рассмотрено как обнаружение указанных состояний, закономерностей и фактов, эти закономерности подтверждающие.

Понятие устойчивости, отражающее способность объектов к сохранению сущностных свойств, независимо от претерпеваемых ими воздействий внутреннего и внешнего характера, является одним из базовых понятий философского и междисциплинарного научного коммуникативного поля [1–3].

Сама способность тела сохранять свое устойчивое положение в состоянии как движения, так и

покою называется равновесием. В общем виде различают два вида равновесия — статическое (определяющее устойчивость неподвижного тела) и динамическое (теоретически фиксируемое у тела, движущегося с постоянной линейной или угловой скоростью). Кроме того, для характеристики равновесия также используется понятие устойчивости, когда речь идет о равновесии устойчивом, неустойчивом и безразличном [4, 5].

Появившись впервые в статических и гидростатических исследованиях, проблема наличия в природе состояний устойчивости и равновесия распространилась во всех областях физики, инициировав, например, возникновение понятий динамического равновесия, гидродинамической неустойчивости, устойчивой орбиты, неравновесного газа, равновесного излучения, стабильного изотопа. Расширяя сферу своей применимости, рассматриваемые категории обнаруживают себя в научных дискуссиях за рамками решений физических или инженерных задач. Химия исследует условия протекания колебательных реакций; биология — устойчивое существование сложных органических соединений; математика разрабатывает теорию катастроф, раскрывающую, в свою очередь, конструктивное значение неустойчивых процессов. В 70-е гг. XX в. на естественнонаучном фундаменте появляется новое дисциплинарное направление, которое изучает упорядоченные структуры, возникающие в неустойчивых системах, — синергетика, привлекающая внимание широкого круга исследователей к неравновесным состояниям и различного вида неустойчивости, приводящим к созданию качественно новых явлений и объектов [6].

Уже в XVII в. успех естественнонаучного знания, отразившийся в стремительном техническом прогрессе и существенных изменениях общественной жизни, спровоцировал попытки рассмотрения общества как равновесной системы, а в XIX в. — заимствование институционализирующимся гуманитарным знанием некоторых терминов и методов физических исследований.

Таким образом, понятие равновесия становится одним из самых универсальных в корпусе современных наук. Оно приложимо к любой системе, от молекулярных соединений до общественных групп.

Механистическое миропонимание приводит Б. Спинозу, Т. Гоббса, Г. Лейбница к следованию в социально-философских рассуждениях строгим образцам физико-математической логики (так, Спиноза придал своему главному произведению — «Этике» — форму геометрического трактата, построив его как систему определений, аксиом, теорем, лемм, короллариев и схолий).

К XIX веку становится очевидной недостаточность объяснения социального равновесия посредством редукции к простым механистическим принципам. Равновесие физических систем служит образцом объяснения общественной целостности и функционирования вплоть до появления в работах О. Конта, Г. Спенсера, В. Парето, Т. Парсонса идей об органической природе социальных систем. Это стало закономерным следствием развития познания органической природы, открывшим новые горизонты осмысления социального равновесия. Общество уподобляется в представлениях мыслителей не механизму, а организму. Так, Г. Спенсер указывает на параллели между органической и социальной эволюцией. Обнаруживая в них и в структуре двух рассматриваемых природ некоторые несходства,

Спенсер убежден в эвристичности биологических аналогий. Обнаружив новые методологические возможности изучения устойчивости социальных образований, первые представители системного видения социальных явлений не преодолели механицизма в понимании социальной интеграции и, по мнению отдельных исследователей, ослабляли свой подход, рассматривая общество по аналогии с индивидуальным организмом, а не с целыми видами [7].

В. Парето далее развил некоторые аспекты концепции социального равновесия, выделив четыре основных элемента социального равновесия, которые задают устойчивое состояние определенному обществу: 1) проявление чувств и эмоции, 2) интересы, 3) выражение чувств и эмоций, 4) социальная циркуляция. Равновесие в понимании Парето выступает как определенная способность системы поддерживать стабильность целого образования посредством нейтрализации различных влияний. В его видении случайные движения, возникающие в обществе, нейтрализуются посредством противодействующих движений, которые при этом ими же и были спровоцированы. В итоге, как правило, случайные движения угасают, и общество возвращается к его первоначальному состоянию. Общество, переживающее такие процессы, определяется социологом как находящееся в состоянии стабильного равновесия [8].

Концептуальный последователь Вильфредо Парето в формировании системной теории — Толкотт Парсонс — рассматривает равновесие в качестве нормального состояния социальной системы. Общественная целостность, по логике гарвардского социолога, ищет равновесие и поддерживает его с помощью регулятивных механизмов. В соответствии с подходом Т. Парсонса, нормы и ценности играют роль паттернов, которые для поддержания равновесия в социуме необходимо интериоризировать — включить во внутреннюю социальную структуру ценностных установок. Любой отклоняющийся от равновесной нормы процесс должен быть в таком случае нейтрализован посредством саморегуляторных механизмов самой системы. Таким образом, проблема порядка и интеграции в социуме является одной из наиболее значимых: установление порядка — это функциональное требование, выполнение которого обеспечивает устойчивое равновесие социальной системе.

В ряду социально-философских концепций, объясняющих общественные процессы, исходя из принципа равновесия, значительное и, как представляется, до сих пор не достаточно оцененное место принадлежит отечественному мыслителю А. А. Богданову.

Малая популярность идей мыслителя могла стать следствием множества обстоятельств: будь то неблагоприятная идеологическая атмосфера 20-х годов в самой Советской России, где не смог реализовать себя в полной мере талант А. А. Богданова; известная непривлекательность идей ученых, оставшихся в пределах устрашающего Запада государственного режима; или невнимательность Л. фон Берталанфи, не упоминавшего работу А. А. Богданова, опубликованную раньше озвучивания немецким ученым своих идей. Не вдаваясь в причины исторической несправедливости, по которой чаще всего упускается из внимания вклад ученого в формирование общей теории систем, стоит отметить фундаментальность самого замысла А. А. Богданова, издавшего обширное исследование — «Тектология. Всеобщая

организационная наука» — где выводит общие организационные принципы и законы, регулирующие «процессы организации во всех сферах органического и неорганического мира: в психических и физических комплексах, в природе, в работе стихийных сил и в сознательной деятельности людей» [9]. По его мнению, обозначенные процессы действуют в технике, будучи представлены организацией вещей, в экономике общества — организацией людей, в идеологической сфере — организацией идей. Научному обобщению, согласно идеям Богданова, должны подлежать как стихийно-организационное творчество природы во всех его проявлениях, так и методы организационной работы людей. Это обобщение и совершается им в «Тектологии», представляющей междисциплинарную естественную науку о наиболее общих законах и формах организации, развития, устойчивости разнообразных систем вне зависимости от уровня организации материи — от атомных и молекулярных до биологических и социальных. А. А. Богданов разъясняет механизм проявления этих закономерностей, обосновывает роль, значение и перспективы развития тектологии.

Организационные идеи А. Богданова отличны от постулатов, например, «отца научного менеджмента» Ф. У. Тейлора [10]. Если последний говорит об организации как замкнутой системе, пребывающей в неизменных условиях внешней среды, то наш соотечественник, подчеркивает неразрывную взаимосвязь исследуемого объекта с окружением. Раскрывая принцип «подвижного равновесия» систем, А. А. Богданов отмечает отношения как внутри системы — «между всеми ее частями», так и между системой «как целым и ее средой, то есть всеми внешними системами» [11]. Поскольку среда постоянно изменяется, постольку комплекс, устойчиво существующий и развивающийся только тесно взаимодействуя со средой, также подвергается изменениям. Следовательно, равновесное состояние системы необходимо рассматривать не как раз и навсегда заданное, а как постоянное взаимодействие усложняющейся в процессе своего развития системы с внешней средой, приводящее к ее неравновесности и, соответственно, неустойчивости — кризису, очередному структурному преобразованию, создающему устойчивость нового вида и равновесие на более высоком уровне его дальнейшего развития. Таким образом реализуется уверенность многогранного ученого в универсальном характере закона равновесия, сформулированного А. Л. Ле-Шателье для физических и химических объектов, и, по словам А. А. Богданова, выражающего структурную устойчивость развивающихся систем независимо от уровня организации вещества. Структура систем видится итогом (единством) борьбы и взаимодействия противоположностей — разнонаправленных элементов в его составе, а «подвижное равновесие» в целом — как непрерывное приспособление к изменяющейся окружающей среде путем неизбежных внутренних преобразований и смены одного равновесного состояния другим. Переводя идею Богданова на язык современных теорий, подвижное равновесие можно оценивать как стационарное состояние открытой системы.

Идеи социального равновесия, изложенные А. А. Богдановым, оказали значительное влияние на теоретическую работу заметного политического деятеля первой трети XX в. Н. И. Бухарина. Считая (и разделяя) положения марксистской социологии), что социальные системы находятся в состоянии

движения и развития, обусловленного противоречиями между различными разнонаправленными силами (классами и группами) внутри них, Н. И. Бухарин говорит о постоянном столкновении этих сил в процессах производства, обмена и потребления. Столкновения обуславливают процессы роста и распада социальных систем, регулируемые законом динамического равновесия. Закон динамического равновесия являет естественную направленность любых систем к устойчивому состоянию и служит источником их движения и развития: когда действующие в системе силы уравниваются, тогда она находится в состоянии динамического равновесия. Иначе равновесие нарушается и может быть восстановлено уже на новой основе и при ином соотношении сил.

Как уже отмечалось, теория А. А. Богданова и мысли ее популяризатора Н. И. Бухарина во многом предвосхитили положения общей теории систем Л. фон Берталанфи, работ по кибернетике и синергетике, представляя основные положения системного подхода и теории самоорганизации систем. Впервые было введено в социально-теоретический обиход понятие подвижного (динамического) равновесия. Раскрыта диалектически противоречивая сущность процесса динамического равновесия, в котором равновесие отражает стабильность и устойчивость этого явления, а динамика — качественную изменчивость. Отмечена сложность процесса динамического равновесия, являющего последовательное сочетание различных состояний структурной устойчивости социальных и природно-социальных систем с неизбежными в их эволюции этапами неравновесия — кризисами. Особо следует отметить актуальность обращения к работе А. А. Богданова и ее интерпретации в связи с современной остротой проблемы устойчивого развития общества.

Анализ представленных идей демонстрирует, что ключевое в трудах А. А. Богданова и Н. И. Бухарина понятие подвижного равновесия подразумевает в качестве своей составной части равновесное развитие общества. В этом ключе резонно обратить внимание на недостаточно осмысленный фактор развития общества — независимые от него природные условия. Современными исследователями отмечается, что экспликация «тесных природно-общественных взаимосвязей заложило основы для изучения возникших позднее и столь актуальных нынче экологических и структурно-геоэкологических проблем» [12]. Кроме прочего, нельзя не отметить заявленную работой А. А. Богданова возможность изучения сложнейших процессов развития природно-социальных систем и решения проблемы структурно-динамического равновесия не с зауживающих обзор исследователя марксистско-классовых, а с широких общенаучных позиций.

В целом, необходимо заключить, что обращение к естественнонаучной методологической и терминологической базе при исследовании социально-гуманитарной проблематики на примере формирования теории равновесия показало свою эвристическую значимость. Рассмотренные концепции легли в теоретическую основу современных кибернетических, синергетических, естественнонаучных и социогуманитарных разработок в области равновесных систем.

По мере усложнения представлений обо всех формах бытия равновесие не представляется однозначно решаемой проблемой фактически ни в одной области познания. Физике открываются неравно-

весные системы, устойчивость систем с большим числом степеней свободы, нелинейное развитие диссипативных систем и варианты рождения устойчивости из хаоса. Биологи критически переосмысливают идеализацию образа природы как устойчивой системы, восстанавливающей баланс сил после любых катаклизмов, что, в свою очередь, внесло коррективы в экологическое мышление, допускающее саморазрушение экосистем и без участия человека. Встает вопрос о возможности вообще выводить устойчивые закономерности на основе исследования изменчивого мира. И перспектива видится в исследованиях характера изменений фундаментальных законов, теряющих объяснительную силу в связи с неумолимыми преобразованиями природы на всех уровнях её организации.

Библиографический список

1. Овчинников, Н. Ф. Принципы сохранения / Н. Ф. Овчинников — М. : Либроком, 2009. — 336 с.
2. Симанов, А. Л. Опыт разработки системы методологических принципов естественнонаучного познания / А. Л. Симанов // Философия науки. — 2001. — № 1(9). — 255 с.
3. Руди, А. Ш. Устойчивость бытия в музыкальном мировосприятии / А. Ш. Руди // Ценности и смыслы — № 6 (15) 2011. — С. 24—31.
4. Эйхенвальд, А. А. Теоретическая физика: Механика твердого тела. / А. А. Эйхенвальд — М. : Либроком, 2011. — 224 с.
5. Боровинский, Л. Почему не лежит Ваньке-Встаньке? / Л. Боровинский // Квант. — 1996. — № 1. — С. 38.

6. А так ли хорошо знакомы вам равновесие и устойчивость? // Квант. — 2001. — № 1. — С. 32—33.

7. Анипкин, М. Социальная система и проблема интеграции в социологии / М. Анипкин // Власть — 2009 — № 6. — С. 103—105.

8. Parsons, T. The Social System. / T. Parsons — London : Lowe and Brydone Ltd, 1951. — p. 36—37.

9. Кришталь, В. В. А. А. Богданов — основоположник тектологии и теории организации / А. А. Кришталь // Экономическое возрождение России. — 2006. — № 2. — С. 87—90.

10. Денисов, С. Ф. Сциентизм в метафизике : моногр. / С. Ф. Денисов — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2011. — 298 с.

11. Богданов, А. А. Тектология. Всеобщая организационная наука. В 2 кн. Кн. 1 / А. А. Богданов — М. : Экономика, 1989. — 304 с.

12. Юшманов, В. В. Теория равновесия Богданова и Бухарина, системный подход и теория самоорганизации систем / В. В. Юшманов // Восток : альманах — 2005. — № 100 [Электронный ресурс]: http://www.situation.ru/app/j_artp_1053.htm (дата обращения: 11.01.2012).

РУДИ Амина Шамильевна, кандидат философских наук, доцент (Россия), докторант, доцент кафедры философии.

Адрес для переписки: e-mail: amina_rudi@mail.ru

Статья поступила в редакцию 14.03.2012 г.

© А. Ш. Руди

УДК 130.2.

В. Б. ЯШИН

Омский государственный педагогический университет

Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского

Центр гуманитарных, социально-экономических и политических исследований-2, г. Омск

ИЕРОТОПИЧЕСКИЕ МОТИВЫ И ЛОКУСНЫЕ КУЛЬТЫ В НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЯХ

В статье анализируется феномен сакрализации, наделения уникальными символическими характеристиками определенных территорий или природно-географических объектов в новых религиозных движениях (НРД). Характеризуются функции и типичные технологии генерирования локусных культов, а также факторы, стимулирующие НРД к иеротопическим исканиям.

Ключевые слова: новые религиозные движения, феноменология религии, глобализация, иеротопия, сакральная география.

Одной из ключевых тенденций глобализационных процессов в религиозной сфере является детерриториализация религии [1, с. 233; 2, с. 110—111; 3, с. 171—181; 4, с. 15]. В современных условиях, благодаря беспрецедентному технологическому рывку

в развитии средств коммуникаций, транспорта, информационного обмена, религия становится рассеянной поверх традиционных конфессиональных, политических, культурных и цивилизационных ареалов. В этих условиях пространственные категории

лишаются привычного значения, поскольку люди получают возможность вступать друг с другом в непосредственные контакты, не пересекая физически государственные и иные границы. Как следствие все большую роль на мировой арене в наши дни играет принципиально новый вид конфессиональных объединений — транснациональные религиозные сообщества.

Отмеченные тенденции в наибольшей степени характерны для новых религиозных движений (НРД), которые именно в силу своей новизны и альтернативности, как правило, не привязывают себя к сложившейся системе границ, изначально нацелены на глобальное распространение, отличаются мобильностью и способностью оперативно адаптироваться к любым запросам и вызовам современности. НРД экстерриториального типа предлагают своим adeptам набор универсальных мировоззренческих концепций, социокультурных норм и религиозно мотивированных практик, не привязанных ни к конкретной этнической среде, ни к конкретной территории. В планетарном дискурсе НРД такого рода мир предстает как предельно единое и качественно гомогенное целое, как непрерывная пространственная протяженность, бесконечно делимая и равная самой себе в каждой своей части. В этом смысле НРД экстерриториального типа продолжают и гипертрофируют концепты европейского рационализма Нового Времени, связанные, во-первых, с установкой на объективизацию пространства, его усреднение (делавшее доступными простые способы измерения), отрыв пространства от познающего его субъекта, а во-вторых, с установкой на то, чтобы «от природы и пространства как одного из его аспектов «брать» нужное, а не «вслушиваться» в них, не улавливать их язык в надежде на самораскрытие пространства как такового, на сотрудничество с ним, складывающееся в процессе обживания, оживотворения, одухотворения пространства» [5, с. 230]. В картине мира, основанной на отмеченных принципах, любые географические характеристики носят сугубо условный и абсолютно несущественный характер. Так, в 1994 г. автору этих строк довелось наблюдать, как представители некоей американской миссии неопятидесятнического толка распространяли среди жителей западносибирского города Омска буклеты «Любит ли Вас Бог?» с расписанием вещания «библейских радиопрограмм» Family Radio на Северную Африку.

В скобках стоит отметить, что в эсхатологических нарративах, бытующих в русском народном православии, среди признаков «последних времен» устойчиво фигурирует мотив подобной диффузии, «сворачивания» географического пространства. Например, в рассказах жителей д. Староверский Луг (Псковская обл., Плюсский р-н) «телевизор осмысляется как один из важнейших инструментов глобализации, появление которого приводит к смешению географических, пространственных координат — *Дед говорил, с печки Москву будете видеть. Вот сейчас по телевизору и видим Москву*» [6, с. 382].

С другой стороны, в бесконечно многообразном мире новых религиозных движений значительную долю составляют НРД, напротив, включающие в число своих основополагающих доктринальных положений мотивы сакральной географии. Такие конфессиональные новообразования можно обозначить как НРД иеротопического типа.

Понятие «иеротопия» вошло в научный оборот сравнительно недавно, но оно уже достаточно

широко используется представителями различных гуманитарных дисциплин. Этот термин (от греч. *hieros* «священный» и *topos* «место, пространство») предложил в 2001 г. известный специалист в области византийской культуры А. М. Лидов. Он дает следующее определение: «иеротопия — это создание сакральных пространств, рассматриваемое как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества» [7, с. 16]. Понятие «иеротопия» неразрывно связано с категорией «иерофания», выделенной выдающимся религиоведом и теоретиком культуры М. Элиаде для характеристики феномена сакрального. «Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придают качественно отличные свойства» [8, с. 25]. Иеротопия же представляет собой реальную пространственную среду, которая вызвана к жизни иерофанией, содержит образ откровения, но отличается от него тем, что создается человеческими руками в соответствии с Божественным откровением, внушением или видением. Как подчеркивает А. М. Лидов, «приобщение к чудотворному, соотношение с ним определяет замысел пространственного образа, но само по себе Божественное откровение находится вне сферы человеческого творчества, в которое, тем не менее, входят и воспоминание иерофании, и ее актуализация всеми доступными средствами, и сохранение видимого, слышимого, осязаемого образа. По-видимому, именно постоянное сопряжение и интенсивное взаимодействие иерофании (мистического) и иеротопии (плода ума и рук человеческих) определяет самые существенные черты создания сакральных пространств» [7, с. 16]. Глубоко верным и принципиально важным в методологическом отношении представляется тезис А. М. Лидова о том, что иеротопия как тип деятельности прочно укоренена в природе человека бытийствующего, который в процессе осознания себя духовным существом вначале стихийно, потом осмысленно формирует конкретную среду своего общения с высшим миром [7, с. 16].

При этом исходная матрица сакрального пространства представляется находящейся за пределами физической реальности, что позволяет проецировать ее практически на любую точку Земного шара. Собственно, суть как ситуативного оформления ритуального пространства, так и монументального храмового зодчества сводится к тому, чтобы символически перенести на тот или иной топос качества сакрального Центра Мира, то есть «точки в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, ... места, где проходит мировая ось (*axis mundi*), ... что кратчайшим образом связывает землю и человека с Небом и Творцом, — и «в начале», время творения, отмеченное высшим подъемом творческой теургической энергии» [9, с. 14–15].

Но существует и другая разновидность иеротопических практик, для обозначения которых предлагается термин «локусные культы». В отличие от понятия «локальный культ», характеризующего масштабы распространения той или иной конфессии, категория «локусные культы» подразумевает сакрализацию и наделение уникальными символическими характеристиками конкретной территории или природно-географического объекта.

Выделение и почитание священных мест — одна из архетипических форм культурного освоения пространства. К универсальным функциям сакрализованных локусов относятся:

— медиаторная функция: культовый объект играет посредническую роль между человеком и миром сакрального в религиозной структуре мироздания;

— консолидирующая функция: культовый объект выступает как условный центр определенной территории, в пределах которой проживают члены родовых групп или религиозных общин;

— инициационная функция: культовый объект выступает как место проведения ритуалов посвящения;

— коммуникативная функция: культовый объект является центром общественной жизни регионального сообщества;

— протекторная функция: культовый объект или стоящие за ним силы защищают людей, проживающих на данной территории;

— лечебная функция: культовый объект способствует выздоровлению;

— природоохранная функция: культовый объект способствует сохранению и преумножению животного и растительного мира на окружающей территории [10; 11, с. 6–17].

Помимо вышеперечисленных универсальных функций, священные места новых религиозных движений дополнительно выполняют еще, по меньшей мере, две функции.

Во-первых, имеется в виду сотериологическая функция, которую можно расценивать как предельный модус функции протекторной. Эсхатологические и хилястические мотивы входят в число наиболее популярных концептов современных НРД. Основные их положения (не выходящие за пределы парадигмы New Age) сводятся к следующему:

— человечество вступило в критическую фазу своей эволюции, связанную с началом новой космической эпохи;

— переход в новую эру будет сопровождаться грандиозными природными катастрофами, крахом всех приземленных ценностей материалистической цивилизации;

— спастись в этих катаклизмах смогут только избранные, особо духовные люди (естественно, исключительно последователи данного НРД), именно с них начнется новая, более совершенная человеческая раса;

— единственным островком процветания и стабильности в окружении мировых катастроф останется только одно, вполне конкретное место на Земле, где и должны собраться Избранные в момент Перехода;

— с данной территории начнется духовное обновление и очищение человечества, она станет священной опорой всего мироздания и центром новой цивилизации — грядущего Царства Божьего на Земле без насилия, страданий и зла;

— соответственно эта территория пронизана особыми тонкими энергиями, через нее идет интенсивная связь с Космосом, пребывание в данном месте пробуждает в человеке скрытые силы и оккультные сверхспособности.

Иногда к этому стандартному набору добавляются еще и псевдоисторические мотивы в жанре фэнтези: провозглашается, что именно эта территория была колыбелью древнейших суперцивилизаций, обладавших тайными знаниями, именно из этих мест «святомудрые предки» несли свет Истины по всей Земле [12, с. 21–22].

Во-вторых, по отношению к локусным культам в НРД дополнительно выделяется компенсаторная функция: они повышают символический статус регионов, зачастую вопреки их реальному состоянию. Тем самым локусные культы тесно связаны с феноменом провинциального мифа, суть которого удачно сформулировал Б. В. Кондаков: «основная особенность культурного самосознания провинциала ... — ощущение «рубужности», переходности того типа культуры, к которому он себя относит... «Провинция» — это не просто культурное пространство, которое удалено от ценностей «центра», это сама граница культурного мира, место, где подлинная культура превращается в антикультуру, бытие — в быт, творчество — в «халтуру». Но в то же время «провинция» находится не просто на границе; ее граница — это грань, которая не позволяет ей обрести устойчивость. Эта «пограничность» относится и к ее положению в пространстве (на стыке культурных миров) и во времени (между прошлым, настоящим и будущим). Сегодняшнее падение, унижение провинции — результат ее бывшего величия и залог ее будущего возвышения» [13, с. 125].

Можно выделить несколько типичных технологических формирования новых локусных культов.

1. Переосмысление символики сакральных мест, издавна почитаемых в рамках той или иной конфессиональной доктрины, трансформация представлений, связанных с ними. Типичный пример — «иерусалимский синдром»: этот термин, введенный в научный оборот в 1990-х гг., обозначает психическое расстройство, при котором паломник или турист, оказавшийся в центре Святой Земли — Иерусалиме — чувствует себя воплощением какого-либо библейского персонажа или новым пророком, призванным спасти мир [14, с. 45-51; 15, с. 123–124]. Нередко такие «избранники» становятся харизматическими основателями новых модификаций авраамической традиции.

2. «Перемещение» сакральных характеристик уже существующего «святого места» на новую территорию. Зачастую этот мотив дополняется инверсией символики прежнего духовного центра: утверждается, что он полностью исчерпал свой потенциал, осквернился и в настоящее время стал средоточием греха и вселенского зла [16, с. 89–108]. Так, согласно учению ЮСМАЛОС — «Белого братства», Иерусалим лишился былой благодати, поскольку в 1992 г. в этом городе иудеи якобы тайно короновали Антихриста. Впрочем, лидеры «Белого братства» давали и другое объяснение переноса сакрального Центра Мира на новое место в духе характерного для многих НРД псевдосциентизма: по их утверждению, в результате смещения земной коры точка, соответствующая Иерусалиму, теперь находится в районе Киева.

3. «Реактуализация», «возрождение» древних святилищ, на какое-то время утративших свой сакральный статус. Широко известно, в частности, почитание Аркаима, Стоунхенджа, египетских пирамид и тому подобных археологических объектов приверженцами неоязычества и современных оккультно-эзотерических доктрин.

4. «Пробуждение», «активация» территорий, до поры до времени пребывавших в своеобразной спячке и скрывавших свой сакральный потенциал. Такие мотивы наиболее характерны для НРД матрицы New Age, основанной на упоминавшейся выше концепции перехода человечества в качественно новое состояние космической эволюции. В подобных

НРД российского происхождения новым Центром Мира «Эры Водолея» нередко провозглашается Сибирь в целом или какие-либо ее отдельные районы: окрестности озера Тиберкуль (Курагинский район Красноярского края) у Виссариона, Омское Прииртышье в ченнединговом движении адептов Т. Микушиной [17], Алтай у поклонников Агни Йоги во всех ее модификациях, тайга у приверженцев культа Анастасии и т.д.

5. Появление собственно новых сакральных мест в результате неких «чудесных», «паранормальных» явлений. В этом отношении уместно вспомнить нашедшие в свое время сенсационные репортажи журналиста Павла Мухортова о регулярных контактах с НЛО, взаимодействиях с параллельными мирами и прочих таинственных феноменах в «М-ском треугольнике» — окрестностях с. Молебка в Кшертском районе Пермского края. Эта «аномальная зона» стала первым российским центром массового паломничества «окультистов туристов» и примером для подражания — в начале 1990-х гг. стараниями энтузиастов-уфологов едва ли не в каждом регионе России обнаружилось свои собственные аналогичные «места силы».

6. Наконец, новые локусные культы формируются в результате сакрализации географических реалий, связанных с биографией основателя НРД или значимыми событиями из истории религиозного новообразования.

Как уже отмечалось, иеротопия представляет собой универсальный архетип, так или иначе проявляющийся на протяжении всей истории религии и культуры. В этом смысле на уровне феноменологии религии НРД не содержат никакой принципиальной новизны. Вместе с тем применительно к современности необходимо отметить и конкретно-исторические факторы, стимулирующие иеротопические искания НРД.

Прежде всего, к этим факторам относится диалектика глобализационных процессов. Основной вектор глобализации — унификация мира, утверждение в общемировом масштабе единых стандартов товаров и услуг, приверженности единым жизненным ценностям и социокультурным нормам, единого образа жизни. Тем самым глобализация предполагает нивелировку, разрушение любой этнокультурной специфики. В этих условиях одной из закономерных форм реакции региональных сообществ на глобализацию выступает стремление сохранить традиционные и дополнительно обрести новые формы своей локальной идентичности. В результате глобализация приводит к нарастающей фрагментации религиозного и культурного пространства, к децентрализации религиозной жизни, к глокализации, то есть к региональной вариативности, комплиментарности региональных и глобальных процессов.

В контексте проблемы иеротопических исканий в новых религиозных движениях немаловажным представляется и то обстоятельство, что в условиях глобализации рынка для повышения своей конкурентоспособности в планетарном масштабе регионы все большее внимание уделяют маркетингу территорий, то есть целенаправленному формированию и продвижению позитивного имиджа той или иной местности, созданию ее яркого и легко запоминающегося бренда, позволяющего региону выделиться на фоне других и вызвать у потребителя желание воспользоваться именно его товарами и услугами. Стремясь подчеркнуть необычность и уникальность того или иного региона, технологи марке-

тинга территорий активно задействуют механизмы мифотворчества, используя имеющиеся местные иеротопические мотивы (в том числе сформировавшиеся в рамках новых религиозных движений) или искусственно их конструируя [18]. Для самих НРД создание ажиотажа вокруг новых сакральных территорий также является существенным аспектом их коммерческой деятельности, поскольку приносит доход за счет организации паломничества, продажи товаров с соответствующей атрибутикой и т.д.

Следующий существенный фактор современных иеротопических исканий — коренные геополитические сдвиги планетарного масштаба, обусловленные окончанием «Холодной войны», распадом СССР и мировой коммунистической системы. Формирование новой системы мироустройства закономерно вызвало необходимость переосмысления, символической перекодировки географического пространства. Причем в условиях нарастающего объема информационных потоков, усложнения характера глобальных процессов, их нестабильности и непредсказуемости для структурирования образа реальности особо востребованными оказались не столько рационально-когнитивные механизмы, сколько мифотворчество, возвращающее человека в строго упорядоченный, понятный и привычный Космос. Это «вечное возвращение» стало еще и ответом на вызов постмодерна, в парадигматике которого мир распадается на множество фрагментов, слабо связанных между собой и находящихся в вечном движении непостоянных, неустойчивых, внезапно возникающих и мгновенно исчезающих состояний.

Наконец, дополнительным фактором генерирования локусных культов и иеротопических практик в НРД выступает дегуманизация, заданная логикой прогресса техногенной цивилизации. Сакрализация отдельных территорий или природных объектов органично входит в круг инвариантных мотивов социальных утопий, основанных на идее «назад к природе».

Таким образом, в эпоху глобализации новые религиозные движения играют диалектически противоречивую роль, выступая, с одной стороны, как механизм интеграции человечества в единое планетарное культурное пространство, с другой — как механизм создания новых форм региональной идентичности, в том числе на основании иеротопических концептов.

Библиографический список

1. Белкина, Т. А. Изменение религиозной картины Костромской области как следствие глобальных процессов / Т. А. Белкина // Религии России: проблемы социального служения : сб. материалов конф. — Москва, Н. Новгород : Медина, 2011. — С. 230 — 234.
2. Митрофанова, А. В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» / А. В. Митрофанова // Век глобализации. — 2008. — № 1. — С. 109 — 119.
3. Островская, Е. А. Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий / Е. А. Островская // Государство, религия, Церковь в России. — 2010. — № 4. — С. 171 — 181.
4. Филатов, С. Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию (вместо введения) / С. Филатов // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Машенко и С. Филатова. — 2-е изд. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. — С. 10 — 27.
5. Топоров, В. Н. Пространство и текст / В. Н. Топоров // Текст: семантика и структура. — М. : Наука, 1983. — С. 227 — 284.

6. Чувьоров, А. Мифологема «последних времен» в рассказах жителей деревни Староверский Луг / А. Чувьоров // История — миф — фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. — М. : Сэфер; Ин-т славяноведения РАН, 2009. — С. 379–389.

7. Лидов, А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исследования / А. М. Лидов // Иеротопия. Исследование сакральных пространств : материалы междунар. симп. — М., 2004. — С. 15–31.

8. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде — М. : Изд-во МГУ, 1994. — 146 с.

9. Топоров, В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В. Н. Топоров // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. — М. : Наука, 1982. — С. 8–40.

10. Огудин, В. Л. Сакральная экология. Формы религиозно-экологического мировоззрения / В. Л. Огудин. — Киев : Логос, 2003. — 150 с.

11. Энциклопедия сакральной географии / сост. Д. В. Громоу. — Екатеринбург : УльтраКультура, 2005. — 648 с.

12. Яшин, В. Б. Новые региональные религиозные движения в Сибири на рубеже XX–XXI вв. / В. Б. Яшин // Противодействие этническому и религиозному экстремизму : сб. материалов науч.-практ. конф. — Омск : Изд-во ОмГУ, 2007. — С. 21–26.

13. Кондаков, Б. В. Пермская земля: реальность и мифы / Б. В. Кондаков // Современная российская мифология. — М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2005. — С. 124–132.

14. Зислин, И. Иерусалимские этюды / И. Зислин, И. Спивак // Независимый психиатрический журнал. — 1999. — № 4. — С. 45–51.

15. Пашковский, В. Э. Психические расстройства с религиозно-мистическими переживаниями. Краткое руководство

для врачей / В. Э. Пашковский. — СПб. : Издательский дом СПбМАПО, 2006. — 144 с.

16. Ахметова, М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране. Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. [Текст] / М. В. Ахметова. — М. : ОГИ, 2011. — 336 с.

17. Яшин, В. Б. Слетающие на свет «Сириуса» (об одной новой разновидности движения New Age) / В. Б. Яшин // Актуальные вопросы историко-культурного и природного наследия Тарского Прииртышья : материалы V науч.-практ. конф., посвящ. памяти А. В. Ваганова (25–26 марта 2010 г.). — Тара : Изд-во А. А. Аскаленко, 2010. — С. 143–148.

18. Малькова, В. К. Антропология историко-культурных брендов территорий, регионов и мест / В. К. Малькова, В. А. Тишков // Культура и пространство. — Кн. 2. Историко-культурные бренды территорий, регионов и мест. — М. : Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2010. — С. 6–57.

ЯШИН Владимир Борисович, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Омского государственного педагогического университета; доцент кафедры истории и теории религии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского; ведущий специалист-эксперт Центра гуманитарных, социально-экономических и политических исследований-2 (г. Омск).
Адрес для переписки: e-mail: yashin.vb@mail.ru

Статья поступила в редакцию 02.12.2011 г.

© В. Б. Яшин

УДК 101.1 : 316.3

К. С. КОЗЛОВА

Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

КАТЕГОРИЯ «БЛАГО»: ОТ ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКОГО К ЭКОНОМИЧЕСКОМУ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВОМУ СМЫСЛАМ

В статье рассматривается эволюция категории «благо». Приводится историческое развитие философской интерпретации данного термина, а также его включение в политико-правовую и экономическую сферу. Посредством использования «модели маятника» определяется способ нейтрализации противоречия между политико-правовым и экономическим аспектами категории.

Ключевые слова: благо, общество, полезность, категориальный ряд центрального элемента.

В настоящее время усиливается интегративный процесс, как внутри науки через нарастание междисциплинарных взаимодействий, так и между отраслями/ типами знания, например, наукой и философией. Кроме того, на первом плане все больше закрепляются социальные (гуманистические) ценности. С точки зрения экстерналистов, общественные преобразования влияют на развитие науки; можно говорить о том, что подобному влиянию подвержена и философия. Вместе с тем, говоря об обществе и его

жизни, мы используем философские понятия для формирования нормативного вектора его развития. Одним из таких терминов является понятие «блага». Действительно, несмотря на «философское происхождение», указанный термин широко применяется и в сфере повседневной жизни, и в отдельных научных дисциплинах. «Благо», его достижение или недостижение, в современном обществе выступает значимым ориентиром и при принятии решений, и при формировании или развитии научных теорий.

В этом свете представляется важным анализ эволюции данного понятия и рассмотрение связанных с ним терминов, выступающих в виде принципов и процессов, дающих толчок такой эволюции. Кроме того, существенно и выявление аспектов понимания рассматриваемой категории путем описания процесса, посредством которого «благо» приобретает новые смыслы. Подобное описание позволит более полно оценить применение термина «благо» к конкретной научной дисциплине и отразить в форме процесса взаимосвязь философии и науки.

Под «благом» мы понимаем некую положительную ценность; предмет или явление, удовлетворяющее определенную человеческую потребность. В современной литературе блага традиционно делятся на материальные и духовные, кроме того, принято деление благ на абсолютные и относительные; потребности которые они удовлетворяют, в свою очередь, могут быть естественными или общественными [1, с. 67].

Возникновение и анализ данного термина традиционно связывают с древнегреческой философией. Для Сократа благо — это «разумение, мышление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение и истинные суждения» [2, с. 97; 3, с. 5–40]. Киренаики отрицают общность блага, для них благо — индивидуальное наслаждение, нейтральное относительно добра и зла [3, с. 5–40; 4, с. 946;]. Для киников благо состоит в отрицании значимости чувственных наслаждений, независимости и аскетизме [3, с. 5–40; 4, с. 947; 5, с. 174]. Мегарская школа отождествляет благо, бытие и истину. В их трактовке существует только одно благо, называемое различными именами: разумением, богом или умом [4, с. 948]. Платон же ищет некое единое Благо, которое не являлось бы ни удовольствием, ни разумением, это «нечто третье, отличное от обоих и лучшее, чем они». Он говорит о том, что необходимо найти середину между удовольствием и умом и проводить «рассмотрение сообща», также «благо нужно искать не в бесприемной жизни, а в смешанной» [6, с. 22–31, 79]. В идею единого Блага Платон включает три уровня, выраженные с помощью категорий прекрасного, меры и истины. Вместе с тем, Платон проводит первую классификацию благ, что выражается в иерархии пяти благ.

Аристотель говорит о том, что не может быть единого понятия блага. Однако благо выражено в моральных поступках, а моральность того или иного поступка законодательно определяется государством, поэтому цель науки о государстве — высшее благо для людей. Одно из важных разделений блага по Аристотелю: благо как состояние удовольствия и благо как удовольствие, получаемое при различных видах деятельности. Согласно Аристотелю, благо предполагает полноту моральных добродетелей и полноту жизни [3, с. 5–40; 7, с. 255].

В эпикурейской традиции первое благо — наслаждение [8, с. 405; 9, с. 236].

В концепции стоицизма блага — это добродетели. Основными или первичными стоики называют четыре традиционные для античности платоновские добродетели: разумение (мудрость), мужество, здравомыслие (благоразумие, умеренность) и справедливость [10, с. 173; 11, с. 91].

Близким к указанной интерпретации рассматриваемого термина является и восточное понимание «блага», оно тесно переплетается с понятием «цели». Так индийские философы (см., например, Уддиотакара «Ньяя-варттика») выделяют четыре ос-

новных человеческих цели (или блага): выгоду, удовольствие, добродетель и «освобождение», при этом именно освобождение от страданий, по их мнению, является конечным благом [12, с. 213].

Следует отметить, что все мыслители древнего классического мира при рассмотрении сущности «блага» говорили о таких его чертах, как субъективность, в силу которой стремления людей оказываются различны, и целеполагание: каждое благо — есть цель, для достижения которой как раз и требуется стремление и какая-либо деятельность со стороны человека. Кроме того, концепция блага связывалась с понятием «золотой середины» (например, у Аристотеля в «Политике») и «центра мира» [13, с. 92–107]. Однако, несмотря на субъективный характер благ, их можно классифицировать следующим образом:

— материальные блага;

— духовные блага;

— спокойствие духа;

— наивысшее благо — благо, заключающееся в достижении всех благ, к которым стремится человек; его достижение — наиважнейшая цель человеческой жизни. Сам термин «высшее благо» был введен Аристотелем, Платон для обозначения блага такого характера использовал уже рассмотренный термин «Единое». В древнегреческой этике наивысшее благо определяется как «эвдемония», при этом она является принципом этики. «Эвдемония» рассматривается как совокупность двух аспектов блага: субъективного (внутреннее состояние удовлетворенности) и объективного (наличие внешних благ, таких как здоровье, богатство и т.п.), впоследствии возникают два основных ее вида: гедонизм и утилитаризм [1, с. 115, 590]. Для древнегреческих мыслителей характерен гедонистический подход к пониманию блага.

Уже у неоплатоников (например, у Плотина и Прокла) наивысшее благо открыто отождествляется с Богом; Единое Благо предстает как одна из «начальных ипостасей» Бога [4, с. 694–695]. Римский деятель Боэций, переводивший и комментирующий тексты Аристотеля, ставит вопрос о единственном вечном и прочном благе, доставляемом человеку добродетельной жизнью [14, с. 76–86].

Окончательно смещение от гедонистического понимания блага к утилитаристскому и расширение воззрений на благо связаны с распространением христианской религии. Возникает понятие всестороннего блага, когда действительным благом человека признается как его собственное благо, так и благо другого. Понимание Бога как Единого Блага постепенно трансформируется в признание Его абсолютным благом.

Фома Аквинский пишет о том, что Бог является первопричиной всех вещей и, вместе с тем, конечной целью их устремлений. Он анализирует добродетели (навыки, позволяющие людям устойчиво использовать свои способности во благо) и противостоящие им пороки, следуя аристотелевской традиции, однако он полагает, что для достижения вечного счастья помимо добродетелей существует необходимость в дарах, блаженствах и плодах Св. Духа [15, с. 544–577; 16, с. 68–70]. Нравственную жизнь невозможна без наличия теологических добродетелей — веры, надежды и любви. Вслед за теологическими идут четыре «кардинальные» (основополагающие) добродетели — благоразумие и справедливость, мужество и умеренность, с которыми связаны остальные добродетели. Закон, согласно Фоме Аквинскому, — это «любое повеление разума, которое провозглашается

ради общего блага тем, кто печется об общественности» [16, с. 90]. Основной постулат томистской этики — «надлежит стремиться к благу и совершать благое, зло же надлежит избегать» [16, с. 95]. Благо отдельного человека, общества и универсума определяется божественным замыслом, и нарушение человеком божественных законов является действием, направленным против его собственного блага.

Бонавентура считал величайшим благом единение с Богом, которое он, так же как и Фома Аквинский, понимает через созерцание, посредством прохождения шести его степеней [4, с. 120].

Иоанн Дунс Скот оспаривает подход Фомы Аквинского к пониманию верховного блага — для него оно заключается не в созерцании Бога, а в совершенной любви к Богу. Кроме того, он рассматривает волю человека в соотношении с предметным благом и приходит к выводу, что воля может сама выбирать, соглашаться ей на большее или меньшее предметное благо [4, с. 401–405].

Говоря о теологическом понимании «блага» следует отметить, что в данном контексте усиливается степень отождествления блага и добра, что актуализирует нравственный аспект категории.

Вместе с тем в XIV веке происходит переоценка мировоззренческих и нравственных ценностей средневековой культуры.

Мыслителями того периода поднимаются такие вопросы, как положение человека в мире, его назначение, достоинство. Переосмысляются идеи античности и, прежде всего, материалистические концепции. Так, например, Лоренцо Валла проповедует эпикуреизм, он пишет трактат «О наслаждении как источнике блага», где отстаивает права буржуа на наслаждение жизнью. Наслаждение объявляется им высшим благом. В его работах встречаются такие понятия, как «личное благо» и «личный интерес» [17, с. 43–44; 18, с. 267–290].

Первоначально Возрождение возникает как светское общественное течение, противостоящее господству церкви. В конечном итоге формируется целостная система взглядов, называемая гуманизм; в ней теоцентризму резко противопоставляется антропоцентризм (например, Парацельс рассматривает человека как центр мироустройства), а главным критерием оценки всего сущего выступает благо человека [19, с. 65–150]. Лозунг гуманизма: «Все — для человека, все — во имя человека» [17, с. 14–47]. С одной стороны, принцип гуманизма находит отражение в литературе (Данте, Петрарка); с другой стороны, в политической мысли.

В литературных произведениях описывается новый тип человека — человек универсальный. Общество выступает необходимой средой жизни человека, оно должно строиться с учетом природы человека, для всех людей и, главное, общество должно строиться для будущего. Однако в дальнейшем предъявляются требования и к самому человеку. Так, Монтень, рассматривающий человека, существующего и действующего самого по себе, без какой-либо потусторонней помощи, задается вопросом: «Как прожить человеку жизнь?» [20].

В политических концепциях появляется такой термин, как «гражданский гуманизм», в нем содержатся идеи патриотизма, служения государству, общественной активности. Основу «гражданского гуманизма» составляет подчинение частного интереса граждан общественному благу. Поиск абсолютного общественного блага приводит к созданию социальных утопий (Т. Мор, Т. Кампанелла) [21; 22].

Анализ реальной политической и социальной ситуации проводит Н. Макиавелли, он рассматривает общественное благо как задачу государя. Кроме того, Макиавелли вводит понятие политическое благо, наиболее важными составляющими которого выступают: национальная независимость, национальная безопасность и хорошо устроенная конституция [23, с. 70–72].

Исторические реалии XVI–XVII вв. (окончательное становление буржуазии как класса, революции в Европе) вызывают переворот и в общественном сознании, вследствие чего понятие «блага» приобретает политический и правовой смыслы. Т. Гоббс, например, связывает благо с учением о свободе воли [4, с. 250–251; 24, с. 574–611]. Выбор же всегда склоняется в сторону «величайшего представляемого нами блага». Блага при этом бывают следующих видов: «прекрасное» — это то, чего желают самого по себе; «полезное» — то, чего желают ради какого-либо иного предмета. Также Гоббс выделяет такой вид блага, как «общественное», суть общественного блага — обеспечение безопасности граждан, и именно стремление людей к безопасности — основа государственности. Вместе с тем Гоббс полагает, что абсолютного блага не существует, т.к. восприятие того или иного предмета как блага субъективно: то, что для нас благо, для наших врагов является злом [24, с. 583, 592, 606–611; 25, с. 650–662]. Таким образом, возникает существенное противоречие между теологической концепцией блага, где оно равнозначно добру, и благом у Гоббса, которое одновременно является и добром, и злом.

Следует отметить, что первоначальное разделение блага на частное и общественное среди философов Нового времени принадлежит Ф. Бэкону, который говорит о том, что стремление человека сделаться самостоятельной личностью — есть благо частное, а стремление сделаться частицей какого-нибудь большего целого — благо общественное. Приоритет Бэкон отдает второму типу, однако само понимание блага близко к нравственному аспекту: стремление к достижению блага — есть стремление к идеалу добра [4, с. 161].

Развитие политико-правового смысла категории «благо» через учение о свободе воли производит Дж. Локк. Он считает нравственным принципом человеческой деятельности стремление к счастью, но в этом стремлении человек не может пользоваться полной свободой, его свобода всегда должна быть ограничена благом других [25, с. 731–756; 26, с. 129].

В дальнейшем взаимосвязь «блага» и «государственной политики» рассматривали такие философы, как Дж. Бентам (указывавший на то, что цель государства состоит в возможно большем счастье для возможно большего числа людей) и И. Кант (анализировавший юридические задачи государства) [27, с. 158–182].

«Благо» в политико-правовом смысле интерпретируется следующим образом: задача государства состоит в создании общих и одинаковых для всех условий, при которых законные стремления граждан к достижению благ были бы для всех и каждого возможны. При этом могущество и значение такого политического союза, как государство, предопределяется количеством благ разного рода и способами их распределения между членами общества. Для этого государственная деятельность должна опираться на естественные, социальные и экономические законы развития [1, с. 67].

Естественным законам развития, как можно

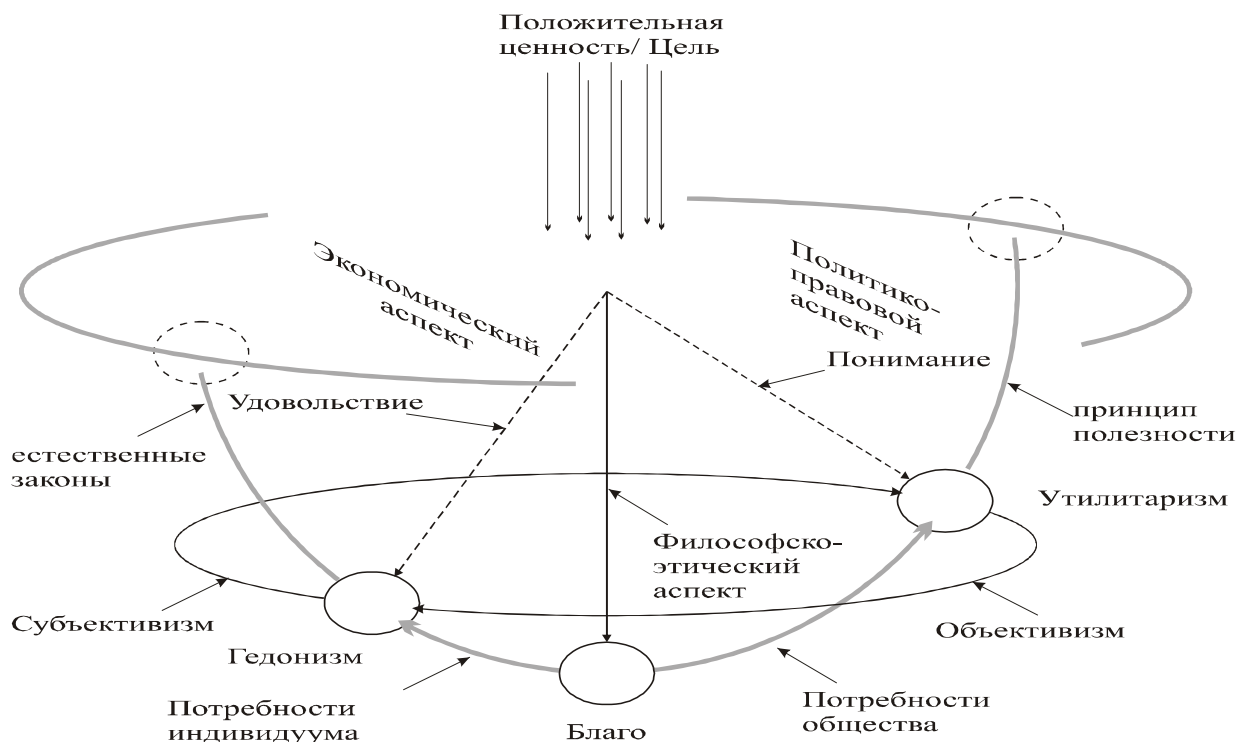


Рис. 1. Категориальный ряд центрального элемента «благо» [на основе 29, с. 222–257]

заметить, соответствуют блага частные, социальным — блага общественные. Для экономической сферы также «возникает» свой вид благ — экономические или имущественные. Благодаря введению такого вида благ как «экономические» меняется и политико-правовой аспект «блага». Если без учета экономической сферы государство должно было создавать общие и одинаковые условия для всех граждан, то теперь возникает понятие общественных классов, принадлежность к которым, прежде всего, определяется наличием имущественных благ, и, следовательно, люди, принадлежащие разным классам, имеют разные возможности в реализации своих стремлений.

Подробное обоснование использования понятия «благо» в экономической сфере приведено в работе одного из крупнейших представителей школы маржинализма К. Менгера «Основания политической экономии» [28, с. 59–288]. Он указывает на то, что сам термин «благо» начинает использоваться еще в работах физиократов, а также у Ж.-Б. Сэя. Сам же Менгер соотносит указанный термин с понятием «полезности» и рассматривает «благо» с точки зрения его ценности, вследствие чего блага подразделяются на экономические и неэкономические. Для того, чтобы предмет можно было отнести к категории благ, Менгер задает четыре необходимых условия, которые должны выполняться одновременно [28, с. 61]:

- человеческая потребность;
- свойства предмета, делающие его годными быть поставленным в причинную связь с удовлетворением этой потребности;
- познание человеком этой причинной связи;
- возможность распоряжаться предметом таким образом, чтобы действительно употребить его для удовлетворения этой потребности.

Он, кроме того, указывает на существование тех благ, которые в современном ему научном сообще-

стве объединяются в особую категорию под названием «отношения» [28, с. 62]. В данную область попадают услуги, права, общественное мнение.

Наиболее полное представление о том, каким образом осуществляется переход от философско-этической концепции блага к приданию благу политико-правового и экономического смыслов дает «модель маятника» (рис. 1).

Рассмотрим категориальный ряд центрального элемента (ЦЭ) «благо», одновременно выступающего точкой устойчивого равновесия (ТУР) и задаваемого философско-этической концепцией, соответствующей конкретно-историческим условиям. Составляющими (или срединными) элементами (СЭ), возникающими в результате отклонения от ТУР, являются два основных вида «эвдемонии» — гедонизм, предполагающий, что ориентация на естественные человеческие влечения является более прямым путем к счастью людей, и утилитаризм, основной принцип которого, согласно определению его основателя Дж. Бентама, это обеспечение наибольшего счастья наибольшего числа людей. Таким образом, тенденциями ряда (ТР), с одной стороны, выступают потребности индивидуума, с другой — потребности общества. Взаимодействие между ними приводит к возникновению второго противоречия в категориальном ряду.

Как уже отмечалось ранее, наблюдается соответствие между потребностями индивидуума (или частными благами) и естественными законами. Их осознание и применение, в свою очередь, приводит к выделению «экономических благ». Согласно теории утилитаризма, критерием отнесения объекта или действия к благу выступает принцип полезности.

Определим дополнительные элементы (ДЭ). В данном случае ими являются экономический и политико-правовой аспекты категории, которые составляют четвертую пару противоречий. При этом

экономический аспект выступит начальным ДЭ. В терминах К. Маркса, например, это экономический базис, на основе которого формируется политическая надстройка. Связи ряда (СР) отражают основные переходы категориального ряда. Гедонизм, естественные законы и, вытекающие из них, потребности индивидуума, предопределяют возникновение субъективизма. Синтез субъективных установок позволяет выработать некую универсальную установку, которая обеспечит наибольшее счастье (максимальную полезность) наибольшему числу людей, путем удовлетворения их частных интересов.

Неопределенностью (Н) категориального ряда выступает цель или положительная ценность. Неопределенным является то, какая именно философско-этическая концепция задает ТУР. Н в гедонизме разрешается посредством измерения степени удовольствия (наслаждения) конкретного индивидуума; Н в утилитаризме разрешается через понимание наличия множества субъективных потребностей.

Экономический базис, культивируя естественные законы развития, порождает гедонизм, следовательно, на первый план выходят потребности индивидуума. Признание того, что потребности одного субъекта, как правило, ограничиваются потребностями других субъектов, ведет к формированию потребностей общества как совокупности единичных потребностей с балансом интересов, — так осуществляется переход к утилитаризму. Утилитаризм, формулируя универсальные установки, основывается на принципе всеобщей полезности, что и приводит к выделению в категориальном ряду конечного ДЭ.

Философско-этический аспект гармонизирует противоречие между экономическим и политико-правовым аспектами, что способствует появлению социально-экономического (более конкретного по сравнению с философско-этическим, но также учитывающего одновременно интересы личности и интересы общества) смысла у категории «блага».

Библиографический список

1. Фролов И. Т. Философский словарь / И. Т. Фролов. — 4-е изд. — М.: Политиздат, 1981. — 445 с.
2. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Ксенофонт. — М., 1993. — 384 с.
3. Огурцов, А. П. Благо и истина: линии расхождения и схождения / А. П. Огурцов // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. — М.: ИФ РАН, 1998. — С. 5–40.
4. Грицанов, А. А. История философии: Энциклопедия / А. А. Грицанов. — Минск: ИнтерпресСервис; Книжный дом, 2002. — 1376 с.
5. Антология кинизма. Антисфен. Диоген. Кратет. Керкид / И. М. Нахимов. — М.: Наука, 1984. — 398 с.
6. Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 2 / Платон; под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмус. — М.: Мысль, 1970. — 611 с.
7. Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 4 / Аристотель; под ред. А. И. Доватур. — М.: Мысль, 1983. — 830 с.
8. Гусейнов, А. А. История этических учений / А. А. Гусейнов. — М.: Гардарики, 2003. — 911 с.

9. Дынник, М. А. Материалисты Древней Греции / М. А. Дынник. — М.: Госполитиздат, 1955. — 239 с.

10. Столяров, А. А. Стоя и стоицизм / А. А. Столяров. — М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. — 448 с.

11. Столяров, А. А. Фрагменты ранних стоиков. В 3 т. Т. 1. Зенон и его ученики / А. А. Столяров. — М.: ГЛК, 1998. — 234 с.

12. Щербатский, Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2 т. Т. 2. Источники и пределы познания / Ф. И. Щербатский. — СПб.: Аста-пресс LTD, 1995. — 282 с.

13. Рабинович, Е. Г. «Золотая середина»: к генезису одного из понятий античной культуры / Е. Г. Рабинович // Вестник древней истории. — 1976. — № 3. — С. 92–107.

14. Уколова, В. И. Мировоззрение Бозция и античная традиция / В. И. Уколова // Вестник древней истории. — 1981. — № 3. — С. 76–86.

15. Жильсон, Э. Избранное. В 2 т. Т. 2. Христианская философия / Г. В. Вдовина. — М.: РОССПЭН, 2004. — 704 с.

16. Аквинский, Ф. Сумма теологии. В 3 ч. Часть II — I. Вопросы 1–48 / Ф. Аквинский. — Киев: Эльга, Ника-Центр, 2006. — 576 с.

17. Горфункель, А. Х. Философия Возрождения / А. Х. Горфункель. — М.: Высшая школа, 1980. — 368 с.

18. Валла, Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Н. В. Ревакина, И. Х. Черняк. — М.: Наука, 1989. — 476 с.

19. Брагина, Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV–XV веков / Л. М. Брагина. — М.: Высшая школа, 1977. — 303 с.

20. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения. В 3 т. Т. 2 / Г. Г. Кудрявцев. — М.: Голос, 1992. — 560 с.

21. Кампанелла, Т. Город солнца / Ф. А. Петровский. — М.: АН СССР, 1947. — 427 с.

22. Мор, Т. Утопия / Т. Мор; под ред. Ю. М. Каган. — М.: Наука, 1978. — 416 с.

23. Макиавелли, Н. Государь / Н. Макиавелли; под ред. Г. Муравьевой. — М.: Планета, 1990. — 79 с.

24. Гоббс, Т. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Т. Гоббс; под ред. В. В. Соколова. — М.: Мысль, 1989. — 622 с.

25. Целищев, В. В. История западной философии. В 3 кн. / В. В. Целищев. — 3-е изд., испр. — Новосибирск: Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. — 992 с.

26. Локк, Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 2. / Дж. Локк. — М.: Мысль, 1985. — 560 с.

27. Керимов, Д. А. История философии права / Д. А. Керимов, А. С. Колесников. — СПб.: Санкт-Петербургский университет МВД России, 1998. — 640 с.

28. Менгер, К. Избранные работы / К. Менгер. — М.: Территория будущего, 2005. — 496 с.

29. Разумов, В. И. Категориально-системная методология в подготовке ученых: учеб. пособие / В. И. Разумов. — Омск: Изд-во ОмГУ, 2004. — 277 с.

КОЗЛОВА Ксения Сергеевна, соискатель кафедры философии.

Адрес для переписки: e-mail: antinoja@mail.ru

Статья поступила в редакцию 26.07.2011 г.

© К. С. Козлова

ЦИТАТА И ТЕКСТ: СООТНОШЕНИЕ ЧАСТИ И ЦЕЛОГО

В статье исследованы способы организации текстов и возможности передачи и сохранения знания. Проведен анализ видов цитирования культурных текстов в двух исторических эпохах: в античности и Ренессансе. Сделан вывод об онтологической, гносеологической и аксиологической функции цитирования в культуре. Обоснована значимость цитирования как культурной универсалии в межпоколенной трансляции культуры.

Ключевые слова: текст, цитата, знание, предтекст, интертекст.

Современная философия проявляет интерес к проблемам онтологии и гносеологии текста, таким как создание, способы организации, сохранения, специфики передачи информации и функции текста. Одним из способов организации текста являются цитата и цитирование. Цитата и цитирование обладают потенциалом связывания уже известного знания, а также продвижения в процессе познания и понимания. Цитата и цитирование как способ организации текста представляют собой истоковую форму организации текста и лежат в основе предания и писания как форм сохранения и бытования знания. Получив статус культурных универсалий, цитата и цитирование составляют ядро знания и обеспечивают передачу смыслов в межпоколенной трансляции культуры. Однако феномен цитирования не выходил за рамки частнонаучного лингвистического знания и не был предметом исследования в философии, хотя цитирование стало признанным способом организации интертекста в постмодернизме.

Начнем наше исследование с определения понятия «цитата». В русском языке слово «цитата» употребляется с 1820-х годов. В словарях слово «цитата» отмечается с 1861 г. Первоисточник — позднелатинское *citatio*, от лат. *cito* — «привожу в движение», «потрясаю», также «призываю», «вызываю», в юридической латыни — «доказываю правоту» [1, с. 589].

1. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля 1863–1866 г.: **Цитировать, цитовать** кого, немецк. ссылаться, приводить чьи-либо слова, делать выписку дословно. **Цитация, цитованье** или **цитовка**, действие по глаголу [2, с. 704].

2. БСЭ, 1969–1978: **Цитата** (от лат. *cito* — вызываю, привожу), дословная выдержка из какого-либо произведения. **цитата** применяется для подкрепления излагаемой мысли авторитетным высказыванием, как наиболее точная по смыслу её формулировка; для критики цитируемой мысли.

Анализ этимологии слова показывает глубину данного приема и его силу: двигать, шевелить, сдвигать с мертвой точки — приводить к чему-то новому, сохраняя прежнее знание, потрясая, призывая к поиску истины и доказывать правоту. В наше время в медицине сохранились следы латинского заимствования: существует термин *cito*, который означает «срочно». Цитата выступает как фундаментальная основа текста, связывающая и укрепляющая его.

Роль цитаты в тексте различна: цитата раскрывает, подтверждает или опровергает, явно и неявно

выявляет смыслы текста, украшает его. Являясь частью текста, она, в то же время, становится его центром, «точкой отсчета», без которой целое (текст) не был бы полным.

Цитата может быть представлена в двух видах: прямая и косвенная (аллюзия). Цитата есть смысловое ядро текста в широком смысле и контекста, в котором она функционирует. Цитирование, как способ бытия текста, осуществляется на нескольких уровнях:

— на уровне предложения и фрагмента текста — это часть одного текста, вставленная, скопированная без изменений в другой текст с какой-либо целью. При этом важно, что цитируемый (вставленный) текст однозначно идентифицируется как вставленный (то есть как часть другого текста);

— на уровне идеи.

В исследовании темы цитирования перейдем к осмыслению сущности текста. Текст рассматривается как вербальный (живая речь человека, письменная) и невербальный (любая знаковая система) источник информации. К невербальным относятся тексты живописи, кинематографа, архитектуры, скульптуры, музыки. Назовем их культурными текстами. Общение личностей происходит благодаря некоторому тексту, согласно диалоговой концепции культуры М. М. Бахтина [3, с. 353], известного литературоведа и философа. Каждый текст опирается на предшествующие и последующие ему тексты, созданные авторами, имеющими свое миропонимание, свою картину или образ мира. Эта особенность текста — ссылаться на предыдущие, прямо указывает на его контекстное окружение, которое делает текст произведением. Поэтому, в любой из форм текста, он может быть понят как форма общения культур. Автор создает текст, основываясь на своих знаниях, представлениях о мире, явно и неявно цитируя предыдущие тексты-предтексты. Новый текст, обретая бытие, в свою очередь становится со временем предтекстом для других, новых текстов, расширяя или сужая их смысл. Таким образом, обеспечивает диалог и межпоколенную трансляцию культуры.

Рассмотрим цитирование вербальных и невербальных текстов в античности и в эпоху Возрождения, осмыслим потенциал цитаты и цитирования в культуре.

Цитирование может выступать как *способ и основа организации научного знания и осуществлять на уровне текста*.

В античный период цитирование философских текстов представляло собой дословную передачу

слов, идей философа, с целью представить их как истинные (вспомним диалоги Платона, описывающие учение Сократа, его учителя), или с помощью критики доказать собственное мнение (труды Аристотеля). Платон в диалоге «Теэтет» цитирует известное изречение Протагора: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» [4, с. 399, 286 с-d]. Подлинное сочинение Протагора «Истина», или «Опровергающие речи» (Aletheia e Kataballontes) не сохранилось и дошло до нас благодаря цитированию его современников. Далее в диалоге Сократ пытается разобраться в истинности изречения Протагора, приводя аргументы и рассматривая его с разных сторон.

В истории философии цитаты из античности часто использовались в трудах философов. Например, Ф. Бэкон, развивая учение об идолах, критиковал Протагора: «*Иголы рога* находят основание в самой природе человека, в племени или самом роде людей, ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» [5, с. 18]. В данном случае цитата несет онтологический потенциал, является способом бытия знания и становится залогом самовозрастания смысла текста: Бэкон, критикуя Протагора, отталкиваясь от его утверждения, приходит к собственному умозаключению.

В античной культуре наблюдался еще один вид цитирования — центон. Это чисто механическое включение отрывков разных текстов, которое называлось «лоскутной поэзией» позднего Рима (поэма Геты «Медея», составленная из отрывков Вергилия, и т.п.). Однако само понятие центона (лат. cento — лоскутные одеяло или одежда) предполагает построение текста как мозаики из рядоположенных цитат. Первая сохранившаяся теоретическая апология центона принадлежит крупнейшему поэту IV века Авсонию. Для творчества Авсония, как и для многих римских поэтов позднего периода, характерно увлечение формальной стороной стиха, различного рода сложные поэтические эксперименты («технопегнии»), сознательная вторичность, «цитатность» творчества (отсылки к авторам классической эпохи). Данный вид цитирования несет онтологический и гносеологический потенциал, связывает текст, обыгрывает контраст нового и прежнего контекста. Это пример цитирования-игры.

Если обратиться к культурным текстам античности, то почти все они стали виднейшими предтекстами: мифы Древней Греции, скульптура и архитектура. Цитируя эти тексты, расширяя их смысл, появилось культурное наследие прошлых эпох, хотя еще во II веке до н. э. известный комедиограф Теренций Публий изрек: «Ничего нельзя сказать такого, что не было бы сказано раньше» [6, с. 413]. Исходя из этого, можно сделать вывод, что все существующие культурные тексты являются цитатами к предшествующим, т. е. интертекстами.

На цитатах античности выросла целая эпоха, которая так и назвалась «Ренессанс», подразумевая возрождение интереса к человеку. Теперь не Бог, а человек поставлен в центр исследований. Место человека в мире, его свобода, его судьба волнуют таких мыслителей, как Леонардо да Винчи, Микеланджело, Эразм Роттердамский, Мишель де Монтень.

Само название эпохи говорит о возрождении интереса к античной философии и культуре, в которых видели образец для современности. Но как бы ни была велика роль античного философского наследия в формировании идей XIV — XVI веков, их не следует рассматривать в качестве простого усвоения античности или ее возрождения; это была оригинальная переработка традиций аристотелизма, платонизма, эпикуреизма, стоицизма и т.д.

Цитирование античности привело к самовозрастанию смысла культурных текстов Ренессанса. Цитирование культурных текстов — это пример цитирования на уровне идеи. В качестве примера цитирования культурных текстов античности можно привести полотно Рубенса «Суд Соломона», статуя «Давида» Микеланджело. Огромные размеры статуи (ее высота — около 5,5 м) подчеркивают одно из главных качеств героического образа в искусстве Высокого Ренессанса, впервые с такой наглядностью выраженном в этом произведении, — образ человека приобретает здесь подлинно титанический характер. Образ победителя Голиафа приобретает более широкий смысл — это олицетворение безграничной мощи свободного человека; уверенность в способности человека преодолеть любые преграды. Цитируя библейский образ юноши Давида, Микеланджело привнес свое видение героя, атлета, обязанного победой только самому себе. Создав свой мир героической породы людей, Микеланджело в своем творчестве цитировал самого себя. Цитированию библейского героя Давида посвящено немало произведений искусства разных эпох и поколений. Например — картины Тициана и Рембрандта, отражающие эпизоды из его жизни, оратория «Царь Давид» французского композитора Артюра Онеггера. Цитирование античности: Ж. де Рибера полотно «Аполлон сдирает кожу с Марсия», Jan van Balen (attr) Apollo und die Musen XVII в. Примеры подобно цитирования несут аксиологический потенциал.

Цитирование осуществляется и на уровне слова. В качестве примера можно привести использование латинских терминов в научных и художественных текстах, таких как *a priori*, *a posteriori*. И. Кант в работе «Критика чистого разума» использует термины *a priori* 4 раза и *a posteriori* 1 раз на одном листе [7, с. 178–179]. Вне философского контекста это выражение часто употребляется как синоним слов «первоначально», «бездоказательно», «умозрительно», «предварительно». Данный вид цитирования несет онтологический потенциал — сохраняет знание, поскольку при переводе на иностранный язык происходит трансформация и искажение смысла. И еще латинское цитирование украшает текст.

Результаты исследования позволяют сделать вывод о том, что возможно цитирование вербальных и невербальных текстов. Цитата и текст соотносятся как часть и целое, цитата есть мини-текст, включенный в бытие культуры. Цитирование ведет к самовозрастанию смысла текста. Новизна исследования заключается в том, что цитата как культурная универсалия выполняет онтологическую, гносеологическую и аксиологическую функцию в тексте. Цитирование является способом организации текста, находясь в основе сохранения и бытования знания.

Библиографический список

1. Большая Советская Энциклопедия. В 30 т. Т. 28. Франкфурт — Чага / гл. ред. А. М. Прохоров. — Изд. 3-е. — М.: Советская Энциклопедия, 1978. — 616 с.

2. Даль, В. И. Толковый словарь русского языка / В. И. Даль. — М.: Эксмо, 2002. — 736 с.
3. Бахтин, М. М. К методологии гуманитарных наук / М. М. Бахтин // Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров. — М.: Искусство, 1986. — 390 с.
4. Библиотека Гумер — философия [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Platon/teet.php (дата обращения: 10.06.2011).
5. Бэкон: Учение [Бэкон] об «идолах» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/bacon/idol.html> (дата обращения: 14.06.2011).
6. Мудрые мысли на все времена: Антология афоризма Древнего мира / сост. А. П. Кондрашев. — М.: РИПОЛ классик, 2008. — 480 с.

7. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант : пер. с нем. Н. Лосского. — М.: Эксмо, 2007. — 736 с.

КОЛДАШЕВА Елена Анатольевна, магистр философии, аспирантка кафедры философии.
Адрес для переписки: e-mail: elena-koldasheva@mail.ru
ru

Статья поступила в редакцию 28.06.2011 г.
© Е. А. Колдашева

УДК 130.2

Е. С. КОРШУНОВА

Омский государственный
университет путей сообщения

ОБРАЗ АНГЛИЧАНИНА В МАССОВОМ СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Статья посвящена анализу результатов исследования, проведенного среди русских читателей (старшего и младшего поколений) с целью выяснить, насколько хорошо они знакомы с английской художественной литературой. Рассматривается корреляция между степенью знакомства современных россиян с английской литературой и существующими у них представлениями об английском национальном характере. Результаты исследования могут быть использованы для дальнейшего комплексного изучения национального характера в культурологии, философии, истории английской литературы и преподавании английского языка в вузах г. Омска.

Ключевые слова: ассоциация, характер, внешность, обстоятельства жизни, произведение.

Чтение национальной художественной литературы является неотъемлемым компонентом знакомства человека с культурой другого народа. У российских читателей была и остается популярной английская художественная литература, под воздействием которой отчасти складываются представления о «типичном англичанине». Чтобы определить соотношение между степенью знакомства современных россиян с английской художественной литературой и существующими у них представлениями об английском национальном характере, нами было проведено исследование, в качестве респондентов в котором приняли участие 100 студентов 1-го и 2-го курсов разных специальностей Омского государственного университета путей сообщения, а также 100 их родителей. Все студенты в возрасте от 17 до 20 лет; среди родителей 76 человек в возрасте 35–45 лет, 16 человек — 46–55 лет и 8 человек старше 55 лет.

В ответе на первый вопрос анкеты необходимо было указать 5 спонтанных ассоциаций, которые возникают с понятием «типичный англичанин». Цель данной части опроса состояла в том, чтобы понять, как два поколения представляют себе английскую нацию, и оценить характер возникающих ассоциаций.

Полученные по первому заданию ассоциации были разделены на 3 группы: ассоциации, описывающие характер, внешность и обстоятельства жизни. Родителями было указано больше ассоциаций, связанных с характером, — 74,49 % от всего количества, а у детей значительно меньше — 55,35 %. При этом студенты существенно больше родителей характеризуют образ англичанина через внешность. Количество данных ассоциаций по внешности у студентов составляет 30,19 %, а у родителей в 2 раза меньше — всего 15,84 %. Третья группа ассоциаций у родителей занимает 9,67 %, а у студентов — 14,47 %.

И родители, и студенты в первой десятке самых распространенных ассоциаций указали много одинаковых положительных черт характера, таких как пунктуальность, консерватизм, педантичность, образованность, вежливость, аккуратность. Причем самой популярной ассоциацией среди родителей является пунктуальность, а среди студентов — вежливость. У родителей также значимыми оказались следующие ассоциации: чопорность, сдержанность, джентльмен и аристократ, а у студентов — хорошие манеры поведения, интеллигентность, ум, воспитанность. Встретилось и небольшое количество отрицательных характеристик, зафиксированных как старшим (8,64%), так и младшим поколениями (3,56%):

замкнутый, высокомерный, надменность, жадность, бесчувственность, тупой юмор, эгоизм. Ассоциация «тупой юмор» была упомянута студентами пять раз и всего лишь один раз у родителей. Причем родители трактуют юмор больше как тонкий и неординарный. В английской культуре существует стереотип, согласно которому настоящий англичанин, несмотря на свою чопорность и высокомерие, всегда умеет посмеяться над самим собой. Близким к этой формулировке оказалось мнение родителей.

Среди других отрицательных характеристик у родителей встретились: зануда, расчетливость, скучный, тщеславие, холодность, высокая самооценка, жесткий характер и др. А у младшего поколения: хмурый, глупый, ленивый, медлительный. Среди ассоциаций по внешности и обстоятельствам жизни не было выявлено ярко отрицательных характеристик, они касались только характера и составили у родителей 8,64 %, а у студентов 3,56 % от остального количества ассоциаций.

Количество ассоциаций по внешности у двух поколений касались не только самой внешности, а еще предметов одежды, роста, веса и возраста. Мнения родителей и студентов сошлись на следующих признаках «типичного англичанина»: трость, шляпа (цилиндр), опрятность, строгий костюм, трубка, зонтик, клетчатая одежда, светловолосый, высокий, деловой внешний вид. Несколько студентов (5) припомнили также «карманные часы». Как правило, когда речь заходит о карманных часах, многим припоминаются старые английские фильмы, где настоящие джентльмены всегда носили в кармане небольшие часы на цепочке. Что касается цилиндра, то он был в моде в Англии, как и во всей Европе и Америке на протяжении всего 19-го столетия. Носили его английские джентльмены. Сегодня его надевают только на особые церемонии и то исключительно в сочетании с утренним или вечерним костюмом. Ассоциация «зонтик» — это неременный атрибут англичанина, связанный с непредсказуемой погодой (пасмурность, дожди), распространенной на территории Британских островов, т.е., в отличие от цилиндра, это вполне реалистично объясняемая ассоциация.

Если говорить о самых распространенных ассоциациях, то на первое место родители поставили трость, а студенты — строгий костюм.

Среди единичных ассоциаций по предметам одежды мнения двух поколений пересеклись по таким характеристикам, как пенсне, фрак, длинный плащ, ботинки (у родителей — остроносые, у студентов — лаковые) и длинное пальто. Примеры показывают, что, наряду с общими тенденциями, внешний облик англичанина у младшего поколения описывался гораздо разнообразнее по сравнению со старшим поколением. У студентов таких ассоциаций 144, а у родителей — 77.

Улыбка — неотъемлемый атрибут во внешности англичанина, по мнению студентов, которые упомянули ее 12 раз, а родители всего лишь один раз. Студенты, скорее всего, указывают английскую улыбку как признак вежливости и хорошего воспитания, ведь недаром именно вежливость, по их мнению, является самой важной чертой английского характера.

Среди ассоциаций по обстоятельствам жизни оба поколения сошлись во мнении по следующим характеристикам: любитель чая (на первом месте), овсянка, богатый, английский язык, акцент, бульдог. Родители также ассоциируют англичанина со словами: футбол, культурное наследие, любитель спорта, а студенты дополняют словами: газеты «Ньюз»,

«Таймс», высокооплачиваемая работа, Биг Бен, быстрый темп разговора.

Очевидно, что среди указанных определенная часть ассоциаций, которые не могут быть отнесены к англичанам, а носят интернациональный характер — такие как приветливость, доброжелательность, спокойствие и т.д. Кроме того, встретился ряд и некорректных ассоциаций, не соответствующих обычному образу англичанина: черноволосый, католик, смуглый, счастливые глаза, человек средних лет, питание фаст-фуд. В наиболее распространенном в литературе варианте глаза англичан, скорее всего, вообще не выражают никаких эмоций. Обычно у них крупный лоб, очень выпирающая челюсть, костяное лицо и тонкие губы, которые делают их огромные челюсти бесчувственными. Такова, например, внешность Шерлока Холмса, который имеет квадратный, чуть выступающий вперед подбородок, что говорит о решительном характере. Питание фаст-фуд касается, без сомнения, американцев, а не англичан — любителей овсяной каши. Вряд ли можно сказать, что типичный англичанин — католик: уже в XVI в. король Англии Генрих VIII реформировал католическую церковь, создав новую религию — англиканство, которое основывалось на принципах протестантизма.

Делая вывод по первому заданию, можно заключить, что родители и студенты имеют много общего в своих представлениях о типичном англичанине. Для обоих поколений это светловолосый, худощавый, опрятный джентльмен в строгом костюме в цилиндре с тростью, зонтиком и трубкой в руках, пунктуальный, консервативный, педантичный, образованный, вежливый, аккуратный. Это говорящий на английском языке богатый любитель спорта, чая и овсянки на завтрак.

Анализ выявленных ассоциаций позволяет сделать вывод о том, что, по крайней мере, часть из них имеет литературное происхождение (включая, по-видимому, и экранизации литературных источников). Наиболее отчетливо это можно проследить на ассоциациях, связанных со внешностью. Бросается в глаза, что многие из них просто не могут быть взяты из повседневной жизни, поскольку в обыденной жизни люди так не выглядят (трость, цилиндр, бабочка, фрак, пенсне, монокль, карманные часы, белые перчатки) и зачастую являются популярными литературными штампами (клетчатая одежда, длинный плащ / пальто, усы, экстравагантный костюм). Кроме того, среди ассоциаций, описывающих внешность, есть явно литературная по происхождению — денди. У родителей таких «литературно окрашенных» (т.е. не обязательно чисто литературных, но, вероятно, с литературой связанных) ассоциаций по внешности 14 из 31 (40 из 77 повторов), у студентов — 17 из 48 (60 из 144 повторов). Таким образом, внешний образ англичанина у старшего поколения имеет более литературный характер (более 50 % повторов, тогда как у студентов — около 40 %).

В английской культуре поддерживается стереотипный образ национального характера, главными чертами которого являются сдержанность, уравновешенность, невозмутимость перед лицом обстоятельств, а также неукоснительное следование привычкам и традициям. В качестве отрицательной характеристики англичан нередко указывается высокомерие и снобизм, в том числе по отношению к представителям других народов. Кроме того, в представлениях англичан о самих себе большое значение играет «кодекс джентльмена», который,

с одной стороны, считается эталоном достойного поведения, а с другой — зачастую юмористически обыгрывается. Этот автостереотип воспроизводит, разумеется, и английская художественная литература. Показательно, что описания английского характера, сделанные россиянами, во многом соответствуют этому образу. В анкетах часто упоминаются сдержанность, невозмутимость и такие названные родителями черты, как чувство собственного достоинства, педантичность, рассудительность, дисциплинированность, размеренность, немногословность, а в негативном плане — холодность и бесчувственность; среди черт, названных студентами, к этому смысловому полю могут быть отнесены педантизм, размеренность, точность, бесчувственность. Высокомерие и снобизм также были и упомянуты напрямую, и отражены в таких характеристиках, как чопорность, замкнутость, строгость, надменность, важность, тщеславие, обособленность, гордость, высокая самооценка (родители) и строгость, чопорность, надменность, гордость, «гордятся достижениями», замкнутость, важность (студенты). С кодексом джентльмена могут быть соотнесены указанные родителями, кроме самого понятия «джентльмен», пунктуальность, вежливость, воспитанность, аристократизм, тактичность, хорошие манеры, деликатность, галантность, рыцарство, следование этикету, и названные студентами вежливость, хорошие манеры, пунктуальность, воспитанность, галантность, тактичность. Родители назвали еще такие качества, как прагматизм (деловитость), консерватизм, почитание королевы, патриотизм, эксцентричность. В целом среди ассоциаций по характеру у студентов к данному кругу характеристик принадлежат 30 из 70 (138 из 264 повторов), у родителей — 53 из 94 (258 из 362 повторов).

В ассоциациях, связанных с образом жизни, также отмечается корреляция: самые популярные ассоциации — чаепитие и хобби, включая спорт (у родителей также членство в клубе) — это моменты, наиболее часто упоминаемые в литературе. На долю этих трех ассоциаций приходится 20 из 47 (42,5 %) повторов у родителей и 18 из 69 (26 %) повторов у студентов. Кроме того, присутствует чисто литературная ассоциация — Шерлок Холмс, а у студентов также традиционный литературный персонаж — дворецкий.

Таким образом, представление об англичанах у родителей несколько более разработано, более связано с внутренними, а не внешними характеристиками, и при этом обнаруживает несколько большую ассоциированность с образом, представленным в английской художественной литературе. Далее мы постараемся показать, что свою роль в различии представлений об английском национальном характере сыграло, помимо всего прочего, различие круга чтения у двух поколений.

Целью второго задания анкеты была первичная оценка знакомства респондентов с английской литературой. Им было дано задание найти произведения английской литературы среди 20-ти предложенных; в список, наряду с английскими, входили произведения американской, французской, немецкой литературы. Результаты получились следующие.

80 родителей и 78 студентов правильно отнесли к английской литературе произведение Ч. Диккенса «Жизнь и приключения Оливера Твиста». На втором месте — Г. Уэллс «Машина времени». Его знают 54 студента и 62 родителя. Третье место отдано роману Дж. Остин «Разум и чувства», который распознали

ли 54 студента и 55 родителей. По примерно одинаковым показателям видно, что данные произведения остаются стабильно широко известными для обоих поколений. Ровно половина родителей (50) и 15 студентов знают «Сагу о Форсайтах» Дж. Голсуорси. Далее 41 представитель старшего поколения правильно распознал произведения В. Вульф «Миссис Дэллоуэй», У. Коллинз «Женщина в белом» и С. Моэма «Театр». Что касается студентов, то всего 25 из них знают В. Вульф, 22 — У. Коллинза, а произведение С. Моэма стоит на самом последнем месте — его распознали всего 8 студентов факультета ИМЭК. Произведение Э. Гаскелл «Мэри Бартон» выделили как английское 32 студента и 34 родителя.

Количество правильных ответов по каждому произведению у родителей значительно превышает количество правильных ответов у студентов. Этот факт наглядно демонстрирует, что старшее поколение обладает большей степенью осведомленности по английской литературе, чем младшее поколение. В целом родители дали примерно на четверть больше правильных ответов (467), чем студенты (341).

В третьем задании свою степень знакомства с наиболее известными произведениями английской литературы оценивали сами респонденты. Им предлагалось указать, читали ли они данное произведение, знакомы ли с ним по каким-то другим источникам (например, по экранизации, по учебным обзорам), или это произведение им незнакомо. За основу были взяты 4 списка «100 лучших книг». Первый список был составлен в Рунете на основе текущего открытого для всех голосования [1]. Второй список составила газета The Observer (октябрь 2003), и он отражает предпочтения массовой английской аудитории [2]. Третий список составлен сотней выдающихся писателей из 54 стран мира [3]. Этот список был опубликован в Guardian (май 2002). Четвертый список ста лучших книг составил журнал Newsweek [4].

Самым широко читаемым произведением у родителей является А. Конан Дойл «Приключения Шерлока Холмса», затем Д. Дефо «Робинзон Крузо», А. А. Милн «Винни-Пух», Дж. Свифт «Приключения Гулливера», Л. Кэрролл «Алиса в стране чудес», У. Шекспир «Гамлет», Дж. Джером. «Трое в лодке, не считая собаки» и Ш. Бронте «Джейн Эйр». Таким образом, родители читали и хорошо помнят 8 английских произведений. А большинство студентов читали 5 произведений английской литературы. У них лидирует по популярности А. А. Милн «Винни-Пух», на втором месте — Л. Кэрролл «Алиса в стране чудес», далее — Дж. Свифт «Приключения Гулливера», а А. Конан Дойл «Приключения Шерлока Холмса» стоит лишь на четвертом месте, и почти половина студентов (49) читала Д. Дефо «Робинзон Крузо». Такое классическое произведение, как «Гамлет» У. Шекспира, читали 70 родителей и 43 студента. А Дж. Джерома «Трое в лодке, не считая собаки» 35 студентов вообще не читали, и лишь 38 знакомы с ним. «Джейн Эйр» Ш. Бронте большинство студентов не читали (72).

С произведением Дж. Р. Р. Толкиена «Властелин колец» и родители, и студенты больше знакомы, чем читали. Источником знакомства, скорее всего, является знаменитая экранизация фильма, вышедшая недавно по роману писателя, которую видели практически все. Хотя экранизация является одним из способов освоения литературы в рамках иной культуры.

Среди родителей есть те, кто читал или имеет представление о каждом произведении, упомянутом

в списке. Студенты же совсем не знакомы с «Сибиллой» Б. Дизраэли, лишь единицы из них читали такие популярные у их родителей произведения, как Дж. Оруэлл «1984», Л. Стерн «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена», Дж. Джойс «Улисс», О. Хаксли «Этот дивный новый мир», У. Голдинг «Повелитель мух». Немного больше студентов знают У. М. Теккерея, Ш. Бронте, Дж. Остин, Э. Бронте. Почти половина студентов (47) знакома с произведением М. Шелли «Франкенштейн», его читали 13 человек. «Портрет Дориана Грея» О. Уайльда читало уже 18 человек, а знакомо всего 22 человека.

Показатели степени знакомства по некоторым романам у родителей в 3–5 раз выше, например, у Дж. Джойса, Дж. Оруэлла, Л. Стерна, В. Вульф, Э. М. Форстера, У. Голдинга и Б. Дизраэли. Никто из родителей не читал только Дж. Элиот «Миддлмарч», но 12 человек с ним знакомы (в советский период основные произведения Дж. Элиот были переведены и опубликованы, но с тех пор не переиздавались). Интересен факт, что «Франкенштейна» М. Шелли и Э. Бронте «Грозовой перевал» читали и знакомы с ними почти в одинаковой степени студенты и их родители. А Дж. Чосера читали 12 родителей, в отличие от одного студента.

Таким образом, можно заключить, что родители заметно более начитаны в области английской литературы, особенно классической, нежели студенты, которые многих классических и современных классических произведений не знают или помнят смутно. Родители наряду с «детскими воспоминаниями» читали английские классические детективы, исторические и приключенческие романы, психологические драмы, а студенты предпочитают почти исключительно жанр сказки и фэнтези. Родители стремятся к реалистическому и более полному пониманию людей, это оказывает влияние на их литературные предпочтения, и прочитанная литература обеспечивает более разработанное представление об англичанах, в частности, в детской литературе выше процент сказочности, условности, и образ англичанина у студентов в этом контексте также оказался более условным и внешним.

Современное поколение читает книги как родной, так и зарубежной литературы меньше, чем их родители. Это можно объяснить появлением других

источников информации и досуга. И именно родители в первую очередь обязаны прививать интерес своих детей к литературе — мировой классике, своей и зарубежной. А потом эта миссия должна переходить и на плечи педагога.

Исследование показало, что уровень интереса к художественной литературе имеет тенденцию к снижению: «поколение родителей» имеет более обширные и глубокие представления об английской литературе, чем младшее поколение, которое значительно чаще черпает информацию об Англии и англичанах не из художественной литературы, а из других источников (например, фильмов, уроков английского языка, Интернета или популярной литературы). В свете полученных результатов можно утверждать, что снижение начитанности в сфере художественной литературы ведет к обеднению образа представителей иной культуры, более внешнему и случайному характеру этого образа, что может привести к проблемам в практике межкультурной коммуникации.

Библиографический список

1. 100 лучших книг всех времен. [Электронный ресурс]. — URL : <http://www.100bestbooks.ru/index.php> (дата обращения: 25.08.2010).
2. The 100 greatest novels of all time: The list. [Электронный ресурс]. — URL : <http://www.guardian.co.uk/books/2003/oct/12/features.fiction> (дата обращения: 25.08.2010).
3. 100 лучших произведений литературы. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.100bestbooks.ru/show_rating.php?id=4 (дата обращения: 25.08.2010).
4. 100 главных книг в мире. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.newsweek.com/id/204478/> (дата обращения: 25.08.2010).

КОРШУНОВА Елена Сергеевна, преподаватель английского языка, кафедра русского и иностранных языков.

Адрес для переписки: e-mail: omichka-1@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 06.06.2011 г.

© Е. С. Коршунова

Книжная полка

Гаспарян, Д. Э. Введение в неклассическую философию / Д. Э. Гаспарян. — М. : Росспэн, 2011. — 398 с. — ISBN 978-5-8243-1531-8.

Неклассическая философия вызывает неизменный интерес читателей, увлекающихся философскими проблемами. Цель данной работы познакомить читателя с кругом основных идей и сюжетов, составляющих интеллектуальный «дух» неклассических стратегий философствования. В максимально доступной форме в книге излагаются главные расхождения неклассической философии с классической, а также обозначаются пути решения тех философских задач, которые так и не получили исчерпывающего решения в рамках классического подхода. Автор попытался собрать воедино все многообразие неклассических подходов и делает ставку на демонстрацию изначальной логики неклассического мышления, его общих принципов, мотивов и ходов. Книга будет полезна философам, студентам и аспирантам философских и других гуманитарных специальностей и всем, кто интересуется данной тематикой.

Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр ; Пер. с нем. — М. : Харвест, 2011. — 848 с. — ISBN 978-985-13-9296-0.

Книга великого немецкого философа Артура Шопенгауэра (1788—1860) включает главное произведение «Мир как воля и представление» (1819).

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ КАК ПРОЦЕСС АКТУАЛИЗАЦИИ ВСЕОБЩЕГО

В статье анализируется феномен активности, делается попытка дать определение категории «активность», определяется основная специфика человеческой активности.

Ключевые слова: активность, деятельность, самодвижение, всеобщее.

Исследование феномена человеческой активности, прежде всего, предполагает определение того, что представляет собой активность вообще. Несмотря на то, что категория «активность» является одной из центральных философских категорий, до сих пор отсутствуют исследования, в которых проводился бы ее систематический и всесторонний анализ. На данный момент нет общепринятого определения данной категории. Различные исследователи, порой совершенно отлично друг от друга, понимают и используют категорию «активность». В этой статье мы попытаемся проанализировать и определить основное содержание категории «активность», охарактеризовать сущность человеческой активности. Одной из труднейших задач в этом случае становится отграничение категории «активность» от категорий «деятельность», «движение», «самодвижение».

Слово активность происходит от латинского слова ago, которое в своем первоначальном значении означало «приводить в движение», «вести», «погонять скот». Как видим, в быденном языке слово активность изначально связывалось с явлением движения. Однако категория движения слишком широка для определения активности. Не всякое движение есть активность. Уже первоначальное значение слова активность указывает не просто на движение, а на тесную взаимосвязь этого движения с его источником. Когда говорят, что какой-то объект активен, подразумевают, что он является источником происходящих с ним изменений, источником движения. Речь в данном случае идет об явлении самодвижения. Активен тот объект, который обладает самодвижением и является источником изменений для окружающих объектов.

Большинство отечественных исследователей качественную определенность понятия «активность» усматривают в способности к самодвижению (воздействию, взаимодействию), хотя они очень часто прямо отождествляют его с самодвижением, а на определенном уровне — с деятельностью (самодетельностью). В этой связи на первый план выдвигается и обосновывается тезис об активности как всеобщем атрибутивном признаке всей материи. Как пишет С. Д. Смирнов: «Большинство отечественных исследователей понимают под активностью всеобщее свойство материи, выражающееся 1) в ее способности к самодвижению, 2) в способности изменять другие объекты и 3) в способности развивать определенные внутренние состояния, актуализи-

рующие природу объекта, под влиянием внешних воздействий». Характеризуя феномен активности, С. Д. Смирнов отмечает: «Явление самодвижения, самоизменения, которое наблюдается даже на самых низких уровнях организации вещества, заключается в тенденции к выходу из состояния полной уравновешенности со средой за счет внутренних отклонений, причиной которых является в конечном счете некоторая неоднородность материи, отсутствие полной качественной тождественности даже самых элементарных ее частей» [1, с. 26].

Таким образом, большинство отечественных исследователей отождествляют активность с самодвижением и приписывают ее как всей материи в целом, так и отдельным материальным объектам. Самодвижение же характеризуется как самодетерминация. Под самодвижением понимается собственное, внутренне необходимое изменение системы, порождаемое противоречиями системы, опосредствующими воздействием внешних детерминантов [2, с. 13]. Философы-марксисты вслед за К. Марксом и Ф. Гегелем причиной самодвижения считают самопротиворечивость его носителя. Диалектическое противоречие выступает как сущность самодвижения, самодвижение является способом существования диалектического противоречия. При этом диалектическое противоречие определяется как самоотрицательное отношение движущегося предмета. Чтобы какая-либо система была активной, она должна нести в себе внутреннее противоречие, она должна быть самопротиворечива. В одном и том же отношении существует нечто в самом себе и его отсутствие, отрицательное его самого. Самодвижение выступает как специфическая форма существования движения и разрешения противоречия. По К. Марксу, отрицательное соотношение с собой есть внутренний источник всякой деятельности, есть диалектическая душа. Отечественные философы-марксисты отрицательную сторону противоречия обозначали как «ведущую сторону противоречия». Содержание понятия «активность» адекватно и наиболее полно выразимо в системе понятий: «самопротиворечивость», «имманентность», «спонтанность», «самопроизвольность», «самостоятельность» [3, с. 69]. Определяющий источник самодвижения системы заключается в ее субстанциальном основании и представляет собой имманентное противоречие, т.е. конкретное тождество противоположных моментов внутри единого субстанциального (сущностного) отношения. Субстанциальное противоречие более

точно может быть названо самопротиворечивостью (самоотрицательностью).

Самодвижение, таким образом, определяется структурой самодвижущегося объекта, а именно наличием в этой структуре имманентно присущего противоречия. Причиной возникновения активности является наличие противоречия в структуре объекта, становящегося источником активности. В этом случае объект становится субъектом. Гегель писал: «Такое существо, которое содержит противоречия внутри себя и способно его вынести, есть субъект... [4, с. 478]» «Субъект активен, деятелен постольку, поскольку он содержит в себе внутреннее беспокойство, напряжение, поскольку он воплощает собой имманентное ему, выражающее его природу противоречие» [5, с. 124].

Особенности активности той или иной системы определяются ее внутренней организацией, имманентно присущими ей противоречиями. В связи с этим активность, будучи свойственна всей материи, на разных уровнях ее организации обнаруживает определенные специфические черты. Следуя принципам общепринятой классификации форм движения материи, В. И. Кремлянский выделяет соответственно следующие основные типы активности: физический, химический, биологический и социальный. Различие между ними он связывает главным образом с отличиями в степени или уровнях организованности соответствующих материальных носителей. Поскольку повышение организации связано с возрастанием активности, удельный вес ее видов в каждой данной форме существования материи также должен возрастать [6, с. 60].

Таким образом, опираясь на работы рассмотренных исследователей, мы можем отделить категорию «активность» от категории «движения». Не всякое движение и беспокойство системы есть активность. Ведь движение может быть навязанным извне, оно может быть чуждым движущейся системе, не вытекать из ее имманентных противоречий. В этом случае, несмотря на то, что система движется, она будет пассивна. Активность есть самодвижение системы, выражающее ее внутренние противоречия. Активность представляет собой совокупность действий, зависящих главным образом от внутренних противоречий, которые опосредствуют влиянию извне. Активность характеризуется преобладанием внутренней детерминации.

Понимание активности как самодвижения позволяет отграничить ее от деятельности. Это становится важным именно тогда, когда речь заходит о человеке, поскольку большинство исследователей считает, что деятельность присуща только человеку. Исследуя человеческую активность, мы должны отличить ее от человеческой деятельности. Это два, хотя и тесно переплетающихся, но различных явления. Деятельность не всегда бывает в подлинном смысле слова активной. Даже в научной литературе можно сталкиваться с таким выражением, как активизация той или иной деятельности. Значит, категории «активность» и «деятельность» не тождественны. В этой связи Л.П. Станкевич предложил понимать активность как меру деятельности. «В том случае, когда говорят о новом количественно-качественном уровне проявления этой совокупности последовательных действий (т.е. деятельности), активность выступает в качестве меры деятельности», — пишет он [7, с. 25].

Как показывает опыт, деятельность тем более активна, чем более она является самодеятельно-

стью. Когда говорят об активности человека, то имеют в виду превалирование в его деятельности внутренней детерминации над внешней, самодеятельности над деятельностью, вызванной внешними для него побудителями. Человек не всегда бывает самодеятелем, не всегда являет в деятельности свою собственную активность. Деятельность, которую он осуществляет, может быть навязанной ему извне и быть чуждой его собственным потребностям. Например, труд раба есть чуждая, навязанная ему деятельность, не являющаяся вследствие этого самодеятельностью. Говоря об активной деятельности, В. В. Поливанов отмечает, что она, «как правило, сопровождается повышенной интенсивностью (через сознательную самоинтенсификацию деятельности), сверхнормативностью, высокой производительностью, результативностью и т.п.». «Активность, — по его словам, — «светится» в деятельности ровно настолько, насколько она как сущность обрела в ней свое опосредствованное существование, т.е. насколько деятельность самодеятельна. Самодеятельность есть существование активности в конкретной деятельности или явлении. «Свечение» активности может быть слабым и не оказывать сколько-нибудь заметного влияния на самодеятельность. Тогда имеет смысл говорить о практической пассивности личности или социальной группы в соответствующем виде деятельности. Когда же элемент самодеятельности становится преобладающим, т.е. активность обретает свое существование в явлении — деятельности, тогда мы имеем дело с качественно новой деятельностью, осуществляемой уже не пассивным носителем, а субъектом» [8, с. 24].

Большинство исследователей понимают деятельность как целенаправленную активность и признают, что она может быть присуща только человеку, поскольку только человек, обладая активным воображением, способен ставить цели. В этой связи категория «активность» является более широкой по отношению к категории «деятельность». Активность не обязательно может быть целенаправленной и не обязательно присущей только человеку. Говоря о том, что деятельность является целенаправленной активностью, мы тем самым говорим о некотором обеднении активности в феномене деятельности. Ведь цель, зачастую, подчиняет субъекта, навязывает ему порой чисто внешнюю детерминацию, подавляющую внутреннюю. В явлении деятельности мы имеем некоторый компромисс между стремлением к внутренней детерминации (самодвижению системы) и подчинением внешней детерминации (конкретным условиям среды). Если результатом деятельности становится преодоление внешних условий среды и победа внутренней детерминации над внешней, мы видим повышение человеческой активности. Если же в результате деятельности происходит подавление самодвижения субъекта, обеднение этого самодвижения (описанный К. Марксом феномен отчуждения труда), мы имеем уменьшение человеческой активности при наличии осуществляемой деятельности.

Отечественные психологи В. А. Петровский и А. Г. Асмолов считают, что активность предстает как динамический аспект деятельности, как явление, в котором раскрывается самодвижение, изменение и трансформация деятельности. «Собственно активность, — пишет А. Г. Асмолов, — в отличие от процессов осуществления деятельности, образует моменты прогрессивного движения самой деятель-

ности — ее становления, развития и видоизменения» [9, с. 66].

А. Кириллов в своем исследовании, так же как и предыдущие исследователи, отмечает различия между активностью и деятельностью по критерию динамичность — статичность. Согласно его точке зрения, категория «активность» фиксирует способность человека превращаться в устойчивый источник изменения действительности, а категория «деятельность» «обращает внимание на застывшие результаты, итоги целенаправленного действия, обращенного на стационарные, недвижимые объекты, полагающие своими пространственными параметрами границу деятельности» [10, с. 12].

Таким образом, деятельность и активность являются пересекающимися и не тождественными категориями. А именно, категория «активность» является более широкой во всех отношениях. В то время как активность может быть только самодвижением, деятельность далеко не всегда есть самодвижение. Человеческая активность не только интенсифицирует и динамизирует человеческую деятельность, она зачастую может преодолевать ее, ломая прежние целевые и смысловые установки и формируя новые.

В то же время не всякое самодвижение есть активность. Очевидно, что самодвижение и активность не тождественные категории. На наш взгляд, активность есть более узкая категория, чем самодвижение. Не всякое самодвижение есть активность. Как мы уже указали, под самодвижением понимается собственное, внутренне необходимое изменение системы, порождаемое противоречиями системы, опосредствующими воздействие внешних детерминантов. Самодвижение наличествует, когда внутренняя детерминация движущейся системы является определяющей. Активность же, на наш взгляд, предполагает не только преобладание внутренней детерминации над внешней. Активность характеризует именно ту внутреннюю детерминацию, которая проистекает из сущности движущейся системы. Так, например, самодвижение больного человека будет отличаться от самодвижения здорового. И в том, и в другом случае мы имеем дело с самодвижением. Однако самодвижение больного человека проистекает из его хоть и внутренней, но болезненной структуры. Самодвижение же здорового человека проистекает из его здоровой структуры, которая соответствует сущности человека вообще. В данном случае под активностью мы понимаем актуализацию подлинной, неповрежденной сущности той или иной системы. Самодвижение же не всегда выражает сущность самодвижущегося. Более того самодвижение может противоречить этой сущности. Например, самодвижение больного человека может противоречить его человеческой сущности, не давая этой сущности реализовывать себя.

Таким образом, мы фактически отождествляем активность с самоактуализацией. И это не случайно. Как видим, звучание этих категорий очень сходно. Это связано с тем, что категория «актуализация» является производной от категории активность. Аристотель в рамках своей философской системы ввел категории потенциального (греч. *dύναμις*, лат. *potentia*) и актуального (греч. *ἐνέργεια*, лат. *actus*). Эти категории были переведены Боэцием на латинский язык соответственно как *actus* и *potentia* и в таком виде были ассимилированы в средневековой схоластике. Движение мира Аристотель объяснял как переход потенциального в актуальное (действитель-

ное). Под действительным при этом он понимал то, что реализовалось, осуществилось. Абсолютную реализацию всех вещей схоласты, последователи Аристотеля, называли «*purus actus*», т.е. чистая активность, или чистая осуществленность, а сам Аристотель «вечным перводвигателем». Чистая активность, по Аристотелю, и есть Бог, который объемлет все. Согласно Аристотелю, движение всех вещей направлено к реализации заложенной в них сущности, все вещи движутся к своей полной самоактуализации, к *purus actus*, т.е. к Богу. Однако различные внешние препятствия могут не давать им реализовывать себя. Бог же, по Аристотелю, является полной реализацией всего, чистой актуальностью. В силу того, что он полностью реализован, он — неподвижен. В то же время он является источником для движения всего мира, поскольку все вещи мира стремятся к нему в желании достичь места своей полной реализации. Поэтому Бог и является чистой активностью, поскольку активность в своей чистоте, по Аристотелю, это полное самоосуществление. Активная спонтанная сила (*energeia* Аристотеля) обнаруживает себя как энтелехия, т.е. упорядочивающее начало, как имманентное миру превращение возможности в определенную действительность, как само-себя материализующее идеальное.

Таким образом, как мы видим, категория «актуальность» и производная от нее категория «самоактуализация» берут свое происхождение от категории «активность» (*actus* — лат., *ἐνέργεια* — греч.) в ее понимании Аристотелем. В латинском языке слово *actualis* одновременно значит и актуальный и действенный (т.е. активный). Аристотель в своем учении, по сути, объединяет эти категории в одну. Процесс самоосуществления, самореализации вещи Аристотель называет энтелехией. Энтелехия есть движение вещи, обусловленное ее сущностью, это движение представляет собой переход сущности вещи из потенциального состояния в актуальное. По сути, это и есть активность. Любая вещь (система) активна постольку, поскольку она осуществляет в действительности свою сущность. Чем менее ее действительное существование соответствует ее внутренней сущности, тем менее она активна. Такие последователи Аристотеля нашего времени, как Ф. Десауэр, Штейнбюхель, Кариш, Веттер, Хасс считают, что активность, обнаруживаемая в явлениях живой природы и общества есть «*actus purus*» («чистая активность»).

Большинство современных исследователей считают, что источник движения какой-либо движущейся системы находится не вовне (Бог как неподвижный перводвигатель всего у Аристотеля), а внутри нее. В этом случае самодвижение системы представляет собой реализацию всех заложенных в ее структуре потенциалов. Однако любая вещь может быть поврежденной. В этом случае, несмотря на то, что она будет подвижна изнутри, ее самодвижение не будет реализовывать ее подлинную сущность, самодвижение в этом случае не будет активностью. Таким образом, самодвижение и активность являются тесно пересекающимися, но не тождественными категориями. Итак, активность есть процесс самореализации, самоактуализации подлинной сущности любой самодвижущейся системы. В том случае, если движения или самодвижения системы не соответствуют ее подлинной сущности, мы можем говорить, что данная вещь пассивна. Если человек осуществляет какую-либо деятельность, но при этом в рамках этой деятельности его человеческая сущность

не раскрывается или даже подавляется, мы можем говорить, что такой человек пассивен. Рассматривая с этих позиций проблему человеческой активности, мы можем утверждать, что активность человека представляет собой процесс реализации его человеческой сущности. Если же в процессе жизни человека его человеческая сущность не реализуется или реализуется слабо, мы можем говорить о человеческой пассивности. В этой связи понимание человеческой активности предполагает понимание человеческой сущности и условий ее проявления и реализации в действительности.

В чем же состоит сущность человека? Человек отличается от всех прочих живых организмов тем, что он не приспособляется к природе, а активно преобразует природу под себя. Возможность такого рода преобразования связана со способностью человека отвлекаться от своих биологических, частных, субъективных интересов и объективно постигать природу в ее всеобщности. Только постигнув основные объективные законы мира, человек может активно преобразовывать его. Именно эта особенность характеризует человеческую активность. В этой связи человеческую сущность можно охарактеризовать как всеобщее. Человеческая сущность есть всеобщее мира. Другими словами, человек является человеком постольку, поскольку он проникает и овладевает всеобщим мировым движением, фактически становится им. Согласно Ф. Гегелю и К. Марксу, всеобщее есть единство многообразия явлений природы и общества, есть закон существования и изменения бесконечного ряда единичных и особенных явлений. Говоря о всеобщем, мы фактически говорим о законе самодвижения мира в целом. Как мы уже отмечали, самодвижение есть реализация имманентных противоречий самодвижущейся системы. В случае всеобщего такой системой выступает мир как целое. Человек по своей природе есть реализация в своем существовании этих исходных мировых противоречий самодвижущегося мира, всеобщего. Человек стремится охватить весь мир, проникнуть в его сущность и реализовать эту сущность в своем бытии. Таким образом, всеобщее раскрывается в человеке, а активность человека есть проявление активности всеобщего, его актуализация. Именно активность человека, — пишет А. Кирилюк, — его способность становится центром продуктивных изменений действительности, «погружаться» в природу и превращаться в ее «органический дух» — такова, на наш взгляд, действительная основа постижения активности как объективно всеобщего момента саморазвития сущего [10, с. 12].

В истории философии эта способность человека всегда связывалась с разумом. Именно благодаря разуму человек проникает в сущность явлений мира, постигает космос в его целостности, постигает всеобщее. В отличие от рассудка, нацеленного на достижение конкретных, подчас корыстных прагматичных целей, разум обнаруживается в постижении объективных законов и процессов мира и следования этим законам. Рассудок связан с субъективным, разум — с объективным. Целью рассудка является

обеспечение выживания человека, удовлетворение его субъективных интересов (как существа оторванного от всеобщего), целью же разума является объективное постижение мира, установление в мире гармонии и блага. Разум дан человеку для того, чтобы он заботился о космосе, а не только о себе. В разуме человека природа проявляет свою сущность, свое всеобщее. Исходя из вышесказанного, мы можем говорить о том, что рассудок более всего присущ человеческой деятельности, поскольку рассудок не мыслит целого, он мыслит прежде всего достижение вырванных из целого мироздания частных целей и вещей. Разум же связан прежде всего с человеческой активностью, поскольку он мыслит не отдельные цели, а космос как целое, и исходит из движения космоса как целого.

Таким образом, человеческая активность представляет собой процесс актуализации человеческой сущности, понимаемой нами как всеобщее.

Библиографический список

1. Смирнов, С. Д. Психология образа: проблема активности психического отражения / С. Д. Смирнов. — М.: Изд-во МГУ, 1985. — 231 с.
2. Вяккерев, Ф. Ф. Проблема самодвижения в материалистической диалектике / Ф. Ф. Вяккерев. — Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1972. — 86 с.
3. Кайдалов, В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы / В. А. Кайдалов. — Томск: Изд-во Томского университета, 1982. — 200 с.
4. Гегель, Г. В. Ф. Собр. соч. В 5 т. Т. II / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Соцэкгиз, 1935. — 683 с.
5. Типухин, В. Н. Логические основания становления субъекта / В. Н. Типухин. — Омск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1971. — 264 с.
6. Кремлянский, В. И. Канализу понятия активности материальных систем / В. И. Кремлянский // Вопросы философии. — 1969. — № 10. — С. 54—63.
7. Станкевич, Л. П. Активность как мера деятельности личности / Л. П. Станкевич // Вестник МГУ. Сер. 8, Философия. — 1970. — № 6. — С. 25—32.
8. Поливанов, В. В. Социальная активность как категория исторического материализма / В. В. Поливанов // Социальная активность: от потребности к деятельности. — Челябинск, 1978. — Вып. 4. — С. 3—28.
9. Асмолов, А. Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров / А. Г. Асмолов. — М.: Ин-т практ. псих., Воронеж: МОДЭК, 1996. — 767 с.
10. Кирилюк, А. С. Категория «активности»: мировоззренческие и методологические функции / А. С. Кирилюк. — Киев: Наук, думка, 1985. — 126 с.

СМИРНОВ Максим Юрьевич, старший преподаватель кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин.

Адрес для переписки: e-mail: smirnov.m@list.ru

Статья поступила в редакцию 04.10.2011 г.

© М. Ю. Смирнов

К ВОПРОСУ О ТРАКТОВКЕ ФЕНОМЕНА НАРРАТИВА В СОВРЕМЕННОМ ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ. СУЩНОСТЬ И ИСТОКИ

Несмотря на широкое распространение феномена нарратива в методологиях дисциплин гуманитарного толка, существует множество его трактовок. В данной статье анализируются различные представления о нарративе. Особо выделяется нарративная проблематика в ключевых для нашего исследования концепциях П. Рикера и Л. Витгенштейна. Предлагается интегративное определение нарратива, сформулированное на основе его атрибутивных характеристик. Особо акцентируется операционально-функциональная сторона феномена.

Ключевые слова: нарратив, языковая игра, событие, человеческое присутствие, ре-троспекция.

Категория нарратива получила весьма широкое распространение в ряде гуманитарных дисциплин, прочно войдя в категориальный аппарат философии, социологии, истории, психологии и других областей знания. Повествование вызывает все более пристальный интерес не только как самостоятельный объект исследования, как форма организации не только человеческого опыта, но и как методологическая основа социально-гуманитарных исследований, имеющих дело с человеческим сознанием, природа которого не только текстуальна, но и нарративна.

Последняя четверть XX века ознаменовалась появлением новой дисциплины — нарратологии, стремящейся отойти от структуралистской тенденции рассмотрения произведения, текста, дискурса как сравнительно замкнутой структуры, в значительной степени автономного объекта. Тенденция к перефокусировке гуманитарных дисциплин на более сложные и многосоставные дискурсивные формы, вызванная ограниченностью локального анализа уровня предложения, является одной из причин появления нарратологии, вышедшей объектом своего исследования такую многосложную форму, практику означения, как нарратив.

Постулат схоласта Ульяма Оккама «*Non sunt entia multiplicanda praeter necessitatem*» стал не просто классикой, но необходимым методологическим требованием современного научного знания. Даже первичное ознакомление с литературой, посвященной феномену нарратива и нарративности, позволяет с уверенностью сказать, что любая форма текстуальности, связанного символического конгломерата значений нередко трактуется как «нарратив».

Данная ситуация, с одной стороны, выражается в тотальной схоластической неопределенности категории и расширении поля его применения, но, с другой стороны, приводит к симулятивной аннигиляции значения вследствие предельного расширения его смыслового поля. Не должен ли добросовестный исследователь, действуя в соответствии с «бритвой Оккама», отбросить понятие/категорию «нарратив» как симулятивное? Безусловно, феномен нарратив-

ности фиксирует свои архизначимые денотативные и коннотативные смыслы. Задача нашего исследования — прояснить и углубить атрибутивное в «расказе», ставшем гносеологической категорией.

Обратимся к этимологии и семантическому наполнению категории нарратива. Фактически, нарратив — это понятие «рассказа», получившее статус научной категории. Исследователь-нарратолог Е. Г. Трубина, обращая внимание на семантическую специфику категории и ее коннотативные смыслы, отмечает: «Преимущество нарратива как междисциплинарной категории состоит в том, что он связан с сущностью, в определении и постижении которой больше «технических», «инструментальных» возможностей. Нарратив, так сказать, предполагает для своего постижения большую аналитичность» [1, с. 65]. Т.е. нарратив носит более операциональный и строгий характер, чем научно не специфицированное понятие (категория) «рассказа».

В области литературоведения и языкознания термин «повествование», как правило, применяется при изучении речевой структуры произведений эпического жанра и художественной системы одного автора. Но, как отмечает литературовед Н. Д. Тамарченко, характерно весьма нестрогое и расплывчатое понимание содержания понятия «повествование», которое часто смешивается с описанием, изображением.

Рассмотрим этимологию понятия. Нарратив происходит от латинского глагола *narrare* — рассказывать, повествовать. Истоки термина прослеживаются уже в Античности, где понятие *narratio* обозначало часть речи оратора (судебной), следующую за провозглашением тезиса, в которой был представлен рассказ о некотором событии или цепи связанных событий, имеющих прямое отношение к предмету речи. В дальнейшем, термин, по-прежнему оставаясь в рамках риторик, применялся для обозначения процедуры рассказывания неких событийных последовательностей, историй.

В новейшее время происходит трансформация смысловой наполненности термина. Например, в английском языке форма «*narrative*» употребля-

ется уже не только как прилагательное "повествовательный", но и как существительное. По мнению С. Зенкина, нарратив в этом случае «сближается по объему с расширительным употреблением слова "сюжет", то есть акцент делается не на событие рассказывания, а на сами рассказываемые события, на "историю", которая как-то сама собой упорядочена еще до текстуального изложения» [2, с. 524]. Эта трактовка термина близка позиции формализма.

Постструктуралист Р. Барт рассматривает нарратив как специфический модус проявления человеческого отношения к действительности. Способность человека «повествовать» присуща ему как атрибутивный способ актуализации пережитого и возможного опыта. Мыслитель утверждает, что «рассказывание в почти невообразимом разнообразии своих форм существует повсюду, во все времена, в любом обществе» [3, с. 387]. Р. Барт расширяет сферу легитимности термина, благодаря чему нарративными признаками обладает уже не только некоторый текст, репрезентируемый устно или письменно, но нарративными также могут также быть произведения живописи, пантомима, комикс, кинематограф. Французский философ отходит от традиционно жанрового отождествления нарратива и эпоса. С его точки зрения нарративным также является жанр драмы. Известный постструктуралист предлагает выйти за пределы анализа ограниченного уровня предложения и проследить логику построения и структурную организацию на более масштабном уровне повествовательного дискурса, логика которого «находится по ту сторону предложения». По его мнению, «структура повествовательного текста предполагает изменение временной последовательности и причинного следования событий, хронологии и логики» [3, с. 401]. Далее нарратолог обращается к двум классическим типам событийной логики, сформулированным еще Аристотелем в «Поэтике»: причинно обусловленному следованию событий, связанных «логикой вероятности и необходимости», и эпизодическому, где «действия следуют одно за другим без соблюдения вероятности и необходимости» [4, с. 37]. Вслед за Аристотелем, Р. Барт отдает приоритет причинно обусловленной взаимосвязи и относит ее к неотъемлемым признакам повествования. По мнению Р. Барта, нарратив представляет собой относительно замкнутую модель событийной цепи, связанной пронизывающей ее логикой, организующей не только последовательность событий, но также их отбор. В этой позиции акцент ставится не на миметической функции повествования, а на конструирующем потенциале нарратива.

Представление о нарративе как замкнутой и самодостаточной структуре легло в основу определения, предложенного М. А. Можейко в энциклопедическом словаре «Постмодернизм»: «Нарратив — понятие философии постмодерна, фиксирующее процессуальность самоосуществления как способ бытия повествовательного (или, по Р. Барту, «общающего») текста. Важнейшей атрибутивной характеристикой нарратива является его самодостаточность и самоценность: как отмечает Р. Барт, процессуальность повествования разворачивается ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой» [5, с. 491].

Необходимо отметить, что это определение фокусирует внимание на символической замкнутости нарратива, его отрыве от действительности, не учи-

тывает влияния самого процесса и механизма репрезентации на формирование образа действительности, картины мира. Автор определения фиксирует как атрибут категории нарратива процессуальную сторону повествования, сближая семантику нарратива с наррацией, отдельной категорией, акцентирующей свое внимание на процессуальном аспекте «рассказывания».

Постструктуралист-нарратолог Ж. Женетт обращает внимание на важность событийной составляющей и определяет повествование как «изображение одного или нескольких последовательных событий, реальных или вымышленных, посредством языка, и, в частности, языка письменного» [6, с. 284]. Женетт предлагает выделять в нарративе троичную структуру, включающую непосредственно повествование, устный или письменный дискурс; саму историю, последовательность реальных или вымышленных событий, составляющих объект данного дискурса. Третьим элементом структуры с точки зрения представителя французской нарратологической мысли является наррация — само событие рассказывания, повествовательный акт как таковой, процедура порождения повествования.

Для наиболее глубокого проникновения в тему и ее всестороннего раскрытия нами был применен метод проблематизации контекста философского наследия Л. Витгенштейна. В его трудах нарративная проблематика содержится имплицитно, поэтому ее актуализация и выделение онто-гносеологического потенциала позволяют не только привнести в исследование элемент новизны, но и говорить о безусловной актуальности проведенной работы.

В теории П. Рикера нарратив выступает архетипической структурой, функционально организующей человеческий опыт, позволяющей прийти к его осмыслению как целого. Мыслитель открывает новый ракурс в поле осмысления феномена нарративности, обращаясь к темпоральной составляющей, что принципиально отличает его концепцию от теории Л. Витгенштейна.

В так называемый поздний период своего творчества Л. Витгенштейн отходит от языка и стиля терминологического мышления, характерного для логического атомизма. Для «зрелого» Витгенштейна характерен скепсис в отношении возможности построения единого непротиворечивого языка. Мыслитель приходит к идее существования множества контекстов значения, языков, а в терминологии самого Витгенштейна «языковых игр».

Понятие «языковые игры» фиксирует определенную систему языковой коммуникации, организованную по определенным правилам, нарушение которых приведет к разрушению самой дискурсивной практики, т. е. «игры». В рамках этой коммуникативной модели только и возможно построение непротиворечивого смыслового контекста. Автор этой языковой концепции, правда, принципиально указывает на невозможность точного определения понятия языковой игры, которое, по его мнению, не предполагает и не допускает четкой дефиниции. Хотя в данном случае важно не столько четкое определение понятия, сколько сам подход к проблеме и те выводы, которые он позволяет сделать.

Языковая игра возможна именно и только в процессе деятельности и коммуникации, фактически она и есть способ коммуникативного взаимодействия с реальностью. «Языковой игрой я буду называть также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен» [7, с. 86], — поясняет мыслитель

и далее уточняет: «Термин языковые игры призван подчеркнуть, что говорить на языке — компонент деятельности или форма жизни» [7, с. 90]. Языковая игра является единством «мысли — слова — дела», где крайне значим каждый компонент, и с потерей одной составляющей целое непременно нарушается.

Специфика термина состоит в том, что языковые игры объединяют в себе и само понятие и метод научного исследования. Овладейте этим методом и понять его можно только в процессе применения, необходимо стать самим «игроком», оказаться в пространстве игры, чтобы уяснить себе ее сущность и смысл. В определении, данном А. В. Смирновым, как раз подчеркивается необходимость понимания смысла концепта через приобщение к игре, через непосредственную деятельность: «Метод языковой игры состоит в выяснении (или исчислении) случаев применения того или иного высказывания, входящего в систему из нескольких высказываний и практических ситуаций, вместе образующих ту или иную языковую игру. То есть метод языковой игры состоит в ее непрерывном разыгрывании. Причем Витгенштейн нигде не дает описания этого метода, способа овладения им, он просто предлагает нам быть зрителями» [8, с. 136].

Философия Л. Витгенштейна — это во многом, и прежде всего практика. Его концепция языковых игр подчеркивает именно коммуникативно-практическую составляющую в нарративе. Языковые игры фиксируют сам процесс осуществления наррации, позволяющий скрепить язык и мир. Неслучайно, что А. В. Горин в своей статье «Границы языка и язык границ. Витгенштейн и дзэн» проводит глубокие и интересные параллели между философским наследием европейского мыслителя и дзэн-буддизмом. Общими моментами, с его точки зрения, является стремление не столько рационально и отвлеченно объяснить, сколько непосредственно показать, повсеместное обращение к ситуациям повседневности, смещение акцента в сторону наблюдения и осмысления частного конкретного и единичного на основе практических действий.

Исследователь творчества философа М. Козлова разъясняет структурное местоположение языковых игр в иерархии лингвистических форм следующим образом: «Подобно всяким моделям, предназначенным для прояснения усложненного, непонятого, «языковые игры» выступают в концепции Витгенштейна прежде всего как простейшие или упрощенные способы употребления языка, дающие ключ к пониманию более зрелых и нередко неузнаваемо видоизмененных случаев» [9, с. 10].

Витгенштейн приходит к выводу о неразрывной связи самой организации текста и способа его прочтения. Иными словами, способ в значительной мере определяет само сообщение (если перефразировать высказывание М. Маклюэна *medium is the message*).

Безусловно, актуальной проблемой является адекватный способ прочтения языковой игры. Возможна ситуация прочтения одной и той же языковой игры разными читательскими (в широком смысле) стратегиями. Происходит искажение первоначального смысла, обусловленного языковой игрой. В этом случае смысловое наполнение определяется уже не столько «автором», а скорее «читателем».

Итак, анализ трудов Витгенштейна позволяет выявить базовый для нашего исследования принцип связи онтологической структуры мира и логико-по-

нятийной структуры языка, а также гносеологическую установку рассмотрения языковых игр, как метода и способа актуализации языка, и нарратива в частности; дифференцировать нарратив в структуре языковой игры. Таким образом, можно сказать, что нарратив является категорией, задающей границы, рамки, а языковая игра представляет собой способ самоосуществления, бытия нарратива. При этом языковые игры, будучи способом коммуникативно-практического осуществления наррации, позволяют нарративу обрести смысло-транслирующую функцию, возможную лишь в случае проигрывания повествования в единстве мысли-слова-дела, составляющих языковую игру.

Французский мыслитель П. Рикер оказал существенное влияние на формирование нарратологии, предложил свою оригинальную концепцию нарратива, который, с его точки зрения, является не только способом, но и необходимым условием осмысления человеческого опыта. Мыслитель фиксирует онтологическое отношение человеческого опыта и рассказа о нем. Именно в нарративе осуществляется осмысление опыта, придание ему формы и смысла. Темпоральность является сущностной характеристикой нарратива, опосредующей формообразование опыта, позволяющей опыту быть осмысленным и стать имманентным человеческому сознанию, мышлению и, конечно, памяти. Нарратив функционально представляет собой архетип, матрицу, структуру, упорядочивающую опыт. П. Рикер отходит от структуралистско-формалистской замкнутости структур и категорий и акцентирует коммуникативно-диалектический аспект процесса наррации, отмечает ряд стадий, которые проходит опыт в процессе нарративизации, что, безусловно, позволяет отразить динамику и смысловую трансформацию нарративно организованного человеческого опыта.

Категория нарратива раскрывается автором через такие ключевые понятия «Поэтики» Аристотеля, как «*mythos*» и «*mimesis*», являющиеся, по его словам, «мелодической основой» повествования. В нарративе осуществляется «упорядочение неких фактов или событий в систему, соединение их в единую смысловую конфигурацию, сюжет» (*mythos*), но в то же время нарратив представляет собой «репрезентацию или подражание реальным событиям» (*mimesis*) [10, с. 45].

Мыслитель выделяет три стадии трансформации, которые проходит человеческий опыт в процессе порождения смысла: префигуративную (*мимесис-I*), конфигуративную (*мимесис-II*) и рефигуративную (*мимесис-III*). На первой стадии события (являющиеся составными элементами нарратива) еще не упорядочены и не связаны друг с другом, но автор уже осуществляет и осмысление, и маркировку под целостное и связанное повествование. На второй стадии конфигурации происходит выстраивание «сюжетной» линии, подчинение событийной совокупности «одной мысли», происходит «упорядочение фактов в систему» (*mythos*), закладываются основания для дальнейшей интерпретации. Именно на этой стадии фактам и событиям опыта придается логическая связность, отдельным событиям придается осмысленность с точки зрения целого, включенного в нарративный замысел, только для этой стадии актуальны категории «начала», «середины» и «конца» повествования, поскольку складывается нарратив как некое целое, прокладывается смысловая, объясняющая нить. И, наконец, на последней, рефигуративной стадии, осуществляется воспроизведение,

реставрация и интерпретация вложенного автором смысла уже реципиентом (читателем, слушателем, нарратором). Благодаря Рикеру появляется возможность говорить о тройном герменевтическом отношении в структуре нарратива, включающем префигуративную, конфигуративную и рефигуративную стадии.

Стремясь синтезировать бесчисленное множество всех существующих трактовок феномена нарратива, нарратолог Вольф Шмид выделяет две основные линии. В рамках первой трактовки текст можно причислить к нарративному при наличии в нем коммуникативной структуры, в тексте должна присутствовать опосредующая инстанция автора, повествователя, нарратора: «В этой традиции к нарративному или повествовательному разряду произведения причислялись по признакам коммуникативной структуры. Повествование, противопоставлявшееся непосредственному драматическому исполнению, связывалось с присутствием в тексте голоса опосредующей инстанции, называемой «повествователем» или «рассказчиком» [11, с. 11].

Для второй линии трактовки характерен акцент не на присутствии опосредующей коммуникативной инстанции нарратора, а на форме организации текстуальной информации. Основными, определяющими структурами, с этой точки зрения, в нарративном тексте являются темпоральность и событийность: «Тексты, называемые нарративными в структуралистском смысле слова, излагают, обладая на уровне изображаемого мира темпоральной структурой, некую историю. Понятие же истории подразумевает событие» [11, с. 12].

Подводя итог, отметим, что, несмотря на некоторую неопределенность категории «нарратива», представляется возможным сформулировать интегративное и обобщенное определение, определиться с его смысловым наполнением и общим содержанием и значением. На основе всего вышеизложенного выделим 4 атрибутивные характеристики нарратива.

Нарратив воплощает такой экзистенциальный аспект, как **присутствие**. В любом нарративе явно или не явно себя обнаруживает «рассказчик», нарратор или шире опосредованное текстом человеческое сознание. Нарратор, выражая присутствие субъекта, выступает центром смыслового центрирования и детерминантой типа причинности, заложенного в нарративе. Здесь мы подходим к такому атрибуту нарратива, как **причинно-следственная событийная цепь**. Событие является «кирпичиком» нарратива, оно не возможно вне причинной связи, заключенной в нем. Нить событий на пути мышления структурирует хаос смыслов и придает фрагменту бытия определенную целостную архитектонику. Этот аспект также важен, поскольку он фиксирует такой атрибут нарратива, как **целостность**. Нарратив, как средство сохранения, фиксации тех или иных смыслов, будет актуален в деле построения целостного образа, картины того или иного исторического периода, жизненной истории личности или иного фрагмента бытия. **Ретроспективность** — этот аспект отчетливо прослеживается в самой грамматической структуре нарратива. Именно ретроспекция определяет тип доминирующей темпоральности, временной коммуникативной организации в деле семантической референции нарратива, а следовательно, его смыслового и ценностного наполнения. Атрибутивным типом темпоральности в нарративе является простое прошедшее время. В грамматике

английского языка, относящегося к группе так называемых аналитических языков, весьма показателен тот факт, что это время помимо своего классического обозначения Past Simple (Indefinite) имеет также название «Время повествования» (Time of Narration), т.к. это время используется при изложении событий, имевших место в прошлом, рассказе о них. Для того чтобы рассказать о событии, необходимо, чтобы оно произошло, с-**было**-сь, отсюда доминирование в нарративе глаголов прошедшего времени совершенного вида.

Прояснение и интегративное определение категории нарратива, синтезированное на основании трактовки феномена нарративности в современном гуманитарном знании, позволяет избежать схоластической неопределенности категории, существующей на сегодняшний день, а также подчеркнуть ее эвристичность и операциональность. Именно нарратив закрепляет за предметами их смысловое наполнение в рамках целого, единого символического контекста, скрепляет смысл, реальность и понимание, вопреки их кажущейся расколотости.

Библиографический список

1. Трубина, Е. Г. Рассказанное Я: отпечатки голоса / Е. Г. Трубина — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. — 272 с.
2. Зенкин, С. К критике нарративного разума / С. Зенкин // Новое литературное обозрение. — 2003. — № 59. — С. 524 — 534
3. Барт, Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Р. Барт // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. Тракаты, статьи, эссе. — М. : МГУ, 1987. — С. 387 — 422.
4. Аристотель. Поэтика / Аристотель // Аристотель. Поэтика. Риторика. — СПб. : Азбука-классика, 2007. — С. 21 — 80.
5. Можейко, М. А. Нарратив / М. Можейко // Постмодернизм. Энциклопедия: словарь. — Мн. : ИнтерпресСервис; Книжный дом, 2001. — С. 491 — 493.
6. Женетт, Ж. Фигуры / Ж. Женетт // Фигуры: Работы по поэтике. В 2 т. Т. 1. — М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1998. — 472 с.
7. Витгенштейн, Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Людвиг Витгенштейн. Философские работы. — М. : Гнозис, 1994. — С. 75 — 319.
8. Смирнов, А. В. Методология Л. Витгенштейна / А. В. Смирнов // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана : материалы Междунар. науч. конф. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. Вып. №12. — СПб. : 2001. — С. 134 — 137.
9. Козлова, М. С. Идея языковых игр / М. С. Козлова // Философские идеи Людвиг Витгенштейна : сб. науч. ст. — М. : ИФРАН, 1996. — С. 5 — 25.
10. Рикер, П. Время и рассказ. В 2 т. Т. 1 / П. Рикер — М. : СПб. Унив. книга, 2000. — 313 с.
11. Шмид, В. Нарратология / В. Шмид — М. : Языки славянской культуры, 2003. — 312 с.

ТЕРЕБКОВ Александр Сергеевич, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: e-mail: terebkoff@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 17.06.2011 г.

© А. С. Теребков