

# ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 342 : 347.471

**В. О. БЕРНАЦКИЙ  
И. Ф. ФИСЕНКО**Омский государственный  
технический университет

## ПРАВОВОЕ ГОСУДАРСТВО — ОСНОВАНИЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В РОССИИ

В статье авторы анализируют феномен «правовое государство» в соотношении его с концепцией гражданского общества как особого устойчивого состояния общества, где властные и негосударственные организации при реализации своих функций не просто находятся не в отрицании друг друга, а во взаимодействии на паритетных условиях. Делается вывод, что только при таких обстоятельствах возможно создание и развитие гражданского общества в России.

С начала XXI века наши политики и чиновники, СМИ, политологи, философы другие представители научного сообщества много рассуждают о гражданском обществе в России. Но в полемике о наличии или отсутствия гражданского общества в России до сих пор остается без должного внимания исходное, начальное звено всей проблемы: а что такое гражданское общество? Исходных позиций, на которых и выстраиваются доказательства наличия или отсутствия гражданского общества, всего две: 1) наличие в обществе негосударственных общественных организаций как реальный фактор и 2) отождествление гражданского общества с определенной совокупностью негосударственных организаций, включая и международные. Вполне очевиден итоговый вывод о России: гражданское общество уже есть, но не зрелое. И пусть граждане учатся самостоятельности (поставить, например, домофон в своем подъезде, как

ужасно: даже вопреки мнению любой муниципальной структуры!) и упражняются в самоорганизации. И то, и другое, конечно, нужно и необходимо, но это одна сторона медали, а есть и другая, за рамками только объединения граждан.

В свое время (1) нами была сформулирована иная позиция, концептуально отличающаяся от уже известных и предпринята попытка ее обоснования. Дело в том, что в сложившихся условиях распространенная позиция сведения гражданского общества исключительно к негосударственным, некоммерческим организациям не убеждает и остается дискуссионным. Во-первых, мы считаем, что гражданское общество не может быть неким «островом», некоей частью общества, не сводится к группе каких бы то ни было отдельных форм организации людей, тем более «узурпировать» исключительно для себя само название (бренд!) «гражданское общество». Во-вторых, не что иное, как

сама социальная действительность подтверждает: ни одно общество в мире в своем современном состоянии не свободно от государства как своего «хребта». Именно государство как организующая сила (власти) во всех внутренних и внешних отношениях, выступает действующим субъектом не только международных, но и в разной мере всех внутренних отношений. Вот почему и был сделан вывод, что гражданское общество там и тогда, где и когда государство и негосударственные общественные формирования не просто в единстве, а в единстве взаимосвязи и взаимоподдержки в деле удовлетворения потребностей и реализации интересов своих граждан, как в целом, так и отдельной личности. Иначе говоря, гражданское общество — это особое устойчивое специфическое состояние общества, где властные и негосударственные организации не в отрицании друг друга в реализации своих функций. Это состояние не выяснения отношений между государством и негосударственными общественными формированиями, а направленность на решение конфликтов, не их раздувание, а выработка единых (общих) целей, ценностей, программ и совместное участие в их реализации каждым в соответствии со своим статусом и местом в обществе.

Именно изложенную выше позицию при непредвзятом объективном подходе к уже существующим и достаточно общепринятым теоретическим положениям и к реальным фактам современной социальной действительности они же (факты и теоретические положения) и подтверждают. А в рамках одной статьи можно ограничиться рассуждением о таком известном феномене, как «правовое государство», поскольку в отсутствии такового вообще несерьезно говорить о существовании гражданского общества, тем более о его развитии. Здесь становится более чем очевидным правомерность соответствия (соотнесения) правового государства именно с концепцией гражданского общества как особого состояния общества, а не сведения гражданского общества к той или иной совокупности типов, видов отдельных общественных формирований, к самостоятельности и самоорганизации граждан.

Использовать этот фактор целесообразно и потому, что современные идеи правового государства сложились в достаточно целостную систему, имеющую и свои составляющие элементы на основе, опять-таки, общепринятых положений. Речь идет о разделении властей; о главенстве Конституции; о принципе законности; о принципе гарантии прав и свобод граждан, непреложности обязанностей и взаимной ответственности гражданина и государства; о принципе искоренения коррупции.

Начать целесообразно с того, что «...идея правового государства вошла в обиход современных цивилизованных обществ, — писал С.А. Котляревский, — в совокупность тех ожиданий, которые обращает член государственного союза к руководителям этого последнего. Правовое государство стало одним из основных политических заданий. Много раз отмеченный кризис правосознания, утрата веры во всемогущество права и учреждений, наличие периодических переживаемых здесь разочарований не отнимает у данных стремлений настойчивости и выразительности: убеждение, что государство должно принять облик правового, остается непоколебленным» (2). Здесь можно только добавить, что в России разочарование подавляющего большинства населения в отдельных нормах действующего законодательства, высокий уровень преступности, подорванный авторитет судебной системы и т.п. только усиливает стремление

к преобразованию государства в правовое, наглядно показывая, что сложившаяся неблагополучная обстановка может быть преодолена совместными усилиями всего общества через воспитание правовой культуры граждан в большей мере «сверху», через государственные же механизмы и с помощью, в том числе, государственных инструментов. То есть свободе (еще А. де Токвиль констатировал; «Искусство жить свободными способно творить чудеса, но в то же время нет ничего труднее, чем учиться жить свободными» (3), гармоничной личностной автономии, грамотной самореализации, ответственности людей надо научить; воспитать чувство гражданского и личностного достоинства; развивать и поощрять гражданскую активность, осознание личности как активного субъекта общества; повысить уровень образования и культуры (и не только правовой), нравственности и мышления.

Не очевидно ли: для этого должны быть выработаны правовые, политические, экономические, административные и иные возможные методы воздействия со стороны государства, тем более стратегия, осуществить которую под силу только государству в правовом его состоянии. Все это невозможно без (и вне) не просто участия государственных структур, а поддерживающего и утверждающего их участия. При этом мы считаем, что отдельные идеи, предшествующие формированию теории правового государства были высказаны, в том числе и в античные времена. Другое дело, что сам термин сформировался в немецкой юридической литературе в конце VIII — начале XI веков в трудах Р. Фон Моля, К.Т. Вельнера и др.

Не удивительно, что основные положения концепции были развиты во время буржуазных революций, поскольку это был период преобразования традиционных государств в конституционные. Тогда-то активно переосмысливались и пересматривались существовавшие принципы взаимоотношений государства и личности, соблюдения прав человека при осуществлении государством своей деятельности. Следует отметить, что именно в этот исторический период правовое государство зачастую отождествлялось с конституционным.

В дореволюционной России идеи правового государства развивались в трудах Н.И. Палиенко, П.И. Новгородцева, П.А. Покровского, В.М. Гессена, Б.А. Кистяковского и др. В начале XX века активно высказывались общие суждения о праве, в том числе по отношению к государству, политическим партиям и политике как таковой, предпринималась попытка дать определение правового государства. Например, Б. Кистяковский видел главное назначение правового государства в обеспечении (заметим: в обеспечении. — **Авт.**) справедливости для всех при всех недостатках человеческой природы и считал его «высшей формой государственности» (4), а конституционное государство — лишь промежуточной стадией в развитии государства как правового.

Он так же выделил системообразующие признаки исследуемого понятия, такие как безличность власти (господствуют не лица, они лишь исполнители законов, а правовые нормы), ограничение и регламентация ее законами и оправдание властных действий связующей и одобренной обществом идеей (идея эта также должна быть закреплена правовыми нормами). Предложил способ соотнесения реальной жизни с законом для постепенного, ненасильственного построения правового государства: фактически существующие общественные отношения урегулировать нормами права, и тогда должные отношения постепенно во-

зобладают над фактическими, а фактические в то же самое время приспособятся к должным, достигнут согласия с ними в правовом отношении.

Он впервые в отечественной юридической мысли констатировал, что в любом обществе имеется сфера самоопределения и самовыражения личности, в которую государство вторгаться не должно, и вывел основной признак правового государства: государственная власть должна быть ограничена интересами личности. «В правовом государстве власти положены известные пределы, которых она не должна и не может переступить» (5), — пишет Кистяковский, и уточняет: «Благодаря неотъемлемым правам и неприкосновенности личности, государственная власть... не только ограничена, но и строго подзаконна» (6).

Следует отметить, что столь очевидный и, казалось бы, неоспоримый признак правового государства как строгая подзаконность государственной власти в научных кругах имеет своих противников. Н.В. Устрялов так обозначает свою позицию: «Даже нарушая право, поскольку этого временно требует исключительная обстановка, государство продолжает оставаться самим собою. В своей жизни и деятельности оно может руководствоваться не только правовыми началами, но и нравственными, более высокими, чем правовые. Большие исторические движения допускают непосредственное «оформление» именно нравственными, эстетическими и религиозными категориями в гораздо большей степени, нежели правовыми. Нередко движет ими любовь, «которая и жжет и губит», но которая так же созидает и животворит. Право становится тогда орудием, инструментом высших жизненных целей и ценностей, обретает подлинную свою инструментальную природу» (7). Сторонниками данного подхода в России приводят пример, который не может оставить людей равнодушными: Совет Федерации обратился в Конституционный Суд с просьбой проверить конституционность Указа Президента России Б.Ельцина «О начале военных действий в Чеченской Республике». Конституционный же суд, согласно регламенту, рассматривает обращения вне зависимости от статуса лица либо органа его направившего, в порядке очереди. И столь важное обращение Совета Федерации было рассмотрено в порядке очереди, т.е. через длительный промежуток времени. Соглашаясь с тем, что путем нарушения регламента Конституционным судом можно было бы спасти огромное количество человеческих жизней, отметим, что вместо подталкивания к нарушению действующих и принятых в установленном порядке нормативных актов, следовало бы бросить все силы и ресурсы на то, чтобы пересмотреть и упорядочить законодательство. А упор в характере законов сделать на обеспечение суверенитета личности, с тем, чтобы исключить в принципе возникновение ситуаций, срочно требующих нарушения законодательства для их благополучного разрешения. Выходит, при подходе, изложенном Н.В. Устряловым, государство, конечно, останется таковым, но будет антиправовым по своей сути, а последствия безответственного нарушения законов, мотивированных нравственными соображениями (даже при строго очерченном перечне исключительных обстоятельств, допускающих такое нарушение) могут быть глобальными, непредсказуемыми и страшными. И ни о каком гражданском обществе говорить не приходится.

С.И. Гессен, рассуждая о правовом государстве, главным считал верховенство закона: «Правовым называется государство, которое признает обязательным для себя как представительства создаваемые им

же как законодателем юридические нормы. Правовое государство в своей деятельности, в осуществлении своих правительственных и судебных функций связано и ограничено правом, стоит под правом, а не вне и над ним» (8). И потому, являясь сторонником четкого разделения органов, исполняющих функции законодательства и законоисполнения, считал, что правовое государство как исполнительный орган должно подчиняться себе как органу законодательному. Таким образом, он настаивает на свободе законодательной деятельности, без ограничения законодательной власти законом, обосновывая данный тезис тем, что не существует вечных обычаев и законов, а следовательно, законы должны соответствовать уровню зрелости общества, отражать происходящие изменения во всех сферах общества и отвечать объективным потребностям его развития. А идею разделения властей Гессен раскрывает как «обособление властей», при котором «...говорить о деспотизме большинства невозможно, ибо те права, которые большинство желает для себя, оно принуждено признавать и, действительно, признает за меньшинством» (9). Одновременно о народном представительстве Гессен пишет так: «Придет время и всеобщее избирательное право во всех, без исключения, конституционных государствах станет реальным фактором политической жизни. Тогда — и только тогда — парламент явится действенным выразителем народной воли — воли народного большинства. Тогда народные демократические партии будут обладать достаточной силой для того, чтобы именем народа править страной» (10). И здесь можно отметить имплицитный характер идеи гражданского общества.

Наиболее органичной в этой связи представляется концепция правления права П.И. Новгородцева. Он, безусловно, был сторонником обязательности норм права как для государства так и для граждан. Под принципом разделения властей он понимал разграничение функций, благодаря которому возможен взаимный контроль властных структур друг за другом и невозможна абсолютизация полномочий одной из них. «В пределах данного государства, — отмечает Новгородцев, — могут уживаться разные веры и могут бороться политические воззрения; в нем могут существовать рядом разные народности и наречия; но для того, чтобы государство представляло собою прочное духовное единство, оно должно утверждаться на общем уважении и общей любви к общенародному достоянию» (12). Заслугой философа было то, что он предпринял попытку совместить идеальную модель правового государства с реальной действительностью, показать, что стабильность в обществе достигается не за счет формального разделения властей, а зависит от совокупности множества других факторов.

Резюмируя вышеизложенное, мы считаем, что следует четыре достаточно известных признака правового государства сформулировать и специально выделить как основные принципы его организации и функционирования.

**Принцип законности.** Говоря о господстве закона во всех сферах общественной жизни, о безусловном верховенстве закона, в этом плане импонирует предложенная В.Д. Зорькиным (13) характеристика указанного принципа путем сравнения с пирамидой. Правовая пирамида имеет своей вершиной Конституцию, в которой в имеющих высшую юридическую власть нормах зафиксированы цели, идеалы общества, основные векторы его развития. Далее пирамида идет вниз, расширяясь в виде последовательных, иерархически выстроенных законов, затем следуют

подзаконные акты, судебная практика. Низшие «слои» конституируются не чем иным, как только Конституцией, вершиной.

Иначе говоря, главенство «вершины» при соблагоденствии жесткой иерархии и едином принципе: понимание, толкование (недопустимо вкладывать в содержание нормативных актов такой смысл, который не был предусмотрен законодателем) и применение законов и подзаконных актов должно быть единообразным; неотвратимой должна стать ответственность за нарушение норм права (кем бы оно не было допущено); презумпция невиновности должна соблюдаться свято и повсеместно (согласно ст. 49 Конституции РФ) и др.

Что касается данного принципа в сегодняшней России, то отечественная правовая пирамида имеет перевернутый вид, с вершиной, Конституцией, внизу. Одной из причин этого является недостаточная степень уважения и почитания Конституции, крайне редко судом достойно принимаются ссылки на Конституцию, при противоречиях между законом и иным правовым актом положения ст. 15 Конституции судами игнорируются. Поясним: п. 2 ст. 15 Конституции РФ не подлежит расширительному толкованию. Только Конституция и законы. Все остальные правовые акты являются по замыслу законодателя лишь актами конкретизации положений законов, которые изданы на основании Конституции, имеющей высшую юридическую силу. И кто, если не само государство способно переломить ситуацию и перевернуть, естественно, с опорой на негосударственные общественные формирования, правовую пирамиду? В духе идеи гражданского общества ответ очевиден.

**2. Принцип верховенства и прямого действия конституционного закона.** Данный принцип является основной составляющей предыдущего, но настолько важной, что требует отдельного выделения и справедливо закреплен в п. 1 ст. 15 Конституции: «Конституция Российской Федерации имеет высшую юридическую силу, прямое действие и применяется на всей территории Российской Федерации. Законы и иные правовые акты, принимаемые в Российской Федерации, не должны противоречить Конституции Российской Федерации» (14).

На практике и по большому счету важна не только сама Конституция, поскольку она — декларация, а конституционная система. Помимо добросовестной работы судебной системы конституционного надзора, должны широко применяться всевозможные технологии по преодолению правового нигилизма в массовом сознании; развиваться и поддерживаться действенная способность противостоять любому произволу. И вновь: без поддерживающего и утверждающего усилия со стороны государства, никакие общественные организации эту задачу не вытянут, не осилят. И идея гражданского общества претворяется здесь в праве органов власти, общественных организаций, юридических и физических лиц, судов в частности, обращаться в Конституционный суд на равных правах с вопросом о соответствии того или иного закона Конституции и тем самым предотвратить применение правонарушающего закона, а в деятельности обычных судов Конституция должна быть основой при разрешении судебного спора.

**3. Принцип разделения властей.** Идея, лежащая в основе данного принципа — и сформулирована на достаточно подготовленной теоретической базе Ш. Монтескье. В России она была впервые описана М.М. Сперанским (1772-1839 г.г.) в «Проектах и записках» и базировалась на конституционной монархии. В

проекте Сперанского были предусмотрены не только сдерживающие факторы при разделении властей, но и механизм их согласованного взаимодействия. «Законодательная власть должна быть вручена двухпалатной Думе, которая обсуждает и принимает законы... Глава исполнительной власти — монарх участвует в деятельности Думы, но «никакой новый закон не может быть издан без уважения Думы. Установление налогов и повинностей уважаются в Думе». Мнение Думы свободно и поэтому монарх не может «ни уничтожить законов, ни обезобразить их», так как в своих действиях исполнительная власть подконтрольна представительному органу. Судебная власть реализуется судебной системой включающей суд присяжных и завершающейся высшим судебным органом — Сенатом. Три власти управляют государством подобно тому как человек своим организмом: обращаясь к закону, воле и исполнению» (15).

На наш взгляд, становление гражданского общества в России тормозит опять-таки само государство, поскольку убедительной практики самостоятельности в разделении пока не существует. Не существует потому, что законодательная и судебная ветви власти действуют, мягко сказать, с позиции оглядки на исполнительную. И хотя негосударственные организации на это неоднократно обращали внимание, они не в силах без участия государства ограничить исполнительную власть в деле влияния на другие ее ветви, а также — не ограничивать деятельность негосударственных разного рода подзаконными и ведомственными актами.

Наконец, если обратится к авторам, избравших темой своего исследования правовое государство, например, В.Н. Кудрявцев, Е.А. Лукашева, В.Д. Зорькин, М.Н. Марченко и др., заметно, что они едины во мнении о том, что помимо выше обозначенных, признаком характеристики правового государства является представление о правах и свободах гражданина как о главном критерии характера действующего законодательства. И потому следует показать еще один основополагающий принцип правового государства.

**4. Принцип гарантированности прав и свобод граждан, непреложности обязанностей и взаимной ответственности гражданина и государства.** Идея прав человека зародилась примерно в V веке до н.э. в древних полисах (Афинах, Риме) и прошла трудный и длительный путь становления. В 1215 г. в Англии была принята «Великая Хартия Вольностей», которая ограничивала произвол чиновников; в 1628г. «Петиция о праве» предписывала королю защищать права подданных; в 1679 г. «Хабеас корпус акт» установил гарантии неприкосновенности личности и понятие презумпции невиновности; в 1689 г. «Билль о правах» внес свою лепту в процесс регулирования законодательной их защиты; в 1776 г. свободу и право на жизнь провозгласила «Декларация прав Вирджинии»; в 1789г. Конституция США закрепила перечень прав и свобод, а так же была принята «Декларация прав человека и гражданина». Современное воплощение идеи прав человека отражено во «Всеобщей декларации прав человека» (1948 г.), «Европейской конвенции прав человека» (1956 г.), «Международном пакте об экономических, социальных и культурных правах (1976 г.), «Международном пакте о гражданских и политических правах» (1976 г.), современные национальные декларации о правах человека и Конституции развитых стран.

Характерной чертой развития России в настоящее время является желание соответствовать международным стандартам правового положения

личности в государстве. Новые приоритеты в отношениях между человеком и государством закреплены в Конституции России 1993 года, которая к тому же является законодательным актом прямого действия. По мнению А.Н. Аринина «национальные институты защиты прав и свобод человека дополняются институтами международно-правовыми, т.е. человек становится субъектом международного права. Эти процессы свидетельствуют об осознании мировым сообществом огромной роли, которую играют права и свободы человека в обеспечении эффективного национального и международного развития государства. Вот почему они представляют и главную цель, и важнейший инструмент любого демократического правового государства, стремящегося обеспечить свободу, благосостояние, достоинство, безопасность общества, высокую конкурентоспособность страны в мировом сообществе» (17). Но кроме провозглашения прав и свобод личности, которые в новой Российской Конституции действительно максимально полно закреплены, в обществе должны существовать конкретные механизмы их реализации, то есть должна быть реальная практика положительных действий государства в интересах гражданина. Тогда только и можно говорить о гражданском обществе.

Выше названные принципы являются базовыми и практически неоспоримыми в научной литературе, когда речь идет о правовом государстве. Но за их пределами мнения ученых расходятся и в дополнение к изложенным называются принципы обеспечения существования и функционирования институтов демократии (М.Н. Марченко), наличия развитого гражданского общества (Б.М. Лазарев); а так же уже указанные принципы дробятся: из них выделяются самостоятельные принципы наличия Конституционного суда, принцип ответственности государства перед гражданами, принцип единства права и закона, принцип равенства всех перед законом и судом. Такие уточнения имеют под собой определенные основания, но в целом поглощаются четырьмя вышеизложенными.

В то же время, чтобы Россия достигла провозглашенного в ст.1 Конституции РФ статуса демократического федерального правового государства, на основе анализа состояния современного российского общества и изложенного выше в соотношении с отечественной действительностью, считаем необходимым выделить еще один феномен, который без решающей роли государства либо сведет на нет ростки гражданского общества, либо включает зеленый свет светофора на пути к нему. Речь ведем о борьбе с коррупцией. Как фактор, коррупция актуальна не только для нашей страны (в связи с ее особенностями и менталитетом), но и для собственно идеи правового государства в целом. Неудивительно, что с 80-х годов XX века проблема борьбы с коррупцией стала одной из главных забот международной политики и осознано, что в отдельно взятой стране самостоятельно с коррупцией справиться невозможно. Следовательно, учитывая интеграционные процессы в мире, можно предполагать, что поскольку идея правового государства является универсальной (она присуща политической и правовой идеологии государств в мировом масштабе), а идея борьбы с коррупцией так же носит глобальный характер, то оформление и констатация последней как принципа правового государства не только уместна, но и необходима.

Вот почему следует отдельно и в статусе «существенный» выделить «принцип искоренения коррупции». В подтверждение выше изложенной мотивации

включения данного направления в качестве равноправного принципа в перечень общезначимых принципов правового государства необходимо привести статистику, свидетельствующую о том, что коррупция в той или иной степени присуща любому обществу. Указанную статистику нам дает некоммерческая, неправительственная, влиятельная международная организация по изучению коррупции и борьбе с нею Transparency International. Начиная с 1995 года она ежегодно рассчитывает так называемый индекс восприятия коррупции по 10-балльной шкале (где 10 баллов означает отсутствие коррупции, а 0 баллов — самая высокая степень коррумпированности государственных органов). В 2003 году индекс восприятия коррупции для наиболее показательных стран выглядел следующим образом: Финляндия — 9,7; Дания — 9,5; США — 7,5 (при показателе 7,8 в 1995 году); Япония — 7,0; Италия — 5,3 (при показателе 3,0 в 1995 году); Россия — 2,7 (причем в постсоветской России уровень коррупции значительно превышает уровень коррумпированности бывшей советской номенклатуры).

В средствах массовой информации и в научной литературе приводится внушительный перечень последствий коррупции с упором на экономические, поскольку она ведет к несправедливости, к несправедливому перераспределению доходов граждан, а так же подрывает веру в законы и судебную систему, в само государство как в эффективный механизм управления обществом, в конечном итоге, к торможению процесса становления гражданского общества в России.

Понятно, что данный принцип не охватывается в полной мере принципом законности, поскольку принятие соответствующего законодательства, хоть и крайне важная мера, но сама по себе не гарантирующая достижение положительного результата в борьбе с коррупцией. Подтверждением тому может служить пример законодательных действий США и их крайне незначительных на сегодняшний день последствий по факту грандиозного коррупционного скандала международного масштаба в 1977 году. Как выяснилось в ходе масштабного расследования, которое было затеяно Японией, американская компания по производству военных самолетов «Локхид» давала взятки высокопоставленным чиновникам во многих странах мира за то, чтобы этими странами были закуплены небезопасные самолеты «Старфайтер F104», от закупки которых отказались ВВС США. В результате самолеты были приобретены ФРГ, Италией, Канадой, Голландией, Бельгией, Японией, Данией, Грецией, Испанией, Норвегией, Турцией, Пакистаном и др. Истребитель постоянно падал, летчики гибли десятками (в Канаде из 238 приобретенных самолетов разбились 112). Судебное разбирательство международного масштаба по данному делу длилось 19 лет, а сама ситуация послужила толчком к принятию в США в 1977 году Закона «О коррупции за рубежом», согласно которому американские служащие несли суровое наказание за дачу взяток служащим других государств.

Принимая указанный закон, США выражали надежду, что их примеру последуют и другие страны, но только в 1999 году 35 государств подписали и ратифицировали Конвенцию ОЭСР против взяточничества, запрещающая подкуп при совершении зарубежных сделок. Знаменательно, что ратификация Конвенции некоторыми странами необоснованно затягивалась, а информация о ней после ее вступления в законную силу распространялась крайне медленно: по итогам опроса менеджеров стран «третьего мира», активно работающих с зарубежными партнерами, всего 7%

респондентов были хорошо осведомлены о содержании Конвенции, в то время как 42% даже не знали о ее наличии.

Вышеизложенное косвенно подтверждается разразившимися в декабре 2007 года в России коррупционными скандалами. В Томске взяли под стражу мэра, который по версии следствия злоупотреблял служебным положением и вымогал взятки. В Москве возбуждено уголовное дело в отношении руководителей Пенсионного фонда, которые злоупотребляли должностными полномочиями при закупке оргтехники), а главное — прозвучавшими комментариями по их факту из уст российских государственных чиновников. А именно, А. Чекалин, первый заместитель министра внутренних дел РФ, в телевизионном интервью сказал буквально следующее: «Коррупции способствует отсутствие экспертизы законопроектов на коррупциозность или коррупционность» (18). В нашем понимании из этой фразы вытекает буквально то, что при строгом соблюдении законов и принципа разделения властей при их принятии и реализации есть большая вероятность, что следить за их соблюдением и принимать их будут коррумпированные чиновники, что изначально подрывает идею правового государства при кажущемся соблюдении его принципов, здесь раскрытых под номерами 1 — 4.

Безусловно, учитывая годами формировавшуюся российскую специфику в части коррупции, тем не менее наша страна делает активные шаги в этом направлении. По словам председателя комиссии по противодействию коррупции, первого заместителя председателя комитета Госдумы по безопасности Михаила Гришанкова, «Во-первых, налицо наличие политической воли. ...Озвученный 10 мая 2006 года в Послании Президента Российской Федерации В.В. Путина Федеральному собранию призыв к устранению коррупции как одного из самых серьезных препятствий на пути развития России в сочетании с тезисом о том, что основой деятельности и чиновников, и представителей бизнеса должна быть социальная ответственность, а также его недавнее заявление на эту тему на экономическом форуме в Санкт-Петербурге, не оставляют сомнений в том, что эта проблематика выходит на первый план в числе национальных приоритетов. Во-вторых, у России скоро появится эффективный набор инструментов в сфере противодействия коррупции: недавно мы ратифицировали Конвенцию ООН против коррупции, в ближайшем будущем ожидается внесение на ратификацию в Государственную думу Конвенции Совета Европы об уголовной ответственности за коррупцию. В этих и других международно-правовых документах прописаны механизмы противодействия коррупции, многие из которых позитивно зарекомендовали себя в других странах. В-третьих, началась работа над имплементацией в российское законодательство положений, предусмотренных подписанными Россией международными конвенциями, что предполагает внесение в российское законодательство норм, отвечающих общепринятым международным стандартам» (19).

Изложенное можно резюмировать таким образом: для претворения принципа борьбы с коррупцией в жизнь помимо обозначенных мер, которые могут быть рассмотрены как законодательные действия государства, необходимо так же проведение долгосрочных институциональных реформ по упорядочению (возможно и сокращению) госаппарата; созданию уполномоченных государственных и негосударственных независимых структур по расследованию дел об обвинении в коррупции; создание экспертной

комиссии по антикоррупционной проверке законодательства (в том числе — законопроектов); введение системы этических стандартов для государственных служащих и повышение их общего культурного уровня; воспитание у граждан воли и решимости к борьбе с коррупцией. И вне всякого сомнения тот факт, что для каждой отдельно взятой страны и в международном масштабе проблема коррупции может быть разрешена только в сотрудничестве и только с опорой на международные организации, такие как ООН, Европейский союз и т.п.

Возможно и внедрение ряда других мер, успешно применяемых в странах с низким уровнем государственной коррумпированности, использование их опыта (например в США добровольный осведомитель получает до 30% от стоимости выявленного по его доносу материального ущерба и защищен специальной государственной программой от каких бы то ни было посягательств со стороны лиц, о которых он предоставил информацию).

В завершение краткий итог. Изложенное наглядно показывает, что гражданское общество никак не сводится к какой-либо части общества, а есть особое состояние общества на основе в достаточной мере партнерских отношений государства, его структурных формирований с негосударственными общественными формированиями, целью чего является благо всего населения. Особость взаимодействия «государство — общественные организации — население (народ)» в том, что само государство ни на «правовое государство», ни на создание гражданского общества не пойдет, хотя бы в силу актуальности фактора элитарности и политичности власти. Но и общественные организации решить эту задачу цивилизованным путем самостоятельно просто не в состоянии. По отдельности ни даже само «правовое государство», ни негосударственные организации (даже при просто пассивном поведении властей) не способны воплотить верховенство права, превратить идею «правового государства» в социальную реальность, а следовательно, трансформировать общество в гражданское общество. Единственно возможный путь: правовое давление негосударственных общественных организаций на государственные структуры, на власть с целью установления взаимопонимания и партнерских отношений в деле создания гражданского общества.

До начала XXI века из участия в создании гражданского общества государство самоустранялось, да и сейчас не ускоряется, хотя и не сторонится. Только осознав свою ответственность, государство, негосударственные организации и население в своем большинстве могут обеспечить движение и путь к гражданскому обществу в России.

#### Библиографический список

1. Бернацкий В.О., Фисенко И.Ф. Об одной полемике в «Русском журнале». — Омский научный вестник. 2006. — № 2 (35). — С.22-24.
2. Котляревский С.А. Власть и право. Проблема правового государства. — М., 1915 г. — С. 4 — 5.
3. Токвиль. А. Демократия в Америке. — М., 1992. — С. 188.
4. Кистяковский Б.А. Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. — 1990. — № 6. — С.144.
5. Кистяковский Б.А. Сущность государственной власти. — Ярославль, 1913. — С. 474.
6. Там же. С. 477.
7. Устрялов Н.В. Понятие государства. — М., 2000 г. — С.10

8. Гессен В.М. Теория правового государства. — СПб., 1913. — С. 283.
9. Гессен В.М. Теория конституционного государства. — М., 1914. — С. 255.
10. Гессен В.М. Теория правового государства. — СПб., 1913. — С. 58
11. Цион И.Ф. Как установить в России правовой государственный строй? Лейпциг, 1905. — Энциклопедический словарь. — СПб., 1893. — С. 18.
12. Денильханов А.Х. П.И.Новгородцев о правовом государстве и демократии // Социально-политические вопросы. — 1996. — № 4. — С. 201
13. Правовое государство в России: Замысел и реальность: круглый стол юристов. — М., 1995. — С. 31.
14. Конституция РФ. — М.: Юридическая литература, 1993. — С. 7
15. Исаев И.А., Золотухина М.Н. История политических и правовых учений России. — М.: Юрист, 1995. — С. 209.

16. Конституция РФ. — М.: Юридическая литература, 1993. — С. 7, ст. 10.
17. Аринин А.Н. Права и свободы человека и эффективное развитие России. — Общественные науки и современность. — 2002. — № 1. — С. 68.
18. События. — НТВ. — 10.12.2006. — 23:02.
19. Гришанков М. Материалы пресс-конференции в Доме журналистов от 05.07.2006.

**БЕРНАЦКИЙ Владислав Осипович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социальных коммуникаций.  
**ФИСЕНКО Ирина Федоровна**, аспирантка кафедры философии и социальных коммуникаций.

Дата поступления статьи в редакцию: 12.09.2008 г.  
 © Бернацкий В.О., Фисенко И.Ф.

УДК 1+37

**В. Г. СТАРНИКОВА**

Сибирская государственная  
 автомобильно-дорожная академия

## ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ ЗА РУБЕЖОМ: ОПЫТ СТАНОВЛЕНИЯ

В статье рассматривается опыт становления философии образования как самостоятельной области знания за рубежом. Автор приводит классификацию получивших наибольшее распространение в западной философии образования направлений и делает вывод о возможности использования их позитивного опыта для разработки критериев оценки выбора приоритетных образовательных моделей в нашей стране.

Традиция философского подхода к исследованию феномена образования достаточно солидна. Разработка образовательной проблематики начинается в античности и проходит через всю историю философской мысли. Идеи софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, Демокрита положили начало исследованиям природы и сущности образования человека. И у римских риториков, и у средневековых теологов философские учения тесно переплетаются с педагогическими теорией и практикой. Целый период в истории философской мысли даже называл себя Просвещением.

Немецкая классическая философия в лице И. Канта, Ф. Шлейермахера, Г.-В. Гегеля, И. Гербарта, В. Гумбольдта выдвинула и обосновала идею гуманистического образования личности и ее самосознания, предложила пути реформирования системы и школьного и университетского образования.

Крупнейшие философы XX века, размышляя о проблемах образования, выдвигали проекты новых образовательных институтов. Наследие таких классиков философии, как В. Дильтей, Д. Дьюи, М. Бубер, К. Ясперс, А.Н. Уайтхед, составляют золотой фонд философии образования [1, 3].

Исследование проблемы образования имеет дли-

тельную философскую традицию. Однако долгое время философия образования составляла компонент системного мышления «великих философов» и развешивалась в качестве проекции философами собственных философских концепций на педагогические теории и системы.

Хотя проблемы образования всегда занимали важное место в философских концепциях, но выделение философии образования в качестве особого исследовательского направления происходит в начале 40-х гг. XX в. в Колумбийском университете (США), где создается общество, с целью исследования философских проблем образования. Именно в США в конце 50-х гг. философия образования обособляется от общей философии и институализируется как академическая наука и учебная дисциплина. Создаются ассоциации и объединения философов, специализирующихся в области образования, и педагогов, проявляющих интерес к философии. Разрабатываются учебные курсы по философии образования для колледжей и университетов, осуществляется подготовка кадров по этой специальности. Философия образования занимает важное место в преподавании философии во всех западноевропейских странах.

Философия образования в настоящее время не только конструировалась на Западе как специальная отрасль философских знаний, но в ней определились различные направления, связанные в основном с определенной «моделью» образования, которая, в свою очередь, исходит из применения к процессу образования идей той или иной философской школы.

По ряду вопросов между представителями различных направлений идет острая полемика, а степень влияния того или иного направления во многом зависит от того, в какой мере ему удалось выявить слабые стороны своих оппонентов, доказать несостоятельность их основных посылок, представив свою позицию как отвечающую именно той цели, которой призвана служить философия образования.

Классификацию существующих в западной философии образования направлений можно проводить, исходя из основополагающих принципов философской школы или течения, разделяемых представителями той или иной концепции образования.

Так, американские авторы В. Самюэльсон, Ф. Марковиц условно выделяют четыре «чистые» философские теории, наиболее сильно повлиявшие, по их мнению, на формирование и развитие современных концепций образования. Каждая из этих теорий принципиально отличается своим отношением к таким мировоззренческим понятиям, как истина, ценность, свобода, любовь, культура, власть и прогресс. Эти концепции исследователи обозначают как идеализм, реализм (материализм), прагматизм и экзистенциализм [2]. Подобную классификацию направлений в западной философии образования воспроизводит в своей монографии «Философия и практика университетского образования» Н.С. Ладыжец [3].

Но эту классификацию, по мнению автора необходимо проводить исходя из основных принципов и установок, выражаемых тем или иным направлением, на основании того, как его сторонники определяют сущность личности, ее потребности, ценности, которые призвана формировать система образования, т.е. с применением социально-философского подхода. Кроме того, необходимо учитывать методологическую базу той философской школы, с которой они связаны, а также цели и средства образования, методы и способы воспитания, которые ими реально используются в процессе обучения.

В рамках такого подхода к классификации философских концепций образования в современной западной философии образования можно выделить следующие направления: эмпирико-аналитическое (Р. Лохнер, В. Брецинка, И. Шефлер, Р.С. Питерс, П.Х. Херст); педагогическая антропология (О.Ф. Больнов, Г. Рот, М.И. Лангевелд, И. Дерболав, К. Динельт); гуманитарная педагогика (Г. Ноль, Т. Литт, В. Флитнер, Э. Венигер); критическая педагогика (Р. Рорти, И. Иллич, П. Фрейре, М.К. Кинглоу); диалогическая философия образования (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси); постмодернистская философия образования (Р. Юшер, Р. Эдвардс, В. Фишер, Д. Ленцен, К. Вюнше); альтернативная педагогика (Р. Штайнер, М. Монтессори).

Так, эмпирико-аналитическое направление, продолжая позиции позитивизма, обращается, прежде всего, к таким вопросам, как структура педагогического знания, статус педагогической теории, взаимоотношение ценностных суждений и высказываний о фактах, дескриптивной и нормативной педагогики.

Основоположники аналитической философии образования И. Шефлер (Англия) и Р.С. Питерс (США) усматривали цель философии образования

в выявлении различных форм образовательного знания и его интеграции с помощью метода концептуального анализа языка, употребляемого в практике образования.

В своей работе «Язык образования» (1960) И. Шефлер рассматривает аналитическую философию образования как «философское исследование» — применение философских методов к фундаментальным образовательным идеям [4, 156].

Особенно в эмпирико-аналитическом направлении выделяется школа, ориентирующаяся на критический рационализм. Представитель критико-рационалистического направления в аналитической философии образования — В. Брецинка, Р. Лохнер, ориентируются на К. Поппера и разрабатывают эмпирико-аналитический подход к образованию. В этой традиции философия образования отождествляется с метатеорией или критико-рационалистическим анализом роста педагогического знания от постановки до выдвижения теорий.

В 70-80-е гг. представители этого направления, вступив в полемику с представителями гуманитарных школ философии образования, заимствовали некоторые идеи «педагогической антропологии», чем несомненно обогатили свои учения. Современная эмпирико-аналитическая философия образования, ее важные школы обнаруживают существенные симптомы антропологического поворота.

Так, один из классиков аналитической философии образования Ричард Питерс высказывает важные соображения относительно образования как достояния личности. В своей работе «Этика и образование» определяет образование как «преднамеренную передачу действительно ценного знания нравственно-приемлемыми способами» [5, 98].

Эмпирико-аналитическому направлению противостоит гуманитарная педагогика, продолжившая линию историцизма В. Дильтея. В ней подчеркивалась специфичность методов педагогики как науки о духе, гуманистическая направленность образования, которое понималось как система осмысленных действий и взаимодействий участников педагогического процесса.

Внутри гуманитарной философии образования выделяют несколько направлений: герменевтический историзм Германа Ноля, структурная герменевтика Эриха Венигера и экзистенциальная герменевтика Вильгельме Флитнера.

Автор статьи «Воспитание и образование в традиции гуманитарной педагогики» У. Герман отмечает, что «гуманитарная педагогика — наиболее значительная характеристика истории педагогической мысли и педагогики в Германии в XIX и XX веках» [4, 213].

Новизна взглядов представителей гуманитарной философии образования была связана с разработкой экзистенциальной педагогики, гуманитарной психологии. Специфика анализа состояла в использовании герменевтического подхода к определению понятия образования на основе включения в его смысл представлений о взаимодействии личностей, многообразия интерпретации педагогических практик. Эти взгляды были связаны с результатами философского анализа современной ситуации, с осмыслением тенденций развития образования и формулированием принципов его развития.

Третье направление, называемое педагогической антропологией, возникло в 60-е — начале 70-х годов в Европе и наиболее конструктивно представлено германской философской традицией (Г. Рот, О. Больнов, И. Дерболав, К. Динельт, М. Лангевелд). Педагоги-



ческая антропология — это направление в философии образования и теоретической педагогики, которое складывается как интерактивный результат межсистемного диалога различных гуманитарно-педагогических концепций, акцентирующих те или иные аспекты духовного уровня человека, не вникая в его биологическое и социальные основания и в данные эмпирико-аналитических наук [1, 25].

Образование как социальная сфера общества рассматривается через призму субъекта, с его автономией, из которой вытекает и относительная автономия образовательной системы.

Многообразие теорий и исследовательских программ позволяет выделить множество подходов в педагогической антропологии, среди которых наиболее интересным кажутся следующие: интегральный подход, понимающий человека как *Homo educandus* (Г. Рот); феноменологический, рассматривающий человека как *Homo distinctus* (М.Я. Лангевельд, В. Лох), философско-антропологический, трактующий педагогическую антропологию как метод изучения, пронизывающий всю педагогику (К. Динельт). Особое место среди философско-антропологических концепций этого направления занимает концепция немецкого философа О.Ф. Больнова, который обосновывает антропологический способ рассмотрения для педагогики. В концепции, разработанной О. Больновым, можно обнаружить следы влияния герменевтики, «философии духа» В. Дильтея, экзистенциализма, идеи которых были им критически переосмыслены.

В качестве исходных методологических принципов своего учения он выделяет принципы «антропологической редукции», «органопа», «антропологической интерпретации» и «открытого вопроса» [6, 157].

На основе данных принципов О. Больнов определяет сущность человека как духовно-коммуникативную. Поэтому для него очевидным является факт взаимодействия между феноменами образования и способом жизни человека, или человеческой экзистенцией.

В диалогической философии образования (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси) акцент делается на ситуации встречи учителя и учеников, на диалогической и коммуникативной природе образования.

Основоположником диалогической философии образования считается европейский философ Мартин Бубер. Центральным в его философии является понятие диалога между Я и Ты, который представляет собой взаимоотношения двух равноправных сторон: отношение Я и Ты — это всегда отношение взаимности.

По мнению Бубера, первичной категорией человеческой действительности является категория «между», понимаемая как сфера межличностного. «Между» — это «не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события» [7, 154].

Сфера живого, непосредственного, межличностного общения формируется в диалоге. Возможности диалога не ограничиваются, по Буберу, сферой отношений Я и Ты, а могут быть перенесены на различные сферы общественной жизни, в очередь на образование.

Представители «критической педагогики» И. Иллич и П. Фрейре выдвинули радикальную программу «дескуляризации общества», т.е. отказа от существующего в современном обществе института школы.

Школа, согласно И. Илличу, вредит образованию, т.к. лишь усиливает порабощение личности. Столь же

критическое мнение он высказывает и в оценке роли университетов для современного общества.

И. Иллич предлагает проект реорганизации образования, которое должно быть основано на профессиональном обучении в ходе межличностного общения мастера и ученика. Благодаря такой установке индивидуальная свобода реализуется в свободном творческом диалоге личностей и в свободном взаимодействии их со средой.

По мнению А.П. Огурцова и В.В. Платонова, «критическое направление философии образования — это «вариант антипедагогики, которая, не приемля современных институализации образования, сводит все общение с детьми к эмпатической совместной жизни и полностью исключает любые требования к педагогическому процессу и содержанию образования, любые нормы и регулятивы в постановке задач, их решении, в обучении и просвещении» [4, 16-17].

С «критическим» направлением в философии образования во многом полемизирует постмодернистская философия образования, наиболее яркими представителями которой являются В. Фишер, Д. Ленцен, К. Вюнше в Германии и Р. Юшер, Р. Эдвардс в Англии. Они выступают за плюрализм педагогических теории и практик, их «деконструкцию». Настаивая на необходимости учесть все возможные точки зрения, постмодернисты требуют расширения образовательного пространства, увеличения его насыщенности и многообразия. Авторы книги «Постмодернизм и воспитание» Р. Юшер и Р. Эдванс пропагандируют «опытное обучение», в центре которого культивирование желаний и отказ от традиционных форм обучения как путь объединения постмодернизма с образовательной теорией и практикой.

Педагогика постмодерна, по мнению С.А. Ушакина, скептически в отношении любых «общепринятых» устоев, эталонов и нормативов. Это связано с политикой маргинализации, т.е. постепенного и целенаправленного вытеснения на периферию социального пространства всего не отвечающего установленным стандартам [8, 123].

Представители постмодернистской философии образования выступают за децентрализацию авторитета учителей и воспитателей, разрушение форм контроля за деятельностью учителя в школе и ученика в классе.

Позитивным моментом этого направления представляется стремление видеть культурное многообразие и уважительно к нему относиться.

Направление альтернативной педагогики включает концепции образования, далёкие от традиций философии образования, например, антропософия Р. Штайнера, ставшая истоком программ Вальдорфской педагогики.

В программной работе Р. Штайнера «Курс народной педагогики» изложены базовые принципы его методики:

- принцип равенства и свободы, способствующий развитию творческого потенциала и индивидуальности учеников;
- принцип отказа от разделения, по какому бы то ни было признаку — классовому, национальному, социальному или религиозному;
- принцип свободы и отказа от принуждения с целью развития талантов ребенка.

Он предложил подход, при котором познавательные возможности, способности к искусству и нравственные основы стараются развивать совместно, в единой целостности [9, 36-38].

Примером распространения альтернативных педа-

гогических концепций может служить пользующаяся сейчас большим авторитетом и у нас в России, образовательная система Марии Монтессори, в англоязычных странах одно из направлений в альтернативном образовании представлено школами квакеров. Само наличие в обществе альтернативных образовательных систем оказывает заметное влияние на традиционную школу, следовательно, должно быть осмыслено на философском уровне.

Сравнительная экспликация программ различных направлений зарубежной философии образования обнаруживает, что их представители видят своей целью решение сходных проблем: философско-методологический анализ взаимосвязи философского и педагогического мышления, разработка общих онтологических категорий для описания образовательной действительности, проблема субъектов образовательной системы, социально-философские проблемы образования в рамках анализа современного постиндустриального общества. Между тем следовало бы учитывать многообразие тех аспектов, которые делаются предметом особого внимания в той или иной концепции философии образования.

Задача исследователей в области философии образования в нашей стране состоит в том, чтобы непредвзято переосмыслить богатейший опыт многочисленных западных направлений и школ, и, не перенося этот опыт механически на нашу почву использовать его в собственной позитивной работе.

Современное положение образования в нашей стране обуславливается не только внутренними факторами, но и необходимостью отреагировать на общемировые тенденции в сфере образования, связанные с ориентацией системы образования на потребности информационного общества. Западная философия образования усматривает свою задачу в выявлении смысла образования, в формировании нового образа человека, адекватного его существованию. Главное отличие многих западных направлений в ориентации на системность философии образования, разработку довольно определённых исследовательских программ. Ряд положений педагогической

антропологии, гуманитарной педагогики, диалогической и экзистенциально-герменевтической философии образования могут быть использованы при разработке критериев оценки выбора приоритетных образовательных моделей. В этой связи представляется интересным опыт становления философии образования за рубежом.

#### Библиографический список

1. Философия образования: состояние, проблемы и перспективы (материалы заочного «круглого стола») // Вопросы философии. — 1995. — № 11. — С. 3-34.
2. Samuelson W. G. An introduction to philosophy in education / W. G. Samuelson, F.A. Markowitz. — New York: Philos. Libr., 1988. — 190 p.
3. Ладыжец Н. С. Философия и практика университетского образования / Н. С. Ладыжец. — Ижевск : Изд-во Удмуртского ун-та, 1995. — 256 с.
4. Огурцов А. П. Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. — СПб. : РХГИ, 2004. — 520 с.
5. Гусинский Э. Н. Введение в философию образования / Э. Н. Гусинский, Ю. И. Турчанинова. — М. : Логос, 2000. — 224 с.
6. Новикова Г. А. Антропологическая интерпретация педагогики О. Ф. Больнова / Г. А. Новикова // Вопросы философии. — 2004. — № 5. — С. 155-162.
7. Бубер М. Я и Ты: пер. с нем. — М. : Высш. шк., 1993. — Из содерж.: Проблема человека. — С. 154-168.
8. Ушакин С. А. "Мультикультурализм" по-русски, или Возможности педагогики постмодерна в России / С. А. Ушакин // Полис. — 1997. — № 4. — С. 117-124.
9. Крюкова Е. Дом, который построил Штайнер / Е. Крюкова // Обучение за рубежом. — 2000. — № 4. — С. 36-38.

**СТАРНИКОВА Виктория Геннадьевна**, старший преподаватель кафедры философии.

Дата поступления статьи в редакцию: 22.07.2008 г.

© Старникова В.Г.

## Книжная полка

**Философия [Текст] : учеб. для нефилос. специальностей вузов** / А. В. Аполлонов [и др.] ; под ред. А. Ф. Зотова [и др.] ; МГУ им. М. В. Ломоносова. — 5-е изд., перераб. и доп. — М. : Культура : Акад. Проект, 2008. — 686 с. : рис. — (Классический университетский учебник). — ISBN 978-5-8291-0949-3. — ISBN 978-5-902767-32-9.

Учебник подготовлен коллективом преподавателей МГУ. Структура учебника максимально приближена к курсу философии, читаемому в настоящее время в большинстве вузов. В учебнике представлены история философии, изложение философии в логическом плане — как системы идей, а также рассмотрены отдельные сферы философского знания, демонстрирующие, как философская методология может быть практически применена при исследовании специфических областей действительности.

Авторы стремились сохранить полемический характер изложения, раскрывая перед читателем многообразие подходов, представленных в различных философских школах и направлениях.

Для студентов вузов.

## МНОГООБРАЗИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ

**На основании анализа феномена рациональности (рационализма) установлены его типологические разновидности, многообразие сфер проявления, видоизменение рациональных моделей поведения и деятельности, взаимодействие рационального и социального планов осуществления. В статье рассматриваются социокультурные, гуманитарно-этические аспекты целерациональных ориентаций, противоречивый характер инструментально-прагматических поступков. Автор анализирует особенности рационального мышления применительно к практике современных деловых организаций.**

Исторически рациональность включает не только истоки, но и утраты. В традиционном смысле речь идет об истинных целеустремлениях, целеполагании, избираемых мерах (шагах). Разумеется, узкорассудочное понимание следует ориентировать на социально-гуманистические ценности. Как подчеркивает А.А. Новиков, рациональность — как действительно разумное человеческое развитие — не только продуманный, рассчитано сбалансированный, но, прежде всего, нравственный путь, когда долг, альтруизм, милосердие, строго говоря, нерациональные факторы, не вытесняются и знание не подавляет совести. Получается, что ряд существенных черт рационального мышления является нерациональным по своей природе. Правда, автор поясняет: рафинирование рациональности есть противоестественное выхолащивание духовного мира человека, то есть все, что антигуманно, то и неразумно [1, с.49].

Вместе с тем трактовки рациональности требуют привнесения определенного позитивистского начала. Современная практика управления бизнесом не согласуется с первичными структурами нравственности, но ее нельзя упрекнуть в отсутствии понимания, привития фиксированных навыков как условий вполне «разумного» существования и функционирования (неформальные, внерациональные средства оказываются явной помехой). Конечно, узость мышления ущербна, но способна заключать не только практическую значимость, но и конкретное значение.

Нередко рассуждения о широте разумного поведения, его человеческой многоликости расходятся между собой. Известно, что разум и чувства далеко не тождественны друг другу. Так, операциональность действий «узкого специалиста» спасает жизни людей, в то время как «сестры милосердия» сопровождают их на границе «мира иного». Сегодня экономическое развитие насыщает жизнь реальными услугами, наоборот, скупая аскеза малопривлекательна даже в сравнении с житейской рассудочностью (она способна обеспечивать элементарную жизнедеятельность). Но безыдейные, беспредметные вещи художественного плана представляют именно интерес в силу своей приземленности. Так, И. Витаньи развивает тезис о двойной эстетической ценности — исполнение музыкальных произведений в повседневной жизни не уступает профессиональному в силу общечеловеческой привлекательности [2, с.145].

Социальный план современной рациональности выявляется в том случае, когда противопоставляются

самоценная сторона действительности и противодействующие ее развитию формальные средства. Но реальные качества должны быть «оплодотворены» разумом и ему следует быть позитивным в понимании насущных человеческих проблем. Например, исторические «благие намерения» как опережение фактического времени событий не всегда являются рациональными. Вместе с тем следование философским «идеям» доказывает их универсальный разумный характер.

Это значит, что эмотивные устремления и одновременно узкий практицизм свойственны человеку, но они не должны составлять существо его исканий, основу предметной деятельности. Рацио — помощник в делах и поступках, которых представляют для окружающих осмысленные начала, то есть «разумение» подсказывает людям, как себя подобающим образом вести. По этой причине рационализация и узко-житейский расчет неантагонистичны, но они могут в значительной степени между собой не совпадать. Здравомыслие полагает, что не все полезное является совершенным. Например, успехи в бизнесе не могут приравниваться к достижениям в физических науках, статус и заслуги публичных политиков неидентичны высоким проявлениям человеческого духа и героизма.

Это значит, что частичная предопределенность человеческой реальности не совпадает с ее детерминистским истолкованием. Отсюда — фактический момент самонахождения и самоопределения людей, который не исчерпывается внешними формами в качестве предпосылок поведения и деятельности [3, с.36]. Так, негативные проявления технической цивилизации, по мнению Н.А. Бердяева, есть «тенденция превратить человека в машину. Процесс этот очень болезненный». Усиливающаяся специализация, объединяющая и одновременно разрушающая целостность человеческой личности, приводит к тому, что ее независимость и внешняя свобода в условиях технологической и индустриальной эпохи оборачиваются «дегуманизацией человека». Буквально «фонтирующая» рациональность находит воплощение в западной науке, технике, связанных с системой свободной рыночной экономики [4, с.75,77].

Подобные утверждения относятся к специализированным видам профессиональной деятельности, которая должна быть «выше» навыков и умений, составлять основу самосовершенствования личности. «Узкая специализация» — сама по себе рациональна,

но должна быть связана с внутренней мотивацией, а не внешним принуждением. Не случайно в советский период поощрялась «рационализаторская деятельность» — в условиях постоянных каждодневных операций работник обдуманно, «без спешки» размышлял о возможностях модернизации оборудования и модификации производственных действий, помимо «инженерно-технологических решений прилагал свое «разумие» (что должно было обогащать технологическую размеренность и сообщать внутреннее удовлетворение).

Как отмечает швейцарский философ К. Майнбергер, развитие «разума» имеет не только свою историю, но, в свою очередь, создает историю разума. Дух, идеи (проще — рациональность как основа познания) управляли формированием явлений в качестве основы самоосуществления человека посредством деятельности. По этой причине можно говорить о «сбытиях разума» в основных формах рациональности: язык, закон, проект, начало. Отсюда — поучительные противоречия, противостояние противоположностей, «несоединимость» вещей, в конечном счете, обнаружение структуры разума во множестве типов рациональности. Возможность их выбора порождает разум и неразумие, рациональность и иррациональность, логические аргументации и средства оспаривания, критические коллизии и самонадеянность позиций [5, с. 57, 58].

Это создает реальные условия совершенствования человеческой личности, способность соотнесения с предметами опыта и творчества, наконец, собственно, изобретательность. Так, существующие ограничения в объяснении явлений имеют глубоко разумный характер, направленность на познающего субъекта (не случайно Р. Арон определял разум как «изгнание невежества»). Но исторически не всегда ясно, какой тип рациональности является необходимым. Здесь и риторическая рациональность, и развернутое убеждение, и глубокая рефлексия, и последовательная дозировка мнений. В частности, разумная деятельность есть «игра» единым разумом и возможностями его проявления в качестве рациональности. Как следствие, имеет место неоднозначность, амбивалентность решений и выводов (разум как разум, отмечает Г.К. Майнбергер, существует в самонаправленности игры в деталях). Необходимы достаточные практические основания и достоверность для познающего субъекта, из которых возникает определенное множество рациональностей. В признании многообразия мира «разум отдаёт некоторую долю разумности»: это и есть рациональность [5, с. 62, 63].

Неоспоримо, что в общей трактовке поведения следует исходить из «матрицы» человеческого понимания, когда к философскому анализу подключается социология, культурология, социальная психология (ряд других отраслей научного знания о человеке и обществе). В конкретном смысле речь идет о приобретении способностей и навыков, благодаря которым люди способны обретать и изменять понимание окружающих вещей [6, с. 89]. «Средствами обитания» понятий являющейся духовная жизнь и деятельность индивидов, социальность интеллектуальных процессов. Рационализирующее начало усиливается по мере нарастания стимулирующих факторов действий и в этом случае появляется «веер» объяснительных схем, но в предельном случае абстрактные представления («абсолюты») подвергаются резкому осуждению. «Разум включает в себя такие абстрактные чудовища, как Обязанность, Долг, Мораль, Истина... — отмечает П. Фейерабенд [7, с. 322]. Речь идет об их сдержива-

ющем характере и консервативном налете. В относительной противоположности этому представлению находится понимание рациональности К. Поппером: для него «открытое общество» — система принятия личных решений, и напротив, «закрытое общество» охвачено рационализацией — ответственностью, социальными запретами, давлением авторитетов [8, с. 218]. Необходимы, по меньшей мере, «гибкие рациональности», которые имеют конкретный вариативный характер и связаны с многочисленными человеческими замыслами. Но в этом случае они приобретают «оппортунистический» характер как соглашательское поведение, или ограниченная рациональность, и в результате за границы анализа выносятся важные социально-философские проблемы.

Творческая деятельность согласуется с социокультурным идеалом, но не в его ассоциативной связи с универсальным Ratio, а с возможностями свободной и открытой практической деятельности. Это значит, что действия людей в рациональном духе должны подкрепляться успешностью и в случае ее отсутствия следует говорить о «непригодности» усилий и начинаний. Прежде всего подобная позиция сочетается с прагматической ориентацией. Так, «экспериментализм» в понимании Д. Дьюи ставит под сомнение процедуру обоснования истинности утверждений и подчеркивает их возможную ошибочность, «погрешимость» (всякое знание открыто для потенциальной практики). Вместе с тем для прагматиков — в их обновленных позициях — люди не являются «пассивными игрушками» в руках неподвластных сил. Так, дихотомия факт/ценность, факт/конвенция не столь состоятельны, как прежде [9, с. 109].

Х. Патнем, как критик версии прагматической традиции Р. Рорти, отмечает следующие моменты: значение имеет не само обоснование, а признание его большинством данной культурной группы. Нормы и стандарты, обоснованность и достоверность — исторические продукты, которые отражают конкретные ценности и интересы. В этом случае представление об интеллектуальном оптимуме является частью заключений о необходимом состоянии человека в целом, нормативации при всем выверенном характере допускают реформирование и бывают «лучше и хуже». Х. Патнем полагает возможным рациональное различие подобных регламентов и правил на основе «внутреннего или прагматического реализма». С современных позиций необходима критика комфортабельной самоуспокоенности, совмещение проблем повседневной жизни и интеллектуального контекста [10, с. 21]. В результате прагматизм оказывается способным поддерживать связь конкретных наук, социокультурного контекста и жизненного мира. На этой основе возможно углубление разделов социальной философии в аспекте понимания внутренней и внешней социальности, интересубъективности, собственно рациональных типов коммуникации. Сегодня идеология бизнеса (менеджмента) обнаруживает значительную самоуверенность, убеждение в том, что с приходом рыночных отношений мир становится предельно ясным и понятным. Подобные представления малооправданы и вредны, поскольку экономическое богатство не коррелировано с интеллектуальным развитием и включает ряд карикатурных изображений.

Интересную попытку разграничения рационального и иррационального начал предпринимать Н.С. Мудрагей. В первом случае следует говорить о логически обоснованном, теоретически осознанном, систематизированном знании предмета (гносеологический аспект), а также о предмете, явлении, действии, в

основании которых находится закон, порядок, целесообразность (онтологический аспект). Во втором — о превращении объекта познания в логически выраженный, всеобще представимый предмет, но когда правильнее говорить не об иррациональном, а о «еще не — рациональном» (французский философ А. Любак называет его также инфрациональным или недорациональным). Для иррационалиста окружающий мир именно иррационален, причем преимущественно не в гипотетических возможностях рации по «вскрытию» не совершенными средствами феноменального мира, но в абсолютном значении — это «иррациональное само по себе», то есть является непознаваемым никем и никогда [11, с.54;55;57].

В последнем аспекте разум как рациональное объяснение феноменального мира оказывается беспомощным и бесполезным для понимания вещей «самих по себе». В этом отношении представляют непреходящий интерес идеи А. Шопенгауэра в работе «Свобода воли и нравственность». Философ относит высшую способность познания не к разуму, а организму. Тожественный разуму интеллект есть простая акциденция общества, регулятивная функция в отношениях между организмом и внешним миром [12, с.161]. В рассуждениях А. Шопенгауэра об иррациональном начале человека и бытия содержится указание причины разделения людей на рационалистов и нерационалистов, которое обусловлено особенностями духовно-психической конституции человеческой мысли. Так, философско-мировоззренческое осмысление мира основано на первичной интуиции философов и, естественно, включает сокровенную глубину. Человек другого плана ориентирован на строгие формы познания и по своим настроениям открывает строго закономерное и целесообразное с дополнительными моментами иррационального. Это объясняет, почему часть действующих индивидов реактивно откликается на критерии пользы, достижимого успеха (особенно в личных устремлениях), другие испытывают тревогу и опасения по отношению к малопредставимым последствиям (причем, они так и могут оставаться неясными).

Один человек «тверд», представляется волевым в достижении интересов, другой охвачен волевой бессознательной силой, которая включает душевную боль, ностальгические чувства (в этом случае жизнь представляется как таковая, в естественном «хотении», а не подсказанных версиях извне). А. Шопенгауэр подчеркивает, что «зрячая воля» никогда не сотворила бы сложный органически объемный мир (или в его объектности), в котором пессимистическое восприятие равноценно оптимистическому. Это значит, что рационалистический человек ориентирован сознанием и интеллектом, которые уходят вместе с завершением его существования. Напротив, воля к сущему как носитель иррационалистического начала сообщает ему «крылья», уводит в мир миражей, то есть оказывается неуничтожимой. К этому может быть добавлен даже мистицизм с его пониманием нестатичного мира, в котором есть место динамике и творчеству, ценностями, идеалам и духовному развитию [11, с.58,59]. Не случайно в период стагнации тоталитарного общества часть интеллигенции, причем думающей, активно уходила в мистические умонастроения отказа от нетерпеливого осмысления и преобразования «нового мира». Порядочные, внутренне интеллигентные люди, как правило, не способны на рациональное убеждение в отношении правоты и неправоты, их отличает внутренняя речь как внешне не сообщаемая.

Со своей стороны, становление первичных структур рационального мышления в античной философии

и науке показывает его соотносимость с научным знанием, системой дискурсивного размышления. При этом историческое развитие обнаруживает иррациональность фундаментальных научных заключений (Койре, С. Тулмин), не говоря же о мифологической «примеси» в первичных рациональных образованиях. Но в целом рациональные аспекты присущи научному способу осмысления мира, системе культуры, исторической рефлексии. Определенные типы рационального содержания концепций являются специфическими формами отражения бытия науки (крайним выражением подобного объяснения является позиция О. Конта о стадиях развития науки как ступеней ее рационализации) [13, с.38].

Это значит, что необходимы не только интеллектуальные воззрения, но и вдумчивое понимание того, что окружает человека, во что превращается мир, что происходит вокруг. Вместо этого мы сегодня встречаем скоропалительные приветствия любым реформам и планам, проектам, моделям (ученые обмениваются ресурсами, реализуются в проектах, находятся в форматах, располагаются на платформах). Даже иллюминизм, согласно А. Шопенгауэру, выше рациональных действий, поскольку это внутреннее просветление, и в современном смысле оно превосходит «огни-иллюминаций» прогресса, как вторичное знание на основе моделей, вне понимания вечных форм и идей. К универсальным представлениям, прообразам не применимы системы доказательств. Так, поэтическая истина «все прогрессы реакционны, если рушится человек» принципиально не требует доказательств и объяснений, в качестве кредо подлинного и гармоничного мира. В этом отношении иррациональное начало не стремится к соевей правоте в отношении рационального и не должно настаивать на своем «могуществе». Разуму же следует поступиться собой в форме самокритики, избегания чрезмерной цивилизационной рассудочности. В этом случае мы не будем иметь рецидивов «прогрессизма», «модерновости» и т.п.

Существует и другое понимание, во всяком случае, ракурс анализа. Историко-политические, экзистенциально-человеческие архетипы, по мнению А. Игнатова, «глубоко иррациональны». Так, революционеры с классической ясностью осуществляют предначертанные планы, полны веры в тоталитарные мифы насильственного разрушения и творения. «... речь идет о чем-то иррациональном, против которого разумные выводы бессильны ... иррациональный агрессивный напор сильнее, чем знание, он блокирует как нравственное чувство, так и мышление» [14, с. 33]. А. Игнатов связывает с метафизической верой в грядущее будущее полунадежды, но только не стоическую позицию созерцания и индивидуалистического понимания. Здесь имеет место иррациональное сочетание эмбриональной веры в потустороннее бессмертие, своего рода «отталкивание» окружающей реальности. Можно утверждать, что подобные состояния противоположны или, скорее, антиподны скептической позиции как «иррациональности-для-себя» в понимании А. Шопенгауэра.

Противоположный метафизике коммунизма смысл приобретает политическая демократия, которая предполагает формирование общественного мнения и воли граждан в ходе публичного, свободного, аргументированного обсуждения. В границах дискурсивной демократии идея равенства граждан, по мнению Ю.Хабермаса, означает, что в своей весомости нормы для всех должны получить «согласие всех». В этом случае появляется рационально обоснованный консенсус в его противоположности результатив-

ным манипуляциям или политически рациональным схемам и объяснениям. Даже в переговорах о справедливом распространении благ участников переговоров связывает игровой интерес и первоначально их «взаимоотношения подобны отношениям между игроками» (они не испытывают никакого интереса друг к другу и стремятся набрать «как можно больше очков») [15, с.126].

Ю. Хабермас подчеркивает, что «только те нормы действия значимы, с которыми все лица, кого они, возможно, затрагивают, могли согласиться, выступая в качестве участников рациональных дискурсов» [16, с.49]. Вместе с тем это предполагает равные голоса в обсуждениях, право каждого вносить конкретные предложения и предлагать собственные решения. Но заинтересованные лица должны уметь сосредоточиться на соображениях общего блага, универсальном понимании справедливости и т.д.

Так, для сторонников делиберативной демократии, то есть демократии обсуждения, ни одна из дискутирующих сторон не может предвидеть все многообразие точек зрения и необходимо рационализирующее влияние на первоначальное суждение участников. Именно «рацио» помогает учесть неограниченный поток аргументов, пересмотреть и вновь обдумать позиции, тем самым, отнестись к ним рефлексивно. Одновременно дискурсивная атмосфера делает возможным не просто рациональное, но порой и неожиданное, новаторское решение [16, с.49]. К этому присоединяются амбициозные притязания, эмоционально-личностные переживания, которые невозможно артикулировать. Возможный «иррациональный» момент появляется, когда участники стремятся непременно отстоять свою позицию или распространить появляющиеся преимущества на других.

В этом отношении делиберативная демократия соотносится с политической антропологией и собственным пониманием рациональности. Так, участие человека в политическом процессе означает достижение целей и реализацию интересов. Здесь можно говорить о целерациональном действии, как его трактует М. Вебер, когда индивид рационально избирает эффективные средства и стратегии для реализации поставленных целей. Вместе с тем реальная политическая практика показывает, что граждане ориентированы на социальные цели, но не готовы к разумному их выбору.

Можно утверждать, что в этом случае доминирует инструментальный разум, который способствует самоутверждению человека и влияет на его поведение. Прежде всего не действует фактор этизации и моралистических аргументов, поскольку речь идет о реальных жизненных предпочтениях. Как следствие, первоначально достигнутый рациональный консенсус «распадается», и homo politicus оказывается «невменяемым», особенно если речь идет о приверженности фактическим интересам. Лишь моральный дискурс исходящий из философско-этических воззрений как поиск норм и принципов способен на достижение взаимопонимания, целостного восприятия мира.

Анализ особенностей рационального мышления и понятия реальных явлений демонстрирует многозначность самой рациональности в ее видовой специфике, типологическом разделении, реализации в прикладной реальности. На этой основе представляется возможным обсуждения комплекса социально-гуманитарных и узкоспециальных проблем, как одна из центральных проблем, философского знания Racio демонстрирует свою основательность и вездесущность, исторический характер трактовок и одновременно универсальный

смысл, которые, как всегда, необходимы для понимания окружающего мира. Это подчеркивает новационный характер исследования рациональности, расширенный смысл применения целерациональных моделей поведения с точки зрения, его творческих и гуманизированных начал (в отношении процессов принятия решений, выработки стратегий управления и действий). Это сообщает практическую направленность данной публикации, которая представляет интерес для региональных органов исполнительной власти и деловых организаций.

#### Библиографический список

1. Новиков А.А. Рациональность в ее истоках и утратах // Вопросы философии. — 1995. — № 5.
2. Витань И. Общество, культура, социология. — М., 1984.
3. Рашковский Е. Б. Выступление на «круглом столе» по проблематике «Российская модернизация: проблемы и перспективы» // Вопросы философии. — 1993. — № 7.
4. См. комментарии трудов русского мыслителя: Вригт фон Г.Х. Философия техники Николая Бердяева // Вопросы философии. — 1995. — № 4.
5. Майнбергер Г.К. Единый разум и многообразие рациональностей // Вопросы философии. — 1997. — № 7.
6. Порус В.Н. Цена «гибкой рациональности». О философии науки ст. Тулмина // Вопросы философии. — 1999. — № 2.
7. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. — М., 1986.
8. Поппер К. Открытое общество и его враги. — М., 1992. — Т.1.
9. Бернштейн Р.Д. Возрождение прагматизма // Вопросы философии. — 2000. — № 5.
10. Putnam H. Realism with a Human Face, Cambridge, 1990
11. Мудрагей Н. С. Рациональное и иррациональное — философская проблема // Вопросы философии. — 1994. — № 9.
12. Шопенгауэр А. Свобода воли и понимание. — М., 1992.
13. Черняк В.С. Мифические истоки научной рациональности // Вопросы философии. — 1992. — № 9. Узкоспециальный подход составляет проблема внеучных знаний и исследовательских решений, когда только в определенные моменты совершается «скачок» к интеллекту. Рациональные объяснения появляются в моменты, когда потребность в смутно-умозрительных представлениях отпадает, как в ранее «поддерживающих лесах» (см. об этом: Т. Б. Романовская. Рациональное обоснование внеучного // Вопросы философии. — 1994. — № 9.- С. 36).
14. Игнатов А. Метафизические корни коммунизма // Вопросы философии. — 1994. — № 12. — С. 33. Автор приводит высказывания Ж.-П. Сартра о том, что необходимо применение смерти к контрреволюционерам в будущей социалистической Франции. Хабермас Ю. Вовлечение другого. СПб., 2001.
15. Бусова Н.А. Делиберативная модель демократии и политика интересов // Вопросы философии. — 2002. — № 5.
16. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность : московские лекции и интервью. — М., 1995.

**КРОЛЕВЕЦ Юрий Леонидович**, аспирант кафедры социально-гуманитарных дисциплин, начальник офиса Омского филиала ОАО «АК БАРС Банк».

Дата поступления статьи в редакцию: 12.09.2008 г.

© Крелевец Ю.А.

## ФЕНОМЕН «СВЕРХЧЕЛОВЕКА» В ФИЛОСОФИИ

**В статье рассматривается история формирования феномена «сверхчеловека» в философии. Проведён сопоставительный анализ различных точек зрения касающихся феномена «сверхчеловека». Выявлена структура способностей, которыми обладает модель «сверхчеловека».**

На протяжении всей своей истории человек стремился к совершенному телу и духу, стремился стать «сверхчеловеком». Поэтом не случайно, что именно религия становится одним из первых инициаторов создания «сверхчеловека».

Религия создала схему формирования «нового человека» — «сверхчеловека»: «страдание — смерть — воскрешение». Где страдание есть путь иррациональной трансформации приводящей человека к границе себя — смерти, которую он должен преодолеть, став победителем смерти — «сверхчеловеком» согласно христианской традиции. Здесь возникает вопрос, почему именно смерти? Потому что смерть является «необратимой границей», пересечение которой возможно лишь в одну сторону. Возможность возвращения в христианстве связана с Христом, уподобившись которому человек сможет вернуться, то есть только после того, как станет «сверхчеловеком» [1]. Причём необходимо заметить что «клиническую смерть» мы не относим к смерти как «необратимой границе».

В средние века, когда мировоззрение человека было всецело «подчинено» христианству человек должен был стремиться быть, подобным Богу (Христу). Бог же находится над телом и телесностью, а следовательно над человеком. После второго пришествия Христа человек сможет уподобиться ему и получит «новое тело». Конечной целью такого синтеза является образ «Бога-человека» содержащего иррационально-божественное и рационально-человеческое. Процесс уподобления Богу делает человека героем, главное же отличие Бога от героя в том, что герой смертен. Попытки обессмертить героя предпринимались множество раз в мифологии, но они неизменно приводили к смерти (Геракл, Ахиллес) [2].

Рассмотрим, как протекал процесс формирования «сверхчеловека» в философии. Проанализируем идею «сверхчеловека» в хронологическом порядке. По мнению Шри Ауробиндо каждый человек это «сверхчеловек», который силой духа может изменить тело. «Сверхчеловек» это «тот, кто смог подняться над этой материальной видимостью, разрушил меру человеческого разума и овладел собственной универсальной ... силой, божественной любовью, радостью и божественным знанием» [3, с. 11]. Чтобы стать «сверхчеловеком» необходимо выйти за пределы ума, войти в сферу супраментального (сверхмысленное) сознания. В результате на человека нисходит супраментальная сила трансформирующая человека и его жизнь. Тело же должно стать храмом, в который войдёт сверхсознание. Человек обретает бессмертное тело, становится подобным богу. Шри Ауробиндо

считает, что «сверхчеловек» это человек, который был трансформирован «вселенской Энергией» в гения способного овладеть сверхспособностями. «Гений является попыткой вселенской Энергии так убыстрить и интенсифицировать наши интеллектуальные силы, чтобы они были подготовлены к тем более влиятельным, непосредственным и мгновенным способностям, которые составляют игру сверхинтеллекта или божественного ума» [4, с. 4]. Шри Ауробиндо приходит к выводу, что одному человеку не совершить прорыв к «сверхчеловеку», в его философии для этого необходима ашрама, это стадии, которой необходимо пройти на пути к «сверхчеловеку». Шри Ауробиндо, как и Ф. Ницше, считает что человек есть лишь промежуточная стадия на пути к «сверхчеловеку»: «Эволюция не завершена; разум не есть последнее слово, мыслящее животное не есть высший идеал Природы. Также как человек произошел от животного, так и от человека произойдет сверхчеловек» [3, с. 13].

Итак, в философии Шри Ауробиндо можно выделить три элемента, свойственных «сверхчеловеку»: наличие «сверхспособностей», управление «сверхспособностями», изменение тела посредством духа. Причём все это направлено на совершенствование интеллектуальных способностей человека.

Сверхъестественное основание модели «сверхчеловека» проявляется в идее «богочеловека» Вл. Соловьева. Философ использует два термина «богочеловек» и «сверхчеловек». «Богочеловек» это тот, кто заслужил это право, став «богочеловеком» через откровение. Откровение можно рассматривать как особого рода знание, преображающее человека. «Сверхчеловек» же Вл. Соловьева — это то, что стал бессмертным и блаженным [5, с. 626 - 636]. Иисус является подобным примером, «первенцем», прошедшим по пути страдания, смерти и воскрешения. Вера в Иисуса даёт человеку надежду стать подобным ему. Бессмертие и божественность человека у Вл. Соловьева связано с бессмертием его души. Философ считает, что сочетание разумного начала запада в соединении с истиной хранящейся в православной церкви будет способствовать рождению духовного человека.

Вл. Соловьев выделяет два типа «сверхчеловека» — Христа и Антихриста. Деятельность Антихриста направлена на замещение места Христа, но из-за своей природы он не может встать на путь, ведущий к «сверхчеловеку» [5, с. 626 - 636]. Приставка «сверх» означает развитие способностей, которые заключены в человеке изначально, но чтобы обрести власть над ними необходимо поверить в Христа. Душа человека уже обладает бессмертием, тело же станет бессмерт-

ным лишь после второго пришествия Христа.

В итоге можно сказать что «сверхчеловек» Шри Ауробиндо в отличие от «богочеловека» Вл. Соловьева заключает божественное как в сознании, так и в теле. «Сверхчеловек» Шри Ауробиндо это новый, эволюционированный вид человека. Общим элементом в учении философов является то, что через божественность человек получает новые интеллектуальные возможности.

Отсюда можно вывести два аспекта, которыми обладает «сверхчеловек» — «бесконечность тела» и «бесконечность духа». Данные аспекты позволяют построить схему качественного изменения «сверхчеловека»: бесконечность — бессмертие — божественность — сверхспособности. В фэнтези остаётся последний элемент. Следовательно, фэнтези атеистично, то есть оно не сводимо к религиозной парадигме, так как божественное предел для совершенствования человека, человек не может быть Богом. Итак, «богочеловек» это божественность духа в человеке, а «человекобог» — божественность тела. Отсюда следует, что «сверхспособности» у них разные. К первому случаю можно отнести интеллектуальные способности, ко второму физические способности.

Интересна модель «сверхчеловека», представленная в философии Ф. Ницше. В своём труде «Так говорил Заратустра» философ рассматривает «сверхчеловека» как человека нового вида. «Сверхчеловек» Ф. Ницше это своеобразный противник Христа, отрицающий Бога, провозглашающий его смерть, претендующий на его место. Заратустра проповедует о земном, о настоящем, отрицая небесное, иллюзорное будущее. Место Бога должно быть занято и его займёт «сверхчеловек», который является, по сути, антихристом. «Сверхчеловек» Ф. Ницше это человек, который вырвался из не подлинного бытия и теперь изучает мир с чистого листа, переоценивая ценности старого мира. Ф. Ницше отвергает христианские ценности, меняя их на языческие: власть, силу, красоту [6, с. 5 — 237]. Это как раз те ценности, которые имеют наивысший почёт в современном обществе. Получается, что «сверхчеловек» снова совершает выбор между божественным и демоническим, но теперь он в отличие от «осевого времени» выбирает «демоническое».

«Сверхчеловек» Ф. Ницше сам определяет свой путь. Первый этап на этом пути заключается в желании человека измениться и в этом ему должна помочь воля, помогающая в преодолении трудностей. Философ устами Заратустры призывает человека стать «сверхчеловеком», пробудиться, найти силы занять активную позицию в жизни: «Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека» [6, с. 8]. Для того чтобы стать «сверхчеловеком» необходимо, чтобы воля приказала своей личности подняться на новую ступень развития: «Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли» [6, с. 8]! Человек лишь промежуточная стадия в своей цепи эволюции, процесс рождения ещё не закончен: «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью» [6, с. 9]. Путь «сверхчеловека» это постоянное преодоление себя. Необходимо преодолевать препятствия, приносить в жертву свои идеалы, принципы, всего себя целиком, что бы достичь цели: «Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою, а

приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека» [6, с. 10].

На втором этапе уже непосредственно решается вопрос: «Ищет ли «сверхчеловек» Ф. Ницше путь от «человекобога» («сверхчеловек — удовольствия») к «богочеловеку» («сверхчеловек — знания»)? Мы считаем, что ищет. Приставка «сверх» Ф. Ницше это больше духовная, нежели телесная бесконечность. Духовное включает в себя творческие, интеллектуальные способности человека. В фэнтези всегда прослеживается связь духовного и материального, но чаще духовная сила становится силой физической, тогда образ героя принимает образ «воина» если же происходит наоборот, то герой принимает образ «мага» как мудреца владеющего знаниями. Следовательно, путь к «сверхчеловеку» лежит через духовную бесконечность, основание которой познание. Познание это способ приобретения знания об окружающем мире, значит путь «сверхчеловека» это «путь знания». «Я люблю того, кто живет для познания и кто хочет познавать для того, чтобы когда-нибудь жил сверхчеловек» [6, с. 10]. Человек, который учится, уже идёт по пути «сверхчеловека», но не каждый «путь знания» ведёт к «сверхчеловеку».

Ф. Ницше считает, что человеку, чтобы стать «сверхчеловеком» необходимо, образ «сверхчеловека» сделать смыслом своего бытия [6, с. 14]. Если человек смог создать Бога, то сможет создать и «сверхчеловека». Каждый из людей может стать предком «сверхчеловека». Человек должен преодолеть в себе человека, чтобы стать «сверхчеловеком», он «есть мост, а не цепь» поэтому необходимо не уничтожать в себе человека, а способствовать, чтобы человек не останавливался в своём развитии [6, с. 142]. Итак, «сверхчеловек» Ф. Ницше — это не вождь и не воин, а гений.

«Сверхчеловек» Ф. Ницше не мог появиться, пока был Бог, так как он ограничивал пределы познания человека. Перед Богом все люди были равны, а смерть Бога принесла человеку свободу, равенство пропало. В связи с этим человек переосмыслил «феномен причины» — от понимания его как внешнего основания возникновения «причинности» к пониманию его как внутреннего преодоления границы. Перед человеком становится главный вопрос: «Как превзойти человека» [6, с. 206 — 207]? «Сверхчеловек» — это тот, кто, став свободным, сумел сам создать себя, овладеть своими «сверхспособностями».

Можно сказать, что основная идея «сверхчеловека» Ф. Ницше — это борьба с Богом за знание. Человек однажды уже попробовал с древа познания, за что и был наказан. Смерть же Бога освобождает человека от наказания. Человек, ставший свободным, освободился прежде всего от границ, установленных обществом и самим собой. Но в результате, получив свободу, человек одновременно потерял духовный символ совершенства и ринулся в физические удовольствия, стремясь там найти ему замену. Как это не парадоксально, но, «пробуя» удовольствия, человек совершенствует себя — посредством различных физических упражнений (фитнеса, йоги, бодибилдинга), косметики трансформируя физическое тело. «Духовное тело» также не осталось в стороне от этого процесса. Участвуя в различных интеллектуальных шоу, человек испытывает интеллектуальное удовольствие. Таким образом, удовольствия поощряет человека развиваться, двигаться вперёд.

Движение — это жизнь. Следовательно, несмотря на тавтологию, если человек «живёт жизнью», то «сверхчеловек» живёт «сверхжизнью». «Сверхжизнь» —



понятие, которое анализирует П. Тейяр де Шарден в своей философии. «Сверхжизнь» возникла, когда ткань универсума научилась мыслить. «Сверхжизнь» образует новую оболочку Земли — ноосферу. Философ пишет, ноосфера есть «гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается мириадами крупинок мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуальных мышлений группируется и усиливается в акте одного единодушного мышления» [7, с. 199]. В контексте данной мысли можно определить «сверхчеловека» как «жителя» новой оболочки Земли, который только в её рамках может стать «сверхчеловеком».

Философ считает, что путь к «сверхчеловеку» — это не путь одного, это путь многих. «Выход для мира, двери для будущего, вход в сверхчеловечество открываются не для нескольких привилегированных лиц, не для одного избранного народа! Они откроются лишь под напором всех вместе и в том направлении, в котором все вместе могут соединиться и завершить себя в духовном обновлении Земли» [7, с. 194]. Философ убирает «индивидуальное тело» человека, заменяя его на «общее тело» человечества, то есть «сверхчеловеком» можно стать лишь благодаря коллективному усилию. Образуется своеобразное «сверхсознание». «Сверхсознание» «сверхчеловека» и его «сверхжизнь» является итогом количественного соединения мыслящих душ, способствующих качественному переходу к «сверхразуму». «Сверхразум» — это более развитый ярус сознания, на который переходит «сверхчеловек». Получается, что «сверхчеловек» П. Тейяра де Шардена представляет собой чистый тип «сверхчеловека», который формируется благодаря коллективному усилию человечества.

Сравнивая «сверхчеловека» П. Тейяра де Шардена и Вл. Соловьева, можно отметить, что если у русского философа «сверхчеловек» уже находится в мире, то у французского ему ещё предстоит быть, это как бы следующая стадия развития. И в данном аспекте он близок к «сверхчеловеку» Ф. Ницше.

Что же касается «богочеловека» Вл. Соловьева, то его можно определить как промежуточное состояние на пути к Иисусу — «сверхчеловеку», то есть философ считает что стать «сверхчеловеком» можно лишь в лоне христианства. Ф. Ницше же отрицает возможность рождения человека из христианства. П. Тейяр де Шарден отводит Иисусу роль завершающего элемента эволюции, который препятствует личности ассимилироваться в энергии массового мышления ноосферы. Хотя Иисус, наоборот, способствует переходу человека к «сверхчеловеку», что он и демонстрирует, наделяя апостолов (после своего воскресения) «сверхспособностями» [1].

Подводя итог этому историко-философскому экскурсу, можно сказать, что «сверхчеловек» всё же превосходит любую религиозную модель (имеющую моральные границы), потому что он по своей природе превосходит всеобщий разум, в рамках которого формируются истины религии.

#### Библиографический список

1. Новый Завет // Библия — Минск : PICORP, 1996. — 1221 с.
2. Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Р. Грейвс. — Екатеринбург : У-Фактория, 2005. — 1008 с.
3. Ауробиндо Ш. Мысли и афоризмы. — С. 11. \ URL: \ www.koob.ru
4. Ауробиндо Ш. Синтез йоги. — С. 4. \ URL: \ www.koob.ru
5. Соловьёв Вл. Сочинения : в 2 т. / Вл. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 626 — 634.
6. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — М. : Мысль, 1990. — Т. 2 — С. 5 — 237.
7. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. — М., 1987. — С. 194, 199.

**ТОЛСТИКОВ Дмитрий Александрович**, аспирант кафедры философии.

Дата поступления статьи в редакцию: 27.05.2008 г.

© Толстиков Д.А.

## Книжная полка

**Замиралова, Т. А. Культура семейных отношений** [Текст] : конспект лекций для вузов по специальности «Социальная работа» для дистанц. формы обучения / Т. А. Замиралова, Л. А. Прядко ; ОмГТУ. — Омск, 2008. — 68 с. — Библиогр.: с. 61-67.

Пособие содержит конспекты лекций по всем разделам дисциплины «Культура семейных отношений», контрольные вопросы по каждой теме и библиографический список. Структура и содержание лекций соответствуют Гос. стандарту высшего профессионального образования специальности «Социальная работа».

Для студентов специальности «Социальная работа» дистанционной и заочной формы обучения.

По вопросам приобретения — (3812) 65-23-69.

E mail: libdirector@omgtu.ru

## РОЛЬ СОЦИАЛЬНЫХ ФОРМ В ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ БИЗНЕСА

**Для цивилизованного развития бизнеса в современной России необходимо его осмысление в русле социальной философии. В статье предложен новый подход к осмыслению бизнеса через категорию «социальная форма».**

В современном обществе наблюдается духовный кризис, сопровождаемый обострением всех социальных противоречий, деструктивными процессами в общественных и личностных нормативно-ценностных структурах, падением нравов, разномасштабными конфликтами.

Тенденции кризиса присущи и бизнесу. В настоящее время при существовании современного «кодекса чести» и следования ему многих бизнесменов, нельзя не видеть, что происходит большое число отступлений от этических норм в экономической сфере [1].

Как считает известный российский философ К.С. Пигров, для России наступило время духовного поиска. Вопросы, ответы на которые ранее, в условиях относительно стабильного состояния общества, были, казалось бы, определены, выглядят сейчас совершенно по-иному. И к ним требуется философский подход.

Философия отличается от конкретной науки плюралистичностью, т.е. в ней на равных правах существуют различные и противостоящие друг другу системы взглядов и имеется возможность выбора собственной мировоззренческой позиции [2].

Переосмысление роли бизнеса в обществе, на наш взгляд, необходимо в русле социальной философии.

Еще со времен античности, как известно, существует восемь «великих проблем» философии [3].

Философская проблема соотношения материального и идеального применительно к бизнесу позволит снять противоречие между материальными и духовными процессами в бизнесе.

Предположим, что бизнес как хозяйственная деятельность является социальной формой.

Воспользуемся социально-философским аппаратом для того, чтобы дать определение понятия социальных форм бизнеса, выделить данные формы и конкретизировать их роль в развитии бизнеса.

Категория «социальная форма» возникла исходя из трактовки понятия «форма». Согласно ей форма обозначает внутреннюю организацию содержания и связана с понятием структуры [4].

Интерес к данной категории был обусловлен социальной постановкой проблем в обществе, возникшей в связи с пробуждением политической активности масс в борьбе за свои права против интересов отдельных индивидов на рубеже XVIII-XIX вв.

Под социальными формами мы будем понимать схемы поведения индивидов [5].

В большинстве работ ученых [6], [7], [8] категория «социальная форма» рассматривалась в аспекте развития социума, но данная категория не изучена

применительно к бизнесу.

Для выделения социальных форм бизнеса определим понятие «социальная форма» исходя из методологии современной социальной философии.

Рассмотрим позиции следующих ученых: В.Е. Кемеров и Н.С. Розова.

Для объяснения эволюции общественного развития В.Е. Кемеровым была разработана концепция социальных форм. Кемеров считает, что в ходе общественного развития происходит изменение социальных форм. Автор, в частности, пишет: «На ранних стадиях общественной истории индивид принимает схемы деятельности как естественный закон своего бытия... Человек формируется и живет как индивидуальное воплощение родового ритуала, родового мифа, повторяя (и тем самым сохраняя) в своем поведении сложившиеся формы общения и действия» [9].

С ходом развития общества схематизация индивидов становится нецелесообразной [9].

Поясним на примере. «Вырабатываются схемы, задающие лишь общие формы взаимодействия людей соответственно особым социальным позициям, видам занятий, обобщенным ситуациям, — подчеркивает автор, — так, например, в области нравственной на смену жесткой регламентации запретов приходит ряд основных заповедей, а те в свою очередь концентрируются в обобщенных нормах и принципах человеческих взаимоотношений» [10].

Отсюда вытекает, что человек начинает приспосабливать к своей жизни схемы деятельности, исходя из этого возникает проблема освоения и выработки жизненных форм.

Для сравнения В.Е. Кемеров сопоставляет эволюцию социальных форм с биологической эволюцией.

Автор указывает: «Эволюция этих форм во времени многообразна и в определенном смысле аналогична биологической эволюции, если, разумеется, иметь в виду не структуры организмов, а схемы их поведения» [10].

В.Е. Кемеров, анализируя категорию «социальная форма», выявляет ее сущность: социальные формы представляются как формы совместного и индивидуального бытия людей, его сохранения и обновления.

Важное значение для исследователей имеет то, что В.Е. Кемеров составил классификацию форм социального бытия.

Он выделил следующие формы социального бытия: разные виды деятельности и взаимосвязи; различные способы связи человеческого опыта; различные комбинации человеческих сил и их предметных воплощений.

Кемеров подчеркивает исключительно важное значение изучения социальных форм, так как знание о комплексе временных и пространственных форм является важным условием ориентации человека в социальном мире.

Н.С. Розов затрагивает проблему социальных форм через понятие социосфера. Он указывает на необходимость выделения четырех сфер бытия: биотехносферы, психосферы, культуросферы, социосферы [11].

Речь идет о том, что каждая сфера бытия образует пространство социальной онтологии.

Раскрывая сущность каждого подпространства, Розов Н.С. исследует принципы социальной эволюции.

Под эволюцией Розов понимает «совокупность разноскоростных и разномасштабных, эндогенных и экзогенных, взаимообусловленных и автономных процессов изменения и смены форм жизни» [12].

Автор выявляет особенности эволюции социальных форм, происходящей через качественные и структурные изменения, происходящие во всех четырех сферах бытия.

Розов подробно исследует социальные формы, особое внимание уделяя их распространению.

Автор подчеркивает: «Социальные формы с течением времени заполняют все «свободное пространство, где они обнаруживают свою эффективность». Они также имеют тенденцию «вытеснять менее эффективные «конкурирующие» формы (через подражание, принуждение, изоляцию носителей старых форм или их физическое уничтожение) при условии отсутствия специальных противодействующих факторов».

Распространение социальных форм (равно как и культурных образцов) является надстройкой над более фундаментальным биологическим принципом распространения популяции [13].

Таким образом, можно констатировать, что социальные формы позволяют объяснить трансформацию общества.

Розов предлагает классифицировать социальные формы на три группы: функции, способы, институты [14].

Предложенная Розовым классификация социальных форм позволяет объяснить изменения, происходящие в социуме.

Анализ концепции Розова Н.С. позволяет утверждать, что новый тип общества характеризуется распространением новых социальных форм.

Автор приходит к выводу, что для развития социальных форм необходим соответствующий уровень развития психосферы, социосферы и биотехносферы.

Таким образом, подводя итоги, можно сказать, что в результате исследования работ В.Е. Кемерова, Н.С. Розова могут быть выделены следующие основные характеристики категории «социальная форма»:

1. Социальные формы являются неотъемлемой частью общества, т.е. общество — это и есть одна из социальных форм.
2. Существует многообразие социальных форм, что затрудняет их классификацию.
3. Социальные формы подвержены изменению во времени и пространстве.
4. Социальные формы реализуются через деятельность индивидов, т.е. представляют схемы деятельности людей.
5. Структура социальной формы состоит из двух компонентов: формы и содержания.
6. Социальные формы способны порождать дру-

гие формы и имеют онтологический статус, так как изменяют бытие людей.

Анализ концепций ученых позволяет утверждать, что социальные формы представляют собой формы совместного и индивидуального бытия людей, его сохранения и обновления.

Основываясь на социально-философском подходе, представленном В.Е. Кемеровым и Н.С. Розовым, предложим определение категории «социальная форма».

Социальная форма — это форма социального бытия людей, обозначающая внутреннюю организацию содержания, подверженная качественным и структурным изменениям и обусловленная природой межличностного взаимодействия.

Для определения социальных форм бизнеса уточним, что мы будем иметь в виду под понятием «бизнес».

Бизнес — это предпринимательская деятельность, целью которой является не только получение прибыли, но и повышение имиджа, статуса предпринимателя (бизнесмена).

Таким образом, социальная форма бизнеса — это форма социального бытия людей, обусловленная социальной деятельностью предпринимателей, отличительной особенностью которой является перевод части экономического капитала в символический капитал.

Опираясь на данное определение, на наш взгляд, можно выделить основные социальные формы бизнеса: благотворительность и меценатство.

Социальные формы, согласно концепции В.Е. Кемерова, подвержены трансформации. По нашему мнению, социальные формы бизнеса — это устойчивые образования по форме, в ходе развития изменяется лишь их содержание.

К таким устойчивым социальным формам бизнеса можно отнести благотворительность и меценатство.

Благотворительность — это деятельность, посредством которой частные ресурсы добровольно распределяются их обладателями в целях содействия нуждающимся людям, для решения общественных проблем, а также усовершенствования условий общественной жизни.

В качестве частных ресурсов могут быть финансовые и материальные средства, способности и энергия людей [15].

Меценатство — вид общественно полезных действий, часть более широкого понятия — благотворительности, т.е. один из видов благотворительности в сфере культуры и искусства [16].

Об устойчивости благотворительности как социальной формы бизнеса можно судить, опираясь на социальную миссию и ее основные задачи.

Социальная миссия благотворительности, сформированная еще в 1889 году известным американским промышленником и филантропом Э. Карнеги, остается актуальной и для современного бизнеса.

«Правильно построенная филантропическая политика направлена на компенсацию действительно несправедливого распределения богатства в обществе и снятия напряжений между богатыми и бедными» [17].

Задачи благотворительности остались прежними. Посредством благотворительности решаются две важные социальные функции: во-первых, функция сохранения и воспроизводства общества; во-вторых, функция развития общества.

К первой относится попечение о бездомных, голодающих, об одиноких стариках и брошенных детях и т.д.

Ко второй — поддержка социально перспективных инициатив и начинаний, даже частичное осуществление которых оказывается невозможным из-за отсутствия средств [18].

Об изменении содержания социальных форм бизнеса, с нашей точки зрения, свидетельствует переход от концепции социального служения бизнеса к концепции социальной ответственности.

В России в отличие от Запада хозяйственная деятельность рассматривалась не как общественно полезное дело, а как средство получения только личной наживы. Поэтому сложилась традиция критики бизнеса.

Бизнес (предпринимательство) хотя и не отвергался обществом в принципе, но ставился под моральное подозрение [19].

Поэтому российское предпринимательство про-являло все больше заинтересованности в благожелательном к ним отношении. Так возникла концепция служения бизнеса обществу.

Существуют два понятия концепции социального служения бизнеса. Первое сложилось в российской традиции развития бизнеса. В России концепция социального служения приобрела особое значение. Российские промышленники и купцы долго не могли завоевать общественное признание и добиться соответствующего их финансовым возможностям влияния из-за непрестижности коммерческой деятельности. Поэтому они стремились добиться общественного признания с помощью «внеэкономических действий, пользующихся в обществе высоким престижем».

Наиболее богатые и преуспевающие в бизнесе предприниматели получали известность и признательность общества не за свой вклад в развитие экономики, а именно за благотворительную деятельность, покровительство наукам и искусствам [20].

Второе понимание концепции социального служения бизнеса сложилось на Западе. Оно состоит в экономической деятельности как таковой. Одним из сторонников такого взгляда на социальную роль бизнеса был Генри Форд.

В своей книге «Моя жизнь, мои достижения» он утверждал, что эффективное производство само по себе является благом, поскольку позволяет понизить цены и повысить заработную плату (что выгодно самим бизнесменам, поскольку повышает платежеспособный спрос). Такое эффективное промышленное развитие способно создать условия для решения социальных проблем: «Основанная на служении промышленности делает излишней всякую благотворительность. Тот вид филантропии, который тратит время и деньги на то, чтобы помочь миру содержать самого себя, гораздо лучше, чем тот, который увеличивает праздность. Филантропия, как все остальное, должна быть продуктивной и она, по моему мнению, в состоянии сделать это» [21].

Таким образом, в основе понимания этики служения предпринимательства обществу (российская традиция), по мнению Н.Н. Зарубиной, положен не инструментальный расчет, не локальные стратегии, а космоцентричная парадигма культуры в целом. Картина мира, согласно которой общество является частью космоса, а человек — частью общества, связанной этикой долга и служением, предполагает достаточно широкую вовлеченность предпринимательства в социальную и культурную жизнь, стремление проявить себя в сферах деятельности, значимых для социума [22].

Следовательно, общественное сознание, базировавшееся на космоцентрической парадигме и

ориентированное на стабильность, а не на развитие, не воспринимало экономический рост в качестве ценности. Поэтому те, кто реально обеспечивал этот рост, осуществляли социальную самореализацию во внеэкономических сферах, ценимых обществом.

Таким образом, филантропия и меценатство русских предпринимателей XIX века, по мнению Н.Н. Зарубиной, носили знаково-символический характер: с их помощью как бы сообщалось обществу, что предприниматели живут с ним одними заботами, делят его скорби и радости [23].

Социальная ответственность современного бизнеса имеет инструментальную природу: она возникает тогда, когда может реально послужить делу, но отнюдь не ради заботы об общем благе.

Давая оценку современному бизнесу, Зарубина пишет: «Современный деловой мир России проявляет себя иначе: он манифестирует себя скорее, как замкнутая каста, живущая своими интересами, по собственным моральным стандартам и нормам» [24].

Таким образом, по своей природе современный бизнес как деятельность, основным приоритетом которой являются чистая прибыль и развитие дела, склонен пренебрегать интересами общества и забывать о социальной ответственности.

Поэтому для осмысления сущности бизнеса необходимо обратиться к философской проблеме соотношения идеального и материального. Следовательно, применительно к бизнесу важно понять — не противоречат ли социальные формы бизнеса: благотворительность и меценатство осуществлению главной цели — получению прибыли.

Данное противоречие, на наш взгляд, можно снять при помощи категории «символический капитал».

Социальные формы бизнеса, по нашему мнению, характеризуются через категорию «символический капитал». Существуют различные формы капитала: экономический, политический, культурный, символический. Категория «символический капитал» была предложена П. Бурдьё. По определению П. Бурдьё, основу символического капитала составляет престиж, репутация, имя [25].

Таким образом, престиж российского бизнеса, уважение, сочувствие, вообще позитивное отношение общества есть символический капитал [26].

П. Бурдьё придает весьма большое значение номинации как способу получения «символической прибыли», которая зависит не столько от ценности определенной деятельности для общества, сколько, напротив, утверждает ее ценность посредством имени [27].

Таким образом, не просто само по себе развитие предпринимательства имеет ценность для развития общества, а одобрение предпринимательства как экономической деятельности в глазах общества [28].

Следовательно, выделенные нами социальные формы бизнеса, благотворительность и меценатство можно считать необходимым условием развития бизнеса. При его осмыслении приоритет отдается духовному началу, выраженному в символическом капитале. Так как, накапливая символический капитал, предприниматель получает и экономическую прибыль.

Подводя итоги, обозначим роль социальных форм в осмыслении бизнеса. Такие социальные формы бизнеса, как благотворительность и меценатство не только не препятствуют наращиванию прибыли, но и помогают снять основное социальное противоречие между бизнесом и обществом, так как позволяя обществу относиться к предпринимательской деятельности не как к «нечестному делу», а как к активной

социальной деятельности, что является очень важным для легитимизации бизнеса в глазах общества.

Категория «социальная форма» может быть использована для исследований взаимоотношений общества, человека и культуры, обобщения форм социальных явлений, к которым следует отнести и бизнес.

В нашем дальнейшем исследовании категория «социальная форма» представляет интерес для рассмотрения трансформации социальных форм бизнеса на фоне эволюции социума.

#### Библиографический список

1. Сидоров, А.В. Центр моральной ответственности [Текст] / А.В. Сидоров // Эксперт. — 1999. — № 1-2. — С. 62.
2. Пигров, К.С. Социальная философия [Текст]: учебник / К.С. Пигров. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та. — 2005. — С. 4.
3. Розов, Н.С. Причины долговременной значимости философских проблем (что делает философскую проблему великой?) [Текст] / Н.С. Розов // Вестник НГУ. Сер., Философия и право. — 2005. — Том 1. — Вып. 1. — С. 5-21.
4. Философия [Текст]: энциклопедический словарь / под ред. докт. философ. наук А.А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004. — С. 937.
5. Кемеров, В.Е. Социальная философия [Текст]: учебник / В.Е. Кемеров. — М., 2000. — С. 50.
6. Ионин, А.Г. Георг Зиммель — социолог [Текст] / А.Г. Ионин. — М.: Наука, 1981. — С. 127.
7. Култыгин, В.П. Классическая социология [Текст] / В.П. Култыгин. — М.: Наука, 2000. — С. 526.
8. Немецкая социология [Текст]; отв. ред. Р.П. Шпакова. — СПб.: Наука, 2003. — С. 562.
9. Кемеров, В.Е. Социальная философия [Текст]: учебник / В.Е. Кемеров. — М., 2000. — С. 51.
10. Кемеров, В.Е. Социальная философия [Текст]: учебник / В.Е. Кемеров. — М., 2000. — С. 52.
11. Розов, Н.С. Философия и теория истории [Текст]. Кн. 1. Прологомены / Н.С. Розов. — М.: Логос, 2002. — С. 150.
12. Розов, Н.С. Философия и теория истории [Текст]. Кн. 1. Прологомены / Н.С. Розов. — М.: Логос, 2002. — С. 193.
13. Розов, Н.С. Философия и теория истории [Текст]. Кн. 1. Прологомены / Н.С. Розов. — М.: Логос, 2002. — С. 195.
14. Розов, Н.С. Философия и теория истории [Текст]. Кн. 1. Прологомены / Н.С. Розов. — М.: Логос, 2002. — 173.
15. Апресян, Р.Г. Филантропия: милостыня или социаль-

ная инженерия? [Текст] // Р.Г. Апресян // Общественные науки и современность. — 1998. — № 5. — С. 51.

16. Свердлова, А.А. Меценатство в России как социальное явление [Текст] / А.А. Свердлова // Социологические исследования. — 1999. — № 7. — С. 134.

17. Carnegie A. The Gospel of Wealth. — Indianapolis, 1990. — p. 1-11.

18. Апресян, Р.Г. Дилеммы благотворительности [Текст] / Р.Г. Апресян // Общественные науки и современность. — 1997. — № 6. — С. 61.

19. Зарубина, Н.Н. К вопросу о символическом капитале русского капитализма [Текст] / Н.Н. Зарубина // Личность. Культура. Общество. — 2006. — Вып. 1 (33). — С. 13.

20. Зарубина, Н.Н. Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства [Текст] / Н.Н. Зарубина. — М.: Магистр, 1998. — С. 325.

21. Форд, Г. Моя жизнь, мои достижения [Текст] / Г. Форд. — М., 1992. — С. 163.

22. Зарубина, Н.Н. Этика служения и этика ответственности в культуре русского предпринимательства [Текст] / Н.Н. Зарубина // Общественные науки и современность. — 2004. — № 1. — С. 97.

23. Зарубина, Н.Н. Этика служения и этика ответственности в культуре русского предпринимательства [Текст] / Н.Н. Зарубина // Общественные науки и современность. — 2004. — № 1. — С. 100.

24. Зарубина, Н.Н. Этика служения и этика ответственности в культуре русского предпринимательства [Текст] / Н.Н. Зарубина // Общественные науки и современность. — 2004. — № 1. — С. 101.

25. Бурдые, П. Социология политики [Текст] / П. Бурдые. — М.: Socio-Logos, 1993. — С. 57.

26. Зарубина, Н.Н. К вопросу о символическом капитале русского капитализма [Текст] / Н.Н. Зарубина // Личность. Культура. Общество. — 2006. — Вып. 1 (33). — 11.

27. Бурдые, П. Социология политики [Текст] / П. Бурдые. — М.: Socio-Logos, 1993. — С. 74, 76.

28. Зарубина, Н.Н. К вопросу о символическом капитале русского капитализма [Текст] / Н.Н. Зарубина // Личность. Культура. Общество. — 2006. — Вып. 1 (33). — С. 19.

**МАЛЫГИНА Марина Викторовна**, соискатель кафедры философии.

Дата поступления статьи в редакцию: 06.08.2008 г.

© Малыгина М.В.

## Книжная полка

**Скачков, А. С. Субъектность человечества: постановка проблемы морфогенеза** [Текст]: монография / А. С. Скачков; ОмГТУ. — Омск: Изд-во ОмГТУ, 2008. — 131 с.: рис. — Библиогр.: с. 106-125. — Алф.-Имен. указ.: с. 127-129. — Предм. указ.: с. 130-131. — ISBN 978-5-8149-0529-1.

Монография в социально-философском ключе знакомит с основаниями, методами и проблемами понимания субъективности человечества. Автор обосновывает наличие теоретико-методологических ограничений для использования термина «субъект» применительно к человеческому роду, находящемуся в противоречивом процессе становления своего глобального общественного единства. Отстаивается и развивается универсальная точка зрения, предполагающая возможность избежания гибели человечества, возможность его космического бессмертия.

В целом монография предназначена для исследователей, профессионально занимающихся или интересующихся метатеоретическим уровнем социально-философских проблем понимания феноменов объединения и выживания человечества. А также может быть рекомендована для аспирантов и студентов при изучении тем: будущее человечества, глобальные проблемы современности, взаимодействие цивилизаций и сценарий будущего.

По вопросам приобретения — (3812) 65-23-69.

E mail: libdirector@omgtu.ru.

## НЕОЕВРАЗИЙСТВО И ТРАДИЦИОНАЛИЗМ КАК ПРИМЕРЫ ФУНДАМЕНТАЛИСТСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

В данной статье автор рассказывает об особенностях неоевразийства, рассматривает традиционализм как мировоззренческое ядро неоевразийства и демонстрирует фундаменталистский характер воззрений представителей этого философского направления.

Неоевразийство — это идейное течение, характерное для современной России и представленное рядом концепций, особое место среди которых занимает учение А.Г. Дугина. В его идеях можно усмотреть соединение различных философско-религиозных, политических и идеологических представлений.

Мировоззренческая база неоевразийства представляет собой идейный комплекс, состоящий из различных компонентов:

- 1) философия традиционализма (взгляды Р. Генона, Ю. Эволя, Т. Буркхардта);
- 2) славянофильские идеи;
- 3) этнонационалистическая теория государствообразующей природы русского народа;
- 4) геополитическая концепция Евразии, теории демотии, новой идеократии, антизападническая ориентация;
- 5) теория этногенеза и пассионарности Л. Гумилева;
- 6) национал-большевизм, признающий заслуги большевизма в возрождении централизованного российского государства;
- 7) идеи борьбы за мировое господство, национал-социалистические теории «консервативной революции»;
- 8) геополитическая теория Х. Дж. Маккиндера, основной смысл которой выражен в постулате: тот, кто контролирует Восточную Европу, доминирует над Хартлендом («сердцевиной» земли, территорией, тождественной России); тот, кто доминирует над Хартлендом, доминирует над Мировым Островом (Евразийским континентом); тот, кто доминирует над Мировым Островом, доминирует над миром;
- 9) элементы «правой» идеологии, например, геополитические идеи европейских «новых правых» (А. де Бенуа, Ж. Тириар, Э. Шопрад) о противостоянии Европы и Запада, об «автаркии больших пространств», о «Федеральной империи», объединяющей на основе общей континентальной судьбы европейские народы;
- 10) концепция мондиалистского заговора и «мирового правительства»;
- 11) идеи антиглобализма и борьбы с либерализмом как «тоталитарной идеологией»;
- 12) концепция модернизации без вестернизации;
- 13) концепция «третьего пути» в политике и экономике;
- 14) апокалипτικο-эсхатологическая идея последней решающей битвы с «основным врагом» — атлантизмом (Западом).

Ядром концепции А.Г. Дугина является философия традиционализма. Традиционализм можно определить как социально-философскую доктрину или отдельные консервативно-реакционные идеи, направленные против современного состояния культуры и общества и критикующие это состояние в связи с его отклонением от некоего реконструированного или специально сконструированного образца, который выдается за исторически изначальную, а потому идеальную социокультурную модель, сохраняемую в корпусе особого знания, чаще всего — эзотерического.

Для традиционализма характерна повышенная заинтересованность в максимально устойчивом, всеобъемлющем, сакральном порядке, исходящем от некоего предвечного источника (первопредка, культурного героя, бога, абсолюта, изначальной традиции).

«Традиционализму всегда сопутствует консерватизм, неспособность проводить реформы и вводить новшества. Традиционализм в сфере творчества означает подчинение канону, устойчивому во времени, и предполагает сознательный отказ от новаторства и даже от авторства» [1].

Родоначальником философии традиционализма можно назвать Э. Берка, в 1790 г. выпустившего памфлет «Размышления о революции во Франции...», в котором он обвинил французских просветителей в уничтожении строгой общественной иерархии — основы порядка и нормального функционирования всей социальной системы. По мнению Берка, идеи просветителей рано или поздно подорвут традиционные отношения между социальными слоями и индивидами, обеспечивающие стабильность общества, и человек окажется в состоянии одиночества и будет испытывать неизбывный страх перед миром. На этом этапе традиционализм характеризуется, в первую очередь, преобладанием идеологии консерватизма, и поэтому его можно назвать идеологическим. Следующий всплеск специфического интереса к проблеме традиции связан с реакцией романтизма на соответствующую ему современность. Натурализм, опиравшийся в эпоху Просвещения на концепцию разумной человеческой природы, в романтизме принимает форму веры в истинность и универсальность человеческой культуры, которая трактуется по аналогии с природным космосом в качестве всеохватывающей и всесильной антропной сферы. Задача сакрализации культуры, столкнувшись с негативным отношением романтиков ко времени своего исторического существования, породила проблему поиска критерия и образца «истинной» культурной традиции именно в

прошлом. Несмотря на декларирование безусловной ценности традиции, романтики объективно способствовали ее десакультурации: если традиций много, то возникает ситуация выбора лучшей и, соответственно, критики остальных. В этом смысле традиционализм романтиков — характернейший продукт разрушения традиционной культуры. Указанное обстоятельство не осталось незамеченным наследниками романтиков — традиционалистами XX века: Р. Геноном, Ю. Эволой, М. Элиаде и др., вдохновив их на поиски фундаментальных основ некоей подлинной, единой для всего человечества Традиции, обеспечивающей непрерывность определенного состояния культуры. Противопоставление прошлого настоящему они основывали на радикальном неприятии самой идеологии историзма. На место линейной концепции истории и идеи прогресса они стремились поставить архаическую концепцию циклического времени. Индустриализация, социальные и национальные конфликты, выход на сцену истории «человека массы», породили в интеллектуальной среде Европы разнообразные оборонительные идеологии, которые их сторонники предлагали в качестве панацеи от ужасов современного мира. В это время традиционализм складывается в стройную доктринальную систему, постепенно обретающую академическую респектабельность во Франции и некоторое политическое влияние в фашистской Италии и нацистской Германии.

Представители традиционализма, будучи очень хорошо знакомы с современными тенденциями западноевропейской философии, с восточными и западными религиозными, гностическими и оккультными теориями (многие из них получили инициатическое посвящение), переработали их применительно к трем центральным проблемам философии культуры: кризису современной европейской цивилизации, роли консервативно-нормативной функции культурно-исторической традиции, созданию основ «новой метафизики» и антирационалистической и антигуманистической антропологии.

Философы-традиционалисты поставили себе цель выявить онтологические основания любой дискретности («количественности») состояний сферы сущего вообще и культуры в частности. Разрывы в природной или культурной сферах считаются ими следствием проявления некоего низшего, «теневого» начала («субстанция», «количество», «Пракрити»), которая противостоит высшей, «светлой» («сущность», «качество», «Пуруша»). Любое движение рассматривается в качестве обусловленного взаимодействием этих членов диады, и такое взаимодействие происходит по принципу их единства и борьбы. Противоположности в традиционализме имеют трансцендентные («сакральные») соответствия, а так как трансцендентное не может быть выражено во всей своей полноте, то язык метафизики объявляется по преимуществу языком символов, образов и парадоксов. При этом источником «сакральной» диалектики и метафизики служит гностический дуализм, который впитал в себя два типа дуалистических концепций гнозиса — эсхатологическую (зороастризм, манихейство) и диалектическую (платонизм, веданта). Он же — источник антиперсонализма и холизма традиционалистской социальной философии. Согласно этой архаической концепции, движение всегда регрессивно по причине нарастания деструктивных сил количества и вследствие объективной закономерности («циклические законы»). Время истории — символ такого движения — постепенно «съедает» пространство, являющееся символом ряда тел. Мир, когда-то начав свое дви-

жение, тем самым деградирует, «отвердевает», так что процесс развития человечества сопровождается неуклонным нарастанием «материализации». Поэтому периодически происходят природно-социальные катаклизмы, в результате которых истины, ранее доступные человечеству, становятся все более скрытыми и недостижимыми. Целью движения мира, согласно традиционализму, является Кали-юга («эпоха тьмы») или, иными словами, современный мир («мерзость запустения»). Представители данного направления утверждают, что на антропологическом уровне развитие человечества сопровождается неуклонным уменьшением продолжительности жизни, разрушением нравственных ценностей и оскудением разума: торжеством рационализма, сциентизма, индивидуализма, демократии («нашествие Гога и Магога»), а в конце цикла наступает полный распад. На основе этой теории складывается сoterиологическая проблематика выхода из течения истории, вследствие чего проблемы истинности познания, формирования традиционалистской элиты, сохранения традиционного наследия разрабатываются в рамках модели «возвращения к истокам». В качестве истока жизни, истины, порядка и т.п. традиционализм рассматривает некую Примордиальную (Изначальную) Традицию, исторически обусловленными формами которой являются ортодоксальные религиозные традиции Востока и Запада (вопрос о том, какие именно религии мира адекватны сакральному — остается неясным, по-видимому, имеется ввиду некий их синтез). Познание или узнавание («расшифровка») символов невыразимой Традиции производится в традиционализме с помощью особого метода аналогий («символического метода»), который предполагает постижение сущности феноменов посредством анализа переживаний, являющихся результатом интенционального выхода субъекта к неким символическим объектам («архетипам», «традиционным принципам») [1]. В результате из различных историко-культурных традиций выделяются внеисторические структуры, имплицитно содержащие смысл, который провозглашается обладающим всеобщим характером и гарантирующим осмысленное человеческое творчество. В послевоенные годы традиционализм, скомпрометировавший себя связью некоторых его представителей с фашистской идеологией, превратился в маргинальную школу мышления, но с середины 1970-х годов он вновь начинает усиленно привлекать внимание образованной публики. Расистски и националистически настроенная творческая интеллигенция, творцы массовой культуры, идеологи неоконсерватизма и фундаментализма, представители философии «новых правых» во Франции и неоевразийства в России увидели в нем теоретическую основу для критики «либерального гуманизма» западной культуры.

Взгляды А.Г. Дугина отражены в работах «Пути Абсолюта», «Философия традиционализма», «Абсолютная Родина» и др. Традиционализм для Дугина — это не история религий, не философия, не структурный социологический анализ, а идеология или метаидеология, в значительной степени тоталитарная, ставящая перед теми, кто ее принимает и разделяет, довольно жесткие требования. Для Дугина характерна религиозно-философская трактовка традиционализма, постановка проблемы традиции в центр всякого философского и культурологического синтеза. Дугин делает попытки выстроить своеобразную модель специфически русской «эзотерики». Он не скрывает того, что следует Генону и его школе, и создает концепции по принципу аналогии. Так, он видит в

православном исихазме и старчестве аналог буддистской ваджраяны, китайского даосизма, иудейской каббалы, исламского суфизма и т.д. При этом Дугина мало занимает вопрос, насколько органично такие концепции могли бы вытекать из самого православного мировоззрения [2].

В работе «Метафизика Благой Вести (Православный эзотеризм)» Дугин прямо утверждает, что опыт гностических ересей, выраженный в наиболее острой и принципиальной форме, обогащает христианскую традицию. По существу, принцип «эзотеризма» у Дугина стоит над принципом «традиционализма» и включает его в себя как служебный инструмент. В контексте «тайного знания», в контексте геополитической и духовно-политической «конспирологии» сакральные традиции оказываются орудиями в руках тайных оккультных сил. История человечества оказывается разделенной на внешнюю, «орудийную», и внутреннюю, ведомую лишь посвященным, мистерию [3, 4].

Традиция рассматривается Дугиным как нечто метафизическое и всеобъемлющее, человек же всегда часть определенной традиции [5].

Именно евразийство рассматривается им как форма российского традиционализма [6]. «Евразийский путь — миссия России» [7].

Евразийское мировоззрение является для Дугина показательным примером того, как на практике выражается политическое — через осмысление исторических корней и выработку проектов будущего, через применение исторических и пространственных парадигм, через позиционирование собственной страны, державы, культуры в контексте других стран, держав и культур. И именно традиционализм сам Дугин определяет как фундаментализм и ведущую идеологию современности.

Глобализацию Дугин трактует как результат формальной победы «языка современности» (либерализма) и распространение его на всю территорию планеты в качестве общеобязательного стандарта. По его мнению, становясь глобальным, либерализм фундаментально изменяется сам и изменяет окружающий мир. Глобализация, по его мнению, строго тождественна «вестернизации» и «модернизации».

Задача России, по Дугину, состоит в актуализации консервативных установок фундаментализма, направленного на возрождение и актуализацию традиции. «Это необходимо для выживания России как целостности. Каждая страна имеет свой проект развития, проект России должен быть создан» [8]. Задача России — стать великой и враги Великого проекта — Запад, либерализм, капитализм. Для Дугина фундаментализм консервативного мировоззрения — единственный путь для России. При этом вслед за евразийцами он рассматривает путь России как уникальный и особенный. Продолжает он и линию рассмотрения религиозной составляющей как основной в определении специфики русского культурного типа. Много значит для него символы, используемые в идеологии. В частности, он изучает символическую идеологему «Москва — Третий Рим» как одну из возможных актуализаций идеологии консерватизма. Москва, по его мнению, названа «Третьим Римом» не просто как метафора, причина гораздо глубже (православное учение о «трех Римах»). Русь — единственная страна, где сохранились нормы подлинного христианства. Таким образом, вечный город переместился на Север, в Москву. Москва отныне приняла эстафету субъекта истории [9].

История Москвы — это история идеи. Она лежит не только в прошлом, но и простирается в будущее. Таким образом, отмечает Дугин, в период кризиса государственной и национальной идеи необходимо правильное понимание прошлого, а оно возможно только за счет подобной символизации истории. Таким образом, по мнению Дугина, Москва является символом традиционной Руси и само слово вызывает многочисленные ассоциации, что невероятно важно для национального самосознания.

Итак, из всего вышесказанного следует, что концепция неоевразийства — это фундаменталистская концепция. Фундаментализм в качестве своего основного принципа выдвигает идею возвращения к истокам (в религиозном фундаментализме — к религиозным, в культурном — к социокультурным). Фундаментализмом можно назвать «идеологию религиозных и религиозно-политических движений и течений, которые активно выступают за возвращение к истокам или богословской основе вероучения, за возвращение вере ее изначальной чистоты. Как только их идейная составляющая утрачивает смысл понятия возвращения, они, сохранив мировоззренческое ядро, перестают быть фундаменталистскими» [10]. В религиозном фундаментализме отрицается современная ортодоксия, поскольку, по мнению фундаменталистов, она устарела в условиях современного мира и ее необходимо реформировать, а в культурном фундаментализме объявляются враждебными некоторые социокультурные и политические основы современного общества, особенно идеология либерализма и демократии. Как культурный феномен современный фундаментализм является реакцией на модернизацию и глобализацию. Он выступает против секуляризации как освобождения человека и общества от религиозных установлений, против религиозного индифферентизма, утраты традиционных ценностей и ослабления в людях нравственного начала. Но, отталкиваясь от таких, казалось бы, справедливых рассуждений, неоевразийство приходит к довольно резким заявлениям. Для неоевразийства характерно формирование образа врага (а не поиск причин проблем в рамках своего государства или в природе самого человека), в претензии на создание новой геополитической единицы — Евразийского государства. Характерная черта неоевразийства — обращение прежде всего к прошлому, к некоей Примордиальной Традиции, более или менее точное и ясное определение которой отсутствует, что, видимо, связано с эзотерическими (скрытыми, доступными лишь для посвященных, неписанными) источниками информации, отказ от линейного хода истории и утверждение цикличности течения времени, что отрицает уникальность происходящих в мире событий и роли человека как субъекта истории. Что бы не делал человек — этот темный век Кали Юги рано или поздно закончится, круг замкнется, а затем все повторится вновь. Таким образом, неоевразийство обращается к дохристианскому, языческому мировоззрению, включает в себя элементы гностицизма и оккультизма, нивелирует по сути различия между религиями, утверждает определенную группу людей (элигу) носителями истинных, эзотерических знаний. Отсюда становится понятно, почему традиционалистские взгляды были (и остаются) так популярны в среде националистически настроенных социальных групп. Причины же очередного возрождения идей традиционализма очевидны: в условиях мировоззренческого кризиса, отрыва от христианской веры, разложение духовно-нравственных начал в современном западноевропейском и российском обществе, в условиях



поиска идентичности в век глобализации такого рода взгляды обретают особую популярность.

#### Библиографический список

1. См. Макаров А.И., Пигалев А.И. Традиционализм и антитрадиционализм / А.И. Макаров, А.И. Пигалев // Философия: Энциклопедический словарь; под ред. А.А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004. — 1072 с.
2. См.: Аверьянов В.В. Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли в России (60-е — 90-е годы XX века) / В.В. Аверьянов // Общественные науки и современность 2001. — №1. — С. 68-77
3. См. Дугин А.Г. Консервативная революция / А.Г. Дугин. — М.: Артогея-центр, 1995 — 325 с.
4. См. Дугин А.Г. Евразийский путь как национальная идея / А.Г. Дугин. — М.: Артогея-центр, 2002. — 144 с.
5. См. Дугин А.Г. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии / А.Г. Дугин. — М.: Арктогея-центр, 1999. — 752 с.
6. См. Дугин А.Г. Философия политики. Приложение. Политическая философия евразийства / А.Г. Дугин. — М.: Арктогея, 2004. — 616 с.
7. Дугин А.Г. Евразийский путь как национальная идея / А.Г. Дугин. — М.: Артогея-центр, 2002. — С. 14.
8. Дугин А.Г. Русская вещь. Очерки национальной философии: в 2 т. — Т. 1 / А.Г. Дугин. — М.: Артогея-центр, 2001. — С. 69.
9. См. Дугин А.Г. Русская вещь. Очерки национальной философии: в 2 т. — Т. 1 / А.Г. Дугин. — М.: Артогея-центр, 2001. — С. 70-75
10. Фундаментализм: статьи; под ред. З.И. Левина. — М.: «Крафт+», 2003. — С. 4-5

**АХРОМЕЕВА Юлия Васильевна**, аспирантка, ассистент кафедры философии, социологии и истории.

Дата поступления статьи в редакцию: 02.06.2008 г.  
© Ахромеева Ю.В.

УДК 141.144

**Л. В. ЕСИПОВА**

Орловский государственный  
технический университет

## КРИТЕРИИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПЕРСОНАЛИЗМА

На основании проведенных исследований разработаны критерии, позволяющие дефинировать философские системы как персонализм, как направление, исследующее феномен личности, а также выявлять различные персоналистические идеи.

Среди существующих современных философских концепций персонализм является наиболее проблематичным в определении собственной специфики границ. Это делает проблему обоснования философски актуальной. Вариант решения этой проблемы и предлагается в данной статье.

При становлении философских систем и направлений важным моментом является создание своего собственного понятийного аппарата и выделение фундаментальных терминов, лежащих в основе описания этих систем и направлений. Например, в экзистенциализме такими терминами являются «экзистенция», «жизнь», «жизненный мир»; в психоанализе понятия «бессознательного», «инстинкты»; в философии жизни — «воля», «воля к жизни», «воля к власти», «жизненный прорыв»; в позитивизме — «позитивной науки», «экономии мышления», «верификация» и т.д. Рассматривая терминологический аппарат персонализма, как направления в философии, можно выделить два аспекта. Во-первых, это использование и

разработка понятия «личность»; и, во-вторых, использование и разработка понятия «персонализм».

В нашей работе мы придерживаемся мнения, что терминологическое определение феномена идёт параллельно с его становлением. Мы признаем, что до появления термина, описывающего феномен, могут осуществляться попытки осмысления феномена, но они будут крайне не полными и не раскрывающими сущность феномена.

Основным условием причисления философских идей к разряду персоналистских является использование понятия «личность» при построении либо онтологии, либо гносеологии, либо этики<sup>1</sup>, либо всей структуры философского знания сразу; а так же применения термина «персонализм», при описании собственной философской системы. Причём надо сделать оговорку, что использование термина «персонализм» не является обязательным условием. Данное обстоятельство обуславливается поздним по времени появлением данного термина (середина XVII века).

<sup>1</sup> Беря за основу классификации утверждение о первичности личностной реальности в определённой области философского знания, можно выделить три вида персонализма, признающее человека как личность. К первому виду относится онтологический персонализм, в котором личность является основой бытия. Вторым видом является гносеологический персонализм, считающий личность человека субъектом познания. К третьему виду принадлежит этический персонализм, признающий, что в основе жизни человека лежат приоритет нравственной личности.

Таким образом, философские системы появившиеся до этого периода, не могли быть характеризованы как персоналистические.

Как было отмечено выше, становление феномена идёт параллельно со становлением понятия, его описывающего. Следовательно, к понятию «персонализм» может быть применено два подхода: дефинирование термина и описание феномена. При дефинировании термина под персонализмом понимается целостная философская система, каждый раздел которой базируется на понятии личность и рассматривает бытие через призму феномена личности. В качестве феномена персонализм предстаёт как субъективное восприятие философом отдельных моментов бытия, как проявления личностного бытия исходящего от человека, так и исходящего от Бога. На данном уровне нет построения философской системы, в которой всё бытие (а не только отдельные части) воспринималось бы как проявление целостной личности.

Понятие персонализм появляется практически в одно и то же время, как в русском, так и в иностранных языках в середине XIX века. Исходя из времени появления термина «персонализм», возникает проблема: может ли философия быть персоналистичной, если она не имела в своём терминологическом аппарате понятия «персонализм» или такое невозможно? По нашему мнению, философские системы, рассматривавшие проблемы личности как ценности, проблему взаимоотношения личности Бога и личности человека (в идеалистическом варианте) или личности и общества (в светском варианте), не описывающие свою систему как «персонализм» в независимости от того существовал ли на момент разработки данной системы термин «персонализм», нельзя называть «персонализмом». Эти системы могут быть охарактеризованы как содержащие персоналистические идеи. Под персоналистическими идеями мы понимаем признание и разработку любой философской системой идеи личности в аксиологическом, этическом, онтологическом и гносеологическом аспекте. Понятие «персоналистические идеи» может заменяться понятием «персонализм», при условии уточнения, в каком именно разделе философского знания разрабатывается концепция личности. Так, например, могут выделяться онтологический персонализм, гносеологический персонализм и т.д.

Существенной проблемой причисления определённой философской системы к персонализму является отнесение мыслителем собственной философии к тому или иному направлению. Если некоторый философ относит свою систему к персонализму, то для выявления оснований считать систему персоналистической или нет, предлагаем применить к ней аксиоматический и диалектический критерии. Это необходимо сделать, так как многие персоналисты расходятся во мнениях, какие именно взгляды следует относить к персонализму. При этом выделяют условия, исходя из которых, ту или иную систему персонализмом считать нельзя.

Проанализировав работы персоналистов и исследователей проблем персоналистов, нами были выделены два блока критериев, по которым философскую систему можно определить как персоналистическую. Первым блоком критериев, определяющих философскую систему как персоналистическую являются аксиоматические. Они нацелены на выявление аспектов исследования, которые следует рассматривать как персоналистические: признание личности, разделение личности на личность Бога и личность человека,

несводимость личности человека к природе и др. Уточним сказанное.

Без сомнения, суть персонализма заключается в том, что он исследует сущность личности. Однако, в чём же заключается особенность этого исследования? Ни у кого не вызывает возражения утверждение о том, что исследование сущности личности проводится не только персонализмом, но и, к примеру, экзистенциализмом, марксизмом и другими философскими учениями. Отличие сводится к определению термина «личность». Различные персоналисты определяют личность, то как индивидуальную рациональную субстанцию, сверхъестественное, духовное существо (начало), то как объективное активное сознание, обладающее памятью, свободой, целью и причинностью; как интеллектуальный творец; как самоопределяющее сложное объединение активного потенциала. Тем не менее, не смотря на нюансы трактовки, персонализм сходится во взглядах с метафизической и этической точкой зрения по отношению к личности. В общем смысле персонализм рассматривает личность как онтологическую и / или моральную первооснову. Персонализм, таким образом, считает, что понятие личность и выделение видов личностей обеспечивает философию базовым принципом для оригинального объяснения бытия и места человека в мире. По мнению Джона Дж.С., [1] данные представления, по-видимому, являются минимальным, необходимым условием, на которых должна базироваться любая философия, если она хочет быть классифицированной как форма или тип персонализма.

Ко второму блоку критериев выделения персонализма в самостоятельную философскую систему относятся диалектические критерии, состоящие в утверждении противоположностей или их снятии.

Первая группа диалектических критериев построена на принципе «тезис — антитезис» и описывают персонализм, как направление противостоящее какому-либо другому философскому течению, например, пантеизму, идеализму, панпсихизму и др.

Наиболее часто персонализм противопоставляется пантеизму. Этот пункт является существенным лишь в том случае, если философская система, которая характеризуется как персоналистическая, является религиозной философией. Традиционно основоположником противопоставления персонализма пантеизму считается Ф.Д. Шлейермахер, который рассматривает персонализм и пантеизм как «различные способы мыслить универсум» [Цит. по: 2]. Можно выделить ряд отличий персонализма и пантеизма. Во-первых, пантеизм предполагает растворённость Бога в природе, а персонализма Трансцендентность Бога. Во-вторых, пантеизм растворяет Бога в физическом мире, лишает Его личностных свойств и приписывает Ему совечность с сотворенным универсумом. Фактически Бог не рассматривается как Личность. Таким образом, в противовес персонализму в пантеизме личность не признаётся как метафизическая основа бытия.

Важным для философии персонализма является различение персонализма и идеализма. По мнению персоналистов, идеализм в любой форме (объективной или субъективной) может привести только к некоему безличному духу, но не к Личному Богу. Так, исходя из взглядов Дж. Лайвли [3], следует отличать персонализм от абсолютного (объективного) идеализма, для которого вещи, люди и абстрактные (логические) сущности являются частью всеобъемлющего абсолютного сознания. В противовес этому, в персонализме выдвигается положение о том, что Высшая личность (Бог) создаёт конечные личности

(личности человеческие). В персонализме принципу идеалистического монизма противопоставляется множественность личностей.

Несмотря на стремление персоналистов развести понятия «персонализм» и «идеализм», эта проблема остаётся сложной при выявлении различий между этими понятиями. Ряд российских и иностранных исследователей придерживается той точки зрения, что персонализм является формой идеализма. Например, Хамитов Н. пытается представить интегрированные системы на основе идеализма и персонализма. Он считает, что «персонализм выступает развитием идеализма и одновременно его истоком. Исходя из изначальности личности и её свободы, персонализм рано или поздно проецирует личностное начало на всю Вселенную» [4]. И, исходя из таких положений, делает вывод, что «до конца последовательный персонализм есть идеалистический персонализм».[5] С другой стороны, «последовательный идеализм» может через осознание «личностной окрашенности любого духовного явления» становится персоналистическим идеализмом. Как мы видим, в данном случае на процесс интеграции персонализма и идеализма влияет выделенный Хамитовым Н. фактор «последовательности», который можно определить, как последовательное построение философской системы каким-либо мыслителем. Интеграция персонализма и идеализма выступает в данном случае не как существующий факт, актуальный момент бытия, а как возможность, потенция, зависящая от субъективного восприятия мира и творческих способностей индивида. Следовательно, реальное и полное сближение персонализма и идеализма ещё не произошло, и между ними имеются определённые различия. Эти различия заключаются в том, что в основе мира в персонализме лежит личностное начало (Бог), которое в мистическом акте порождает множество других личностей. Персонализм, как философия, основанная на религиозных идеях христианства, отрицает получение абсолютной истины с помощью одного только разума. Десакрализация акта творения человеческих личностей и попытка объяснения логическими методами сущность и структуру личностей ведёт к панпсихизму в виде персоналистических идей Г.Ф. Лейбница и его последователей.

Многие персоналисты применяют к феномену персонализм понятие идеализм в строго ограниченном смысле, как концепцию, по которой в основе мира лежит не-материальное начало. С этой позиции Дж. Лайвли называет персонализм идеалистическим плюрализмом [3], указывая, тем самым, на его нематериалистическую основу и на множественность потенциально равноправных личностей.

Вопросом о том, имеют ли персонализм и идеализм различия, занимался А. Андерсон в работе «Плюралистический идеализм» [6] Задачей своей работы он видел выделение различных видов идеализма, не анализируя при этом учения различных мыслителей. Выводы А. Андерсона базируются на двух положениях. Во-первых, в своём подходе он следует за Дж. Лайвли и принимает за основу положение о том, что идеализм — это система, указывающая на нематериалистическую основу бытия. Во-вторых, он проводит традиционное разделение философских систем на монизм и плюрализм, в результате которого получает монистический и плюралистический идеализм. Объединив эти два подхода, он приходит к мнению, что плюралистическим идеализмом являются и панпсихизм, и пантеизм и панантеизм и персонализм, потому что они, во-первых, не являются материализмом; и,

во-вторых, содержат в основе не одно, а множество идеальных начал. В персонализме — это личности, в панпсихизме — психические сущности, в пантеизме и панантеизме — это Бог и природа, выступающая в качестве множества энергетических сущностей.

Данный подход, при котором идеализм понимается как простое противопоставление материализму, является несостоятельным и редуцирует, упрощает само понятие идеализма. С одной стороны персонализм противостоит субъективному идеализму. По мнению Э. Мунье данное противостояние состоит в невозможности сведения «материи (или тела) к проявлениям человеческого духа, поглощенного чисто идеальной деятельностью» [7]. С другой стороны, персонализм противостоит объективному идеализму, так как в основе мира лежит актуальная Абсолютная Личность Бога и потенциальные личности людей. В объективном идеализме начало мира не зависит от человека.

Сопоставляя персонализм с панпсихизмом нельзя не признать, что они, с одной стороны, имеют много общего, но, с другой, различны между собой. Для панпсихизма характерно представление о существовании бесконечного множества психических сущностей (или монад, используя термин Лейбница) строго упорядоченных в органической целостности Высшей монады, в которой всё бытие реализуется во всей своей полноте. Другими словами, существует проблема приоритета высшей монады над низшими при рассмотрении вопроса о соотношении части и целого. В противовес этому, в персонализме существует идея о том, что нет не-личностного бытия. Следовательно, личность как метафизическая идея (модель, образец) должна содержать в себе весь спектр, начинающийся в одном направлении от людей до неразумных существ и заканчивающийся Высшей Личностью в другом направлении. Это позволяет снять проблему соотношения «части — целого», существующую в панпсихизме.

Другим диалектическим критерием персонализма, является критерий, построенный на принципе синтеза — снятия противоречия, «примат общества над личностью — примат личности над обществом», «коллективизм — индивидуализм». Рассмотрим эти противопоставления подробнее.

Первым противоречием является соотношение феноменов индивидуализма и персонализма. Изначально надо отметить, что индивидуализм и персонализм ни в коем случае не должны отождествляться. В настоящее время термин индивидуализм недопустимо объединяется с понятиями «я» и свобода. Индивидуализм включает такие понятия как, например, автономность, самоопределение, самоутверждение, эмансипация и т.д.

Яркое проявление специфических черт индивидуализма заключается в понятии свободы. С индивидуалистической точки зрения, свобода — это самостоятельное принятие решений независимое от желаний других. В попытках недопущения ущемления прав на свободу человек уходит в крайности автономности личностного существования от других личностей. Единственным желанием и стремлением человека становится свободный выбор, по отношению к какому-либо объекту и защита своих прав на свободный выбор.

Личность, по идеологии индивидуализма, есть самое драгоценное в мире, — но она есть и самое хрупкое в нем, она стеснена со всех сторон: «снизу» — природой, игрой ее слепых сил; в плане человеческом — она стеснена борьбой людей, их страстями, их

взаимным непониманием и неизбежностью роковых недоразумений, разрушающих все светлое в людских взаимоотношениях. Личность стеснена, наконец, «сверху» — теми иррациональными моментами в жизни, из которых античная мифология создала понятие «судьбы», «рока» (что в христианстве заменилось идеей «креста» в жизни человека).

Персонализм — не новая форма индивидуализма. Стремление к развитию личностной (персонализм) и индивидуальной (индивидуализм) жизни ориентированы в противоположных направлениях. Индивидуализм рассматривает человеческое «я» как изолированную действительность от мира и от других «я», противопоставляя себя другим. Персонализм же рассматривает человека как общение в существовании с другими. «Я» не противостоит «им», а обогащает и утверждает «их» и «я». Персонализм противостоит безличностному чувству безответственности, тиранящему человека. Только личность способна к общению с другими, но перед этим она должна существовать сама по себе. А существование в себе выражается через осознание в себе образа Божия и соотношении с другими.

Таким образом, индивидуализм репрессирует и лишает онтологического статуса коллективные субъекты действия, а тотальный коллективизм репрессирует личность. Персонализм же способен противостоять этим двум опаснейшим крайностям. С одной стороны, философская стратегия персонализма не позволяет свести коллективные субъекты к номинальным, так как человек в этой концепции не рассматривается как автономная самодостаточная единица. Человек понимается как самоценная личность со своими индивидуальными экзистенциальными характеристиками, раскрытие и реализация которых возможны только в тесной связи с «миром». С другой стороны, личность в представлении персонализма не подвергается репрессии со стороны коллективного целого, когда человек начинает рассматриваться как объект, как винтик огромной машины, лишенный всякой индивидуальной воли.

Следующая антитеза, которую необходимо рассмотреть, — это примат общества над личностью — примат личности над обществом. В большинстве философских концепций в русской философии возникал вопрос о метафизическом «приоритете»: либо отдельные личности обладают абсолютной фундаментальностью и, значит, их единство вторично и не столь существенно, либо единство первично и фундаментально, и тогда личности не обладают всей полнотой независимого бытия. Выход из этой ситуа-

ции был возможен через признание самой дилеммы ложной, обусловленной приверженностью нашего сознания к пониманию соотношения части и целого в духе пространственной аналогии.

В нашем пространственно-временном мире целое всегда «больше» своих частей и не может быть тождественным своей части. Только переход к принципу иррационального тождества целого и части в понимании соотношения отдельной эмпирической личности и мистического целого снимает данную проблему. Окончательное и решающее изменение в исходных принципах метафизики человека, приводящее к полному преодолению «атомистической» концепции, происходит только в философских построениях русских и западноевропейских мыслителей начала XX века. По мнению Евлампиева И.И., одним из первых в этом ряду должен быть назван Бергсон, а наиболее ясное и полное изложение новая концепция человека нашла в творчестве Франка и Карсавина [8].

Выявленные критерии позволяют дефинировать философские системы и выявить в них персоналистические идеи или причислить их к персонализму, как направлению, исследующему феномен личности.

#### Библиографический список:

1. John, J.S. Personalism and Pragmatist Persons // The Personalist Forum Volume 1 (1985): 5-21. — P. 147 — 156.
2. Мелих, Ф.Б. Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 272 с.
3. Lavelly, J. H. Personalism Supports the Dignity of Nature // The Personalist Forum 2.1 (Spring 1989). — P.29-37.
4. Хамитов, Н.В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии К.: Ника-Центр, 2002. — 336 с.
5. Хамитов, Н.В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. — К.: Ника-Центр, 2002. — 336 с.
6. Anderson, A. Pluralistic Idealism: Only Mind, Many Minds // Journal of the Society for the Study of Metaphysical Religion, 4:1 (Spring 1998). — P. 23-34.
7. Мунье, Э. Персонализм // Мунье Э. Манифест персонализма. — М.: Республика, 1999. — С. 463.
8. Евлампиев, И.И. История русской философии. — М.: Высшая шк., 2002. — 584 с.

**ЕСИПОВА Любовь Вячеславовна**, ассистент кафедры философии и истории.

Дата поступления статьи в редакцию: 14.05.2008 г.

© Есипова Л.В.

## ОТ РАСКОЛА К ЦЕЛЬНОСТИ: ИСТОКИ ФАНАТИЗМА

**В статье рассматривается связь фанатизма с феноменом расколотого сознания. Предполагается, что невозможность для человека сформировать целостную индивидуальную картину мира в процессе социализации приводит к хаотизации смысловых связей в его сознании и к экзистенциальному кризису. Одним из возможных выходов из кризиса служит отказ от собственного мировоззрения и принятие уже готовой системы доктрин, норм и ценностей. В этом лежит исток фанатического сознания как сознания чрезвычайно целостного, подчиняющего существование человека единой идее или задаче.**

Фанатизм и фанатичное сознание в ситуации современности представляют отнюдь не только теоретический интерес. Общеизвестно, что фанатизм лежит в основе таких социальных феноменов, как террористическая деятельность, сепаратизм, национализм и т.п. Взятые вместе, эти проявления фанатичного сознания в значительной степени определяют облик современной цивилизации, оказывают воздействие на геополитические, экономические и культурные процессы как внутри отдельных государств, так и на уровне международных отношений. Поэтому необходимо точно представлять себе пути и предпосылки генезиса фанатизма в обществе, причем фанатизма в самом широком смысле этого слова, включая сюда фанатизм религиозный, национальный, расовый, классовый и т.п. При всех внешних различиях, между этими проявлениями фанатизма много общего, ведь с философской и психологической точки зрения фанатизм можно рассматривать как особую разновидность мировоззрения, сущностные черты которой проявляются независимо от конкретного содержания. Черты фанатичного сознания подробно обсуждались в литературе [1-2]. Наиболее ярко и явно проявляющимися особенностями фанатизма являются догматизм, конформность, нетерпимость, а также своеобразная одномерность или дихотомичность мышления, оперирующего простейшими бинарными оппозициями, делящими мир и населяющих его людей на полярные группы: «свой — чужие», «ортодоксы — еретики» и т.п. Такое мышление характеризует особую первобытную (без всякой этической окраски термина) логику, возникшую в «детстве человечества», но дающей рецидивы и в современном обществе [3].

Отечественные и зарубежные исследователи рассматривают фанатизм как явление, укорененное в сознании и социуме, в качестве психологического (своеобразная психическая болезнь, психопатическая форма поведения и т.д.), религиозного (особая разновидность и высшая форма веры) и социального (способ социального поведения и идентификации) феномена на основе исторических фактов. Т.Н. Санаева определяет феномен социального фанатизма как «...превратившуюся в страсть беспредельную преданность кого-либо какой-либо идее (и ее реализации), беспредельную самоидентификацию и такое же беспредельное самоутверждение человека в одной какой-то идее, с подчинением и использованием всех остальных идей и их реализации всего лишь как средств» [2].

Отметим, что фанатизм амбивалентен и может выполнять не только деструктивную, но и позитивную роль в социальном организме. Однако положительное значение фанатического сознания проявляется лишь в экстремальных случаях и может рассматриваться как способ самозащиты общества от внешней опасности.

Возникновение фанатизма в обществе, где существует четкая дифференциация на «своих» и «чужих» по признаку веры, национальной принадлежности, цвету кожи или какому-то другому признаку, социально обусловлено и закономерно. При появлении инакомыслящих и инаковерящих общество спланируется, отставив свой единство и цельность, а также свою веру [4]. В этом случае роль фанатизма социально оправдана и не является деструктивной, так как консолидирует общество и помогает ему выстоять в борьбе с хаосом, которым угрожает появление в этом обществе иных — «чужих» идей. Фанатизм помогает сохранить идейную целостность этнической структуры, позволяет сберечь не только людей, но и традиции, обычаи, верования. Негативная роль фанатизма в социуме обусловлена тем, что, сохраняя «чистоту» веры, не останавливаясь перед применением силы и оружия, в конфликтных ситуациях фанатизм уничтожает инородцев. Фанатизм, прибегающий к физической расправе, приводит общество к ситуации перманентного конфликта. Общество само производит фанатизм, имеющий не только субъективно-личностную, но и объективно-социальную природу, что приводит к его постоянному социальному воспроизводству. Замкнутым сообществам фанатизм необходим как способ выживания в агрессивной среде, а двоякая роль его служит характеристикой одного и того же феномена, в котором сосуществуют и взаимопроникают социально значимые и социально деструктивные компоненты [1].

Чтобы существовать и поддерживать свое существование в обществе, фанатизм должен иметь способность к самовоспроизводству. Иными словами, общество или социальная группа, зараженные фанатизмом, должны постоянно рекрутировать новых носителей фанатического мировоззрения. Наиболее очевидный способ сделать это — социокультурная преемственность, осуществляемая на уровне семьи. В этом случае фанатическое сознание в человеке пестуется и возвращается буквально с его рождения, индивид получает его фактически в готовом виде от ближайшего семейного окружения и не знает никаких альтернатив. Однако история показывает, что во

многих случаях носителями фанатического сознания оказывались люди, выросшие и воспитанные в обстановке относительной терпимости и свободомыслия. Классическим примером может служить основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола, выросший в среде мелкого испанского дворянства, где культивировались традиционные рыцарские ценности, а религиозным идеям практически не уделялось внимания [5]. Лойола пришел к религии уже взрослым человеком, сформировавшимся как личность, и его обращение к истовой вере было связано с психологическими переживаниями, вызванными тяжелым ранением на поле битвы.

Нам представляется, что генезис фанатического сознания в значительной степени связан с так называемым «расколотым сознанием» — особой формой сознания, которая может проявляться как на индивидуальном, так и на групповом уровне [6]. На индивидуальном уровне расколотое сознание возникает вследствие неспособности индивидуума сформировать целостную и непротиворечивую картину мира, в котором он живет и который он осваивает. С позиций традиционной для эпистемологии XVII — XIX вв. концепции «отражения» сознание человека действует наподобие зеркала, отражающего объективно существующую реальность [7]. В настоящее время доминирует иное представление о соотношении внешней реальности и сознания. Признано, что сознание не столько отражает, сколько преобразует реальность, конструирует её. Это происходит на уровне как индивидуального, так и общественного сознания [8].

У каждого человека существует определенный набор моделей и эталонов для восприятия явлений окружающего мира. Рамки и предписания этих моделей и эталонов накладывают свой отпечаток на чувственные ощущения, а значит, и на то, как мы воспринимаем окружающую нас реальность. Индивид воспринимает окружающий мир не таким, каков он есть объективно, а измененным, подстроенным и модифицированным согласно его опыту, представлениям, ожиданиям, установкам и стереотипам. Получается, что психика человека виртуализирует реальность: мы видим мир не таким, каков он есть, а таким, каким ожидаем увидеть, то есть реальность «не реальна», а «ожидается», «конструирована» [9]. Поскольку «объективная реальность» постоянно ускользает от людей, можно предположить, что одновременно могут существовать множество виртуальных её образов, создаваемых как отдельными людьми в процессе их социализации и вхождения в мир, так и отдельными социальными группами. Понятно, что эти виртуальные миры в чем-то согласуются между собой, а в чем-то — противоречат. Они логически равноправны, и их отношения могут быть описаны в рамках принципа дополнительности Н. Бора.

Итак, с гносеологической точки зрения, процесс познания реальности представляет собой не что иное, как процесс её виртуализации: чем больше мы её познаем, тем все более сложные схемы реальности мы вырабатываем для охвата с единых оснований как можно большего числа известных явлений и процессов. Данные схемы становятся все более обобщенными и абстрактными, а процесс их конкретизации и реального наполнения все более опосредованным и индивидуально зависимым.

Однако процесс виртуализации мира через восприятие его сознанием управляется не только и не столько самим индивидом. В современном мире преобладающее значение имеет социальная детерминация, которая в той или иной мере присутствует в любом человеческом обществе, вне зависимости от особенностей его политического или экономического устройства

[8]. Социум определяет (или стремится определять) некие фундаментальные направления виртуализации, которые ведут к формированию сходных виртуальных миров у членов данного общества. При неизбежных индивидуальных различиях между людьми, возникает определенная матрица восприятия, отвечающая за «национальный менталитет» или «поведенческий стереотип» данной нации, тот самый стереотип, наличие которого Лев Гумилев [10] считал основным стержнем единства любого народа и важнейшим средством национальной самоидентификации индивида.

Формирование индивидуальной картины мира в ходе виртуализации реальности происходит сложно. Человек должен пройти через первичный этап расщепления мира на дихотомические пары, оппозиции понятий, в рамки которых укладывается первоначально обретенный им опыт. Инь и ян, Ормузд и Ариман, град земной и град Божий, субъект и объект, жизнь и смерть, разум и тело, внутреннее и внешнее, разум и интуиция, природа и культура — вот примеры таких концептуальных пар, которыми субъект очерчивает свой опыт, подразделяя мир на отдельные сферы, отграничивая их друг от друга. Эта фаза создания виртуальной реальности может быть названа аналитической. Для успешного завершения процесса она должна перейти в новую фазу, называемую здесь синтетической, на которой происходит кристаллизация целостного мировоззрения, целостного сознания. Дихотомические противоречия снимаются путем включения их в более объемлющую систему понятий. Например, антиномии «чистого разума», сформулированные Кантом [11], не приводят сознание к расколу, поскольку снимаются через веру как высший элемент нашего сознания, спасающий разум от распада. Так же и в средневековом богословии, обсуждавшем проблему «двух истин», возможный раскол и соблазн впадения в дуализм преодолевались мистическим путем — через переход к апофатической теологии, в которой противоположности сливались в едином нерасчлененном синтезе.

Если же снятия противоречий почему либо не происходит, и индивид «застревает» на аналитическом этапе, то вместо целостного сознания возникает сознание расколотое, характеризующееся возникновением несогласованной, внутренне противоречивой виртуальной реальности в сознании индивида. Другими словами, процесс создания виртуальной реальности оказывается незавершенным, индивидуальная картина мира — несформированной, а сам человек попадает в ситуацию экзистенциального кризиса, описанного А. Камю [12] с применением понятия «абсурд». Абсурд есть не что иное, как совмещение несовместимого, без попытки снять или примирить противоречие между ними, а также как осознание бесплодности таких попыток. Поэтому расколотое индивидуальное сознание можно определить как особое состояние сознания, порождающее абсурдную картину мира.

Непосредственной причиной расколотости сознания становится хаотизация смысловых связей, лежащих в основе индивидуальной картины мира. Это может быть следствием как индивидуальных особенностей восприятия и мышления данного человека, так и результатом расколотости социального мира, в котором он живет. Особенно резко это проявляется в переходные эпохи жизни общества, характеризующиеся революционной сменой сложившегося жизненного уклада, разрушением традиционных общественных связей и изменением устоявшихся границ между социальными группами [6]. В таких обстоятельствах сознание индивида утрачивает целостность из-за несоответствия между его картиной мира, сложившейся

в ходе социализации, и изменившейся социальной действительностью. В итоге под сомнение ставится адекватность способов взаимодействия с окружающим миром, усвоенных в процессе социализации.

Хаос, наличествующий в сознании субъекта, виртуально предоставляет множество альтернатив выбора. При этом последний не производится чисто рационально, и эмоционально-аффективная сфера, как фактор случайности, неизбежно и сильно влияет на его осуществление субъектом. Такая случайность воспринимается преимущественно как позитивная, ибо актуализирует для него свободу выбора. С другой стороны, субъект изначально не может выбирать культурную среду, в которой ему следует родиться и пройти социализацию (если речь идёт об индивидуе) или быть сформированным (если речь идет о коллективном субъекте социальных отношений). В этом ракурсе он может быть охарактеризован как случайный «вброшенный» в мир, и для него способы реализации выбора, навязываемые культурной реальностью, также случайны.

Подобное состояние сознания возникает как в момент хаотизации старой структурной целостности, так и при выборе ориентиров для достижения новой. В результате происходит фиксация реального неприятия, отворачивание от старых смыслов и ценностей существования во имя новых, переворот в системе мировоззрения и принципах деятельности в мире. Мир в сознании оказывается расщеплен, возникает раскол в мировоззрении: несмотря на то, что человек начинает искать целостность, он, благодаря действию фильтров сознания, видит не всю целостность, а лишь отдельные её части. Чем больше разорван мир, тем резче состояние печали и хаотизации, тем больше потребности в создании нового, целостного сознания. Указанная целостность формируется не как полностью целостное сознание, но как целостность части уже расколотого сознания.

Противоречие между частью и целым может быть разрешено в том случае, если субъект начнет конструировать себя не как фрагментарность, но как качественно иную целостность. При этом необходимо разрушение старой мировоззренческой системы, инициированной фрагментарностью, и создание новой, то есть фактически революционное изменение системы смысловых ориентаций, а также динамических стереотипов и символических экзистенциальных кодов, составляющих символическую картину мира, которая отражает экзистенциально значимые особенности системы отношений человек — окружающий мир.

В отличие от раздвоенного, или дуалистического, сознания, для которого двойственность мира — норма, носитель расколотого сознания стремится к цельности, но не может достичь её. Он находится в состоянии постоянной тревоги, постоянного поиска, но не в силах снять противоречия, делающие его восприятие мира хаотизированным, а его бытие — абсурдным.

Из этого экзистенциального тупика, по-видимому, могут быть только два выхода. Либо кризис так и не получает своего разрешения и оканчивается душевной болезнью или самоубийством. Либо — человек отказывается от самостоятельных поисков целостности, считая их безнадежными, и полностью принимает уже готовую виртуальную картину мира, одну из множества тех, которые предлагает ему общество. Индивид фактически отказывается от прежнего духовного развития и полностью меняет свое мировоззрение. Именно в этом контексте можно рассматривать многочисленные в истории случаи смены вероисповеданий, переходы от атеизма к религиозности (или «от марксизма к идеализму»), от гедонизма к аскетизму (сюжеты агиографической литературы) и т.п. Суще-

ственно, что в данном случае происходит тотальная замена виртуальной картины мира; общая расколотость сознания меняется на целостность обособившейся части, взявшей на себя функции целого. Поэтому многие бывшие «абсурдные люди» становятся фанатическими и не рассуждающими сторонниками новых убеждений, к которым они примкнули. Фанатизм является одной из важнейших причин расколотости общественного сознания [6], так как фанатик, полностью подчиняет свою жизнь и свои помыслы одной идее, которая принята им целиком и полностью, без возражений (см. образ протопopa Аввакума в его автобиографическом «Житии», нарисованный им же образ боярыни Феодосии Морозовой и т.п.).

Таким образом, новые фанатики рекрутируются обществом (или отдельными социальными группами) из числа носителей расколотого сознания — «потерянных» людей, которым внешний мир представляется безусловно враждебным, а собственное бытие в нем — лишенным всяческого смысла. Принятие ими готовой картины мира можно рассматривать как терапевтический акт, но платой за излечение служит отказ от собственного прошлого и безоговорочное следование определенному набору доктрин. Именно в этом контексте следует рассматривать многочисленные в нашей стране и за рубежом случаи попадания людей в так называемые «тоталитарные секты», предлагающие не только готовое мировоззрение, но и определенный стереотип поведения, а также «чувство локтя», столь необходимое многим людям в нашем разобщенном и жестоком мире.

#### Библиографический список

1. Поликарпов В.С., Феномен религиозного фанатизма / Поликарпов В.С., Поликарпова В.А. // Феномен человека — вчера и завтра. — Ростов-на-Дону : Феникс, 1996. — С. 225 — 571.
2. Санаева Т.Н. Социальный фанатизм / Нижегород. гос. архитектур.-строит. ун-т, Общерос. акад. человековедения. — Н. Новгород : Гладкова, 2001. — 100 с.
3. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Леви-Строс К. — М. : Республика, 1994. — 384 с.
4. Тойнби А. Постигание истории : избранное / Тойнби А. — М. : Айрис-пресс, 2003. — 540 с.
5. Быков А.А. Лойола / Быков А.А. // Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола. — М. : Республика, 1995. — С. 323 — 383.
6. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек / Тощенко Ж.Т. — М. : Гардарики, 2001. — 400 с.
7. Спиркин А.Г. Теория познания диалектического материализма / Спиркин А.Г. // Большая советская энциклопедия. — 2-е изд. — М. : БСЭ, 1956. — Т. 42. — С. 236 — 245.
8. Бергер П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / Бергер П., Лукман Т. — М. : Медиум; Московский философский фонд, 1995. — 323 с.
9. Носов Н.А. Виртуальная парадигма // Виртуальные реальности. — М., 1998. — С. 91 — 92.
10. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Гумилев Л.Н. — М. : Танаис; ДИ-ДИК, 1994. — 640 с.
11. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. — М. : Мысль, 1994. — 591 с.
12. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Камю А. // Сумерки богов. — М. : Политиздат, 1989. — С. 222 — 318.

**ЛАЗУТКИН Вадим Валерьевич**, соискатель кафедры социальной философии.

Дата поступления статьи в редакцию: 14.05.2008 г.  
© Лазуткин В.В.

## ТВОРЧЕСКИЙ АТРИБУТ КУЛЬТУРЫ: ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ

**В данной статье представлен анализ природы творчества и его роли как основного атрибута культуры. Также в статье дается попытка осмысления культуротворчества в гендерном аспекте, через понятия рутины и новации, которые являются взаимодополняемыми элементами самого творчества. На основании проведенного анализа, автор приходит к выводу о феминности рутины и маскулинности новации.**

Одним важнейших вопросов философских исследований всегда являлся вопрос о взаимоотношении субъективного и объективного миров. Одной из сторон этого вопроса является проблема различия между миром, природой и тем, что создано самим человеком. Обобщенным определением всех форм человеческой активности является культура, в своем противоположении натуре.

Слово *cultura* имеет древнее латинское происхождение и дословно обозначает уход, почитание, воспитание, возделывание. В таком понимании это слово обладало широким семантическим спектром. Несколько столетиями позже классических эллинистических произведений, слово *cultura* являлось синонимом греческого *paideia* (воспитанность). Античная эпоха наделяла всех людей восприимчивостью к воспитанию. «Именно воспитание отличает человека от животного, эллина от варвара, свободного от раба, философа от черни, был убежден Ямвлих. Сущностным образом связанное с политической деятельностью, а точнее — с формированием достойных «свободорожденных» гражданских нравов, воспитание действительно имело универсальные функции, что предвещало современную идею культуры, в особом, «пайдеветическом» ее понимании [См.: 4, 17].

Так или иначе, культуротворческая деятельность в эпоху античности была связана с идеей должного воспитания соответствия установленному космическому порядку, традиции. То есть человеческое установление являлось продолжением установления природного (которое охватывает человека и человеческое). В средние века комплекс значений понятия культура не выходил за рамки позитивно оцененного городского уклада социальной жизни.

Собственно идея культуры, как нечто обособленного, отличающегося от природного появляется в эпоху Возрождения. Как известно, идеалом для воспроизведения в эпоху Возрождения являлось прошлое. «И прошлое будет восприниматься как именно как прошлое, прошедшее, поэтому его возвращение уже не станет гарантировано неким космическим законом, но будет плодом деятельности усилия. Мы увидим, что это вовсе не означает традиционализма, ибо Ренессанс возник как раз вопреки средневековой традиции и воспроизведение древних образцов было не простым дублированием их, а подражанием творческому, обращенному к созданию нового, духу, которым эпоха Возрождения щедро наделяла и авторов седой древности» [4, 19].

Для ренессансного времени было характерно возвышение сути человеческого назначения. Первыми в этом отношении выступили поэты Данте и Петрарка, которые усматривали величие человека в его способности к творческой деятельности, до этого принадлежавшей только Богу. За ними последовали зодчие, художники, ваятели и др. Идея человека постепенно приобретала затем демиургийный характер. Конечно, поэты и другие одаренные лица существовали и творили в древние времена, однако это творчество не было сугубо авторским и проистекало из снизошедших — благодати, мудрости, знания, откровения. Теперь же поэт, художник, живописец — это человек, самодостаточный в своем творчестве. «Для Ренессанса характерен настоящий культ творческой личности. Творчество как догматическая характеристика Бога-Отца переносится на деифицированного человека, а точнее — творчество само становится процессом деификации. Личность утверждала себя и свою самость именно через подчеркивание творческой природы человеческой самобытности» [4, 26]. Из демиургической теперь функции человека напрямую вытекала сакральность, культовость его. Обожение человека продолжило схему «Бог сотворил мир» до — «Бог сотворил мир, а человек творит мир культуры». В этом смысле культура продуцируется актами творчества человека, а весь этот процесс можно назвать культуротворчеством. Далее автор данной работы будет использовать это понятие (культуротворчество) как одно из основных, как поле для репрезентации гендерной активности.

Таким образом, именно эпоха Возрождения аккумулировала воззрения на культуру как специфически «человеческого», в противоположении природному, сферу творческой деятельности человека. Окончательное закрепление такого смысла культуры произошло в социальной философии XVIII века.

Рассмотрев историю появления и узловые моменты смыслообразования культуры, обнаруживается двойственность ее структуры. С одной стороны, фундаментом культуры является создающая, творческая деятельность. С другой стороны, само понятие «культура» изначально предполагает возделывание, почитание, воспитание. Представляется, что двойственность эта порождена весьма неоднозначным пониманием самой природы творчества.

Традиционно творчество предполагает создание нового, нечто ранее не бывшего. Новизна всегда выступала основным признаком творчества. Новизна



как признак, свидетельствует о том, что настоящее творчество связано с ломкой стереотипов, сложившихся норм, традиций представлений. В этом смысле творческая деятельность выступает антиподом деятельности рутинной, воспроизводящей, репродуктивной — продуцирования известного известными средствами. Творчество как бы всегда противостоит традиционному, рецептурному. Но только ли создание оригинального, нового предполагает творчество? Разрешение данного вопроса автору представляется возможным через прояснение самого процесса становления нового «новым». В этом смысле логичным будет предположение, что новое (новация) появляется только как нечто противостоящее обыденному. В философском аспекте это предполагает обращение к проблеме соотношения новации и рутины. Автору работы считает, что понимание сущности этих феноменов прольет свет на вышеуказанную «неоднозначную» ситуацию.

В свете рассматриваемого проблемы большой интерес представляет работа О.В. Иншакова и Е.А. Степочкина «Рутина и новация: институциональные, организационные и эволюционные аспекты взаимодействия» (Волгоград, 2003). В ней раскрывается механизм процесса хозяйственной эволюции, выраженной в категориях новации и рутины. Здесь эволюционный подход конкретизируется в исследовании противоречия новации и рутины на разных стадиях: выявления новации, когда она еще скрыта в рутине; определения степени революционности новации; оценки степени противостояния сущностей новации и рутины; обоснования механизма разрешения противоречия и последующей рутинизации новации.

«Рутина и новация представляют собой социальные формы структуры жизнедеятельности людей, или формы ее организации. Эти социальные формы структуры соответствуют социальным формам закрепленных и постоянно воспроизводящихся функций субъектов общества, или институциям рутинерства и новаторства» [2, 3]. Отсюда напрашивается вывод: субъекты общества делятся на рутинеров и новаторов. Их взаимопереход обусловлен неразрывностью и диалектическим единством. За счет этого происходит движение эволюции общественной жизнедеятельности и культуры, следовательно, в целом. Онтологическая ситуация человека, как культурного существа в гендерном аспекте позволяет нам предположить (а далее доказать), что институции рутинерства феминизированны, а институции новаторства маскулинизированны.

«Исходным пунктом появления новации всегда служит появление противоречия между потребностями человека и уже имеющегося в его распоряжении факторами и продуктами производства, или достигнутыми производственными возможностями. Вследствие фиксации и познания этого противоречия человек формирует новую цель производства и идеальную комбинацию факторов, необходимую для ее достижения. Затем он переходит к первому этапу практической реализации сформированной цели, собственно к первичному воплощению новации в реальность» [2, 4]. То есть существующая новация нуждается в переходе посредством массового производства в общественное бытие. Тем самым осуществляется переход новации в рутину. Новация здесь начинает приобретать статус рутины, рутинизируются и сама технология, умения, идеи, потребности и т. д.

За счет рутинных практик происходит «укоренение» продуктов созидания в фундаменте общественного бытия, стандартизация результатов, а,

следовательно, ценностное воплощение. У рутины и новации общий объект — производство, и это позволяет сохранить гомеостаз культуры.

Культурная функция рутины состоит в усвоении ритуализированных практик, их сохранение и передачу будущему поколению. Новация же, призвана продуцировать, приращать, продвигать потенциал, прогресс для передачи в рутинизацию.

«Суть новации состоит в том, что она представляет не просто нечто относительно новое в воспроизводственных процессах, а согласованную замену существующего, устаревшего, недействующего, несоответствующего потребностям нового этапа развития» [2, 11].

Рутина и новация предстают также в виде институционализированных форм организационной деятельности, которая в свою очередь, обладает огромным созидующим и разрушительным потенциалами. Отказ от инновации приводит к преобладанию рутинных методов в производстве, чем провоцирует банкротство. «В домашнем хозяйстве этого может не наблюдаться в течении длительных периодов (ручной промысел, приготовление пищи, вязание, плетение и т. д.; а также «стратегия сбора урожая»)» [2, 14]. Но и обратная сторона приводит к обесцениванию воспроизводственных процессов, так как теряется то самое «ради чего».

Разрыв между рутинной и новацией происходит тогда, когда рутина не рождает новацию, а новация не рождает рутину. Как происходят изменения? Только ли в результате нарушения рутинных процессов?

Степочкин и Иншаков настаивают на рассмотрении рутины и новации как «события», то есть как двух сторон механизма эволюции этого события. Рутинные процессы позволяют прожить мир, способствуют сохранению его разнообразия. «Для дальнейшего процесса воспроизводства всякий раз требуется тиражирование новации, готовой стать рутинной. Массовое производство — это реализация рутины. Сознательное внедрение рутины — это акт инновации. И в данном случае новация предстает как форма рутины. Ведь наиболее массовое производство рутинно, один только конвейер чего стоит!» [2, 21].

Несмотря на то, казалось бы негативное отношение к рутине, она имеет определенную ценность. Ведь если посмотреть с практической точки зрения, то результат в любой деятельности зависит от «know how», а не только «know». Новацию замещает ее собственная рутина. Все это позволяет сделать вывод, что рутина тоже эволюционирует, возможно, с меньшей, чем у новации скоростью и в другом направлении. Признавая выше институции рутинерства и новаторства как феминные и маскулинные соответственно, необходимо отметить характер направленности их в процессе культуротворчества.

Рутинерство характеризуется воспроизведением из инвариантных элементов и правил, неограниченного числа в принципе одних и тех же объективаций. Типичными сферами этого уровня является массовое производство, повседневные бытовые обязанности. «Самое грустное заключается в том, что у этой работы нет длительно существующего результата, — справедливо отмечает С. де Бовуар. — Женщина склонна видеть в ней самоцель, и чем больше сил и времени она отдает этой работе, тем сильнее эта склонность. Любуясь пирогом, который она вынула из духовки, она вздыхает, так ей жаль, что его сейчас съедят! Ей досадно, что муж и дети ходят по натертому паркету и пачкают его. Вещи, которыми пользуются, ломаются или пачкаются. Поэтому ей бы хотелось, чтобы до них

никто не дотрагивался. По этой причине одна хозяйка прячет варенье до тех пор, пока оно не заплесневеет, другая держит под замком мыло. Но ход времени остановить невозможно. В продуктах, если их долго хранить, заводятся черви, их поедают крысы. Одежда, занавески и одежду портит моль. Мир сделан не из камня, а из сомнительной субстанции, подверженной разложению» [1, 508]. Чувство сожаления, тоски всегда сопряжено с рутинной, поскольку однообразие ей присущая засасывает и не дает возможности изменить стержневые моменты.

Инновативный уровень проявляется путем обновления элементов и правил, выражения нового содержания. На этом уровне совершаются фундаментальные научные открытия, изобретения, создаются произведения искусства, выдвигаются религиозные доктрины и т.д. Эта способность рождается в головах гениев, ученых, мастеров. «Она (А.К. — способность) присуща немногим личностям, хотя количество людей, обладающих потенциальной способностью создавать радикально новое, гораздо больше, нежели количество людей, получающих возможность развить и реализовать ее под воздействием общественных условий» [3, 26]. Представляется, что к числу этих общественных условий относится и система патриархата, которая длительное время не позволяла женщинам развить такую «способность».

Так или иначе: «Диалектика рутины и новации находит свое конечное воплощение в человеческой культуре через продуцирование ее процессов. Для

бытия общества одинаково важны оба противоположные феномена, как важны наследственность и изменчивость хозяйственной культуры, которая не только творчество в труде, изменяющаяся жизнь, но и способ воспроизводства этой жизни на некоторых устойчивых основаниях — ее базовых факторах, главными из которых является культурный человек» [3, 37].

#### Библиографический список

1. Бовуар С. Де. Второй пол : в 2-х т., Т.1. Факты и мифы ; пер. с фр. / Общ. ред. и вступит. Ст. С. Айвазовой. — М. : Прогресс; СПб. : Алетейя, 1997. — 832 с.
2. Иншаков О.В., Степочкина Е.А. Рутинная и новация: институциональные, организационные и эволюционные аспекты взаимодействия : препринт — Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2003. — 60 с.
3. Творчество как форма выражения мира человека : сб. н. тр. ; под ред. О.А. Макаревой. — Ульяновск : УЛГТУ, 2005. — 90 с.
4. Философия культуры. Становление и развитие. — СПб. : Издательство «Лань», 1998. — 448 с.

**ЖАПАРОВА Алия Каиргельдыевна**, преподаватель кафедры общественных наук.

Дата поступления статьи в редакцию: 15.07.2008 г.

© Жапарова А.К.

УДК 1

**Ю. Л. ИГНАТЮК**

Тюменский государственный институт  
мировой экономики, управления и права

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СТРУКТУРАЛИЗМА В ИССЛЕДОВАНИИ ЯВЛЕНИЙ КУЛЬТУРЫ

В данной статье показаны общие принципы структурализма. Раскрыты его сущность и роль в исследовании явлений культуры. Описаны методы математического моделирования, формализации, активно используемые структуралистами. Особое внимание уделено анализу методологии К. Леви-Стросса и М. Фуко. Статья привлечет внимание всех, интересующихся философской и культурологической проблематикой.

Методология как «область знания, изучающая средства, предпосылки и принципы организации познавательной и практически-преобразующей деятельности, связанная с критическим пересмотром существующего понятийного аппарата, предпосылок и подходов к интерпретации изучаемого материала» [1, 278], способствует эффективному приобретению новых знаний, в частности, более полному изучению культуры. Ученые стараются приблизиться в своих исследованиях к объективной реальности, в большей или

меньшей степени, рассматривая научную проблему с различных позиций, это зависит от совокупности их научных, этических убеждений. Рассматривая характеристики познавательной деятельности, подвергая их тщательному анализу, методология концентрирует свое внимание на средствах, способах их воплощения в конкретной области познания, в установленных культурных, исторических обстоятельствах. Изучение явлений культуры дает адекватные результаты при использовании структуралистской методологии.

Структурализм, являясь элементом методологической базы культурологических исследований, пользуется точными методами естественных наук, например, формализацией, математическим моделированием и др. Метод математического моделирования используется как инструмент изучения, в нем нет тесного взаимодействия с объектом исследования, т.е. тем или иным явлением культуры. Вместе с тем, математическое моделирование позволяет отбирать, классифицировать и сохранять вновь появляющиеся факты. Исследователи, изучая те или иные явления культуры, фокусируют внимание на особенностях, происходящих в них процессов, и применяют различные математические аппараты для анализа культуры в целом. Теоретический метод формализации, который так же активно используется структуралистами в изучении явлений культуры, воссоздает эти явления с помощью символов какого-либо искусственно созданного языка, к примеру, языка математики. Исследование культуры осуществляется благодаря формальной реорганизации соответствующих символов.

Используя эти методы в своих исследованиях, структуралисты исключили описательность в анализе явлений культуры. «Структурализм делает акцент на исследовании форм, в которых протекает духовная культуротворческая деятельность человека: общечеловеческих универсалий всеобщих схем и законов деятельности интеллекта. Эти всеобщие формы обозначены понятием структуры. Структура истолковывается как совокупность отношений, которые остаются устойчивыми на протяжении длительного исторического периода или же в различных регионах мира» [2, 45]. Они функционируют как «бессознательные механизмы, регулирующие всю духовно-творческую деятельность человека» [2, 45]. В структурализме в качестве первичных оснований культуры лежат «знаковые системы», т.е. «язык, мифология, религия, искусство, литература, обычаи, традиции и т.д.» [2, 45].

Структуралистский подход в изучении явлений культуры использовали К. Леви-Стросс, М. Фуко, Р. Барт, У. Эко и др., а предложен он был известным швейцарским ученым, основоположником структурной лингвистики Фердинандом де Соссюром.

Пожалуй, единственным кто называл себя структуралистом, был Клод Леви-Стросс, в его исследованиях главенствующими стали идеи о соединении рационального и чувственного в людях, чего лишилось современное человечество. Структурализм, разработанный К. Леви-Строссом, использовался им в целях антропологии, этнографии, наиболее важным в своем методе он «признает наличие формальных структур во взаимоотношениях между людьми», так же «толкование мифа как фундаментального содержания коллективного сознания, основы устойчивых социальных структур» [1, 231]. Результат, к которому стремился в своих трудах К. Леви-Стросс — это моделирование структуры. Традиционные общества он изучал как языки культуры, стремился выявить в них повторяющиеся элементы, устойчивые схемы «медиаторы», «бинарные оппозиции» [3, 448], которые способны были реформировать, замещать одни позиции другими.

Постулатами структуралистского метода К. Леви-Стросса выступают следующие принципы:

- «во-первых, изменение одного из элементов (структуры) влечет за собой изменение всех других;
- во-вторых, любая модель принадлежит группе преобразований, каждое из которых соответствует

модели одного и того же типа, так что множество этих преобразований образует группу моделей;

- в-третьих, вышеуказанные свойства позволяют предусмотреть, каким образом будет реагировать модель на изменение одного из составляющих ее элементов;

- в-четвертых, модель должна быть построена таким образом, чтобы ее применение охватывало все наблюдаемые явления» [3, 247].

Культура, с точки зрения К. Леви-Стросса, есть «любое этнографическое множество, обнаруживающее при его исследовании существенные различия по сравнению с другими множествами» [3, 263], кроме того культура «состоит не исключительно из форм собственно ей присущей коммуникации (как, например, язык), но также (и, быть может, прежде всего) из правил, применимых во всякого рода коммуникационных играх, которые происходят как в природе, так и в культуре» [3, 265]. Культура является постоянной и необходимой принадлежностью человеческого бытия и обладает примерно одинаковым набором признаков в различных обществах. «Каждое явление культуры содержит в себе информации: поверхностную информацию, которую люди осознают, и глубинную, остающуюся ими неосознанной» [3, 434].

Другой известный ученый, французский философ, Мишель Поль Фуко, был не согласен с применением к его исследованиям понятия «структурализм», однако выводы, к которым он приходит в своих работах «в целом не чужды тому, что называется структуралистским анализом» [4, 375]. По мнению М. Фуко, культура совершенно по-особому проявляется в каждом человеке, и, для каждого человека существует эмпирический порядок, ценности, которым он следует, основан такой порядок конституирующей системой символов (язык культуры, ее ценности, формы, посредством которых она воспроизводится), разных культур, передающих информацию. «В каждой культуре между использованием того, что можно было бы назвать упорядочивающими кодами, и размышлениями о порядке располагается чистая практика порядка и его способов бытия» [5, 38]. И здесь важно прояснить обстоятельства, формирующие этот порядок и условия его функционирования, в этом видит выход из неясности культурной обстановки М. Фуко. Основой различных явлений культуры он считает совокупность событий, своеобразие которых обусловлено, установившимися отношениями между мышлением, знанием, вещами и «языком как глобальным опытом культуры» [5, 89]. Осмысление культуры происходит изнутри, посредством речи, «слова выступают перед человеком как подлежащие расшифровке вещи» [5, 82]. Применение методов структурализма важно при исследовании явлений культуры, но, к сожалению, объективизм характерный структурализму, как бы, «оставляет «за скобками» культурологического анализа человека как субъекта культуры» [2, 46].

Таким образом, исследуя явления культуры, необходимо проанализировать, тщательно изучить ее структуру, для выявления упорядоченности, которая лежит в основе многообразия форм общественного устройства. Важно найти критерий, тот момент, обстоятельство, благодаря которому, формируется система культуры, так же обнаружить закономерности существующего множества культурных объектов.

#### Библиографический список

1. Философский словарь [Текст] ; под ред. И.Т. Фролова. — 5-е изд. — М. : Политиздат, 1986. — 590 с.

2. Радугин, А.А. Культурология [Текст] : учеб. пособие ; сост. и отв. ред. А.А. Радугин. — М. : Центр, 2001. — 304 с.
3. Леви-Стросс, К. Структурная антропология [Текст] / Клод Леви-Стросс ; пер. с фр. В. В. Иванова. — М., 1985. — 535 с.
4. Блинников, Л.В. Великие философы [Текст] : учебный словарь-справочник / Л.В. Блинников. — 2-е изд., перераб. и доп. — М. : Издательская корпорация Логос, 1997. — 432 с.
5. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук [Текст] / Мишель Фуко ; пер. с фр. Визгина В.П., Автономовой Н.С. — М. : Прогресс, 1977. — 487 с.
6. Флиер, А.А. Культурология для культурологов [Текст] : учеб. пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии / А.А.

- Флиер. — М. : Академический Проект, 2000. — 496 с.
7. Культурология. XX век [Текст] : словарь ; гл. ред. А.А. Левит. — СПб. : Университетская книга, 1997. — 640 с.
8. Методологические основы научных исследований [Текст] : учеб. пособие ; под общ. ред. Ю.Д. Земенкова. — Тюмень: Вектор Бук, 2005. — 288 с.

**ИГНАТЮК Юлия Леонидовна**, старший преподаватель кафедры философии и социально-гуманитарных наук.

Дата поступления статьи в редакцию: 21.03.2008 г.  
© Игнатюк Ю.А.

УДК 130.2

**Е. А. БАТЮТА**

Гуманитарный университет,  
г. Екатеринбург

## КОМПЕТЕНТНЫЙ ПОТРЕБИТЕЛЬ В ИМИТАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

**Суть современной трактовки потребления — в его центральном, «культурообразующем» месте в функционировании постиндустриального мира. Культура потребления представляет собой культуру имитации и вызывает к жизни новый тип человека-потребителя, которого можно назвать компетентным, поскольку для него использование и своеобразное означивание предметов потребления превращается не просто в способ удовлетворения потребностей, конструирования или поддержания своей идентичности, но и в средство конструирования собственной реальности и творческого самовыражения.**

У современного индивида даже на обыденном уровне есть разночтения в понимании культуры, не характерные для человека прежних эпох: идеалу культурного человека противостоит «цивилизованный человек». Ученые осуществляют рефлекссию над тем, как люди представляются сами себе через призму собственной культуры. По утверждению М. Вебера, «...всякая «культура» является выходом человека из органически предначертанного ему цикла естественной жизни» [1]. Ж. Бодрийяр утверждает, что культура определяется в буржуазной и в марксистской мысли как «трансценденция содержаний, связанных с сознаниями «представлением», циркулирующим между ними в качестве позитивной ценности» [2]. В историческом процессе культура приобретает собственную структуру, выполняет определенные функции, предполагает формирование целей, — словом, каким-то образом существует.

Предполагая, что сегодня формируется новая форма культуры и соответствующий ей новый тип человека-потребителя, следует вспомнить, что предпосылки такого понимания сформировались в «классической» культурной антропологии. Когда Дж. Дж. Фрэнсер сформулировал два закона магического мышления: «Подобное производит подобное» и «Вещи продолжают взаимодействовать после прекращения

их непосредственного контакта» [3], а М. Мосс, рассматривая понятие магической силы, замечал, что оно схоже с понятием силы в механике Ньютона (и та, и другая сила представляют собой нечто, приводящее в действие определенные механизмы, вызывающие соответствующие последствия: движение (физическая сила), болезнь, смерть и т.п. (магическая сила) [4], стало очевидным, что законы магии доказывают имитационную природу культуры. Начав с простого подражания, основанного на естественном подобии вещей и явлений, человек постоянно создает новый искусственный мир, который является результатом этого имитационного процесса. В культуре человек конструирует себе зеркало и видит в нем собственное отражение, подражая самому себе всю свою историю, снимая таким образом противоречие природного и искусственного. На протяжении развития человечества этот имитационный аспект усиливается и начинает осознаваться. М.М. Бахтин, абсолютизируя культурную составляющую человека, говорит о надбытии, в котором уже нет бытия, существующего ради сотворения и наполнения этого надбытия [5]. Однако люди не способны полностью освободиться от своей естественной природы. Ж. Батай, определяя человека как существо, умирающее сознательно, утверждает, что этот процесс происходит неестественно. В результате

искусственности смерти человек «порождает иллюзорный, человеческий, обработанный для искусства мир: мы живем в трагическом мире, в искусственной атмосфере, законченной формой которого является трагедия» [6]. Естественное и культурное, постоянно взаимодействуя, переливаются друг в друга во всех формах человеческой деятельности.

Культура как следование природным и, в дальнейшем, собственным основаниям есть имитация, представляющая собой универсальный способ создания нового путем специфического повторения имеющегося. Подражательная природа танца, пения и искусства вообще, не вызывает сомнения; она достаточно ясно просматривается как в первобытной культуре, так и в информационную эпоху. Все символические формы, миф, язык, религия, наука, искусство, имеют имитационную природу, происходя из подражания и повторения на основе схожести, подобия. Имитация не есть простое подражание, она обладает большим творческим потенциалом, способностью творить новое и тем самым развивать то, что мы называем культурой. Все вышеизложенное позволяет предположить имитационную природу культуры вообще, особенно ярко проявляющуюся именно в информационную эпоху и через человека-потребителя [7].

В современном обществе потребление является непререкаемой ценностью. Анализируя существование ценностей в современном обществе, Ж. Бодрийяр показывает, что они действуют через целый ряд моделей или симуляций, представляющих собой некие гиперреальности. Причинно-следственная связь, традиционно являвшаяся одним из основных принципов рационального познания, как и вся до сих пор существовавшая социальная практика, бессильны против алеаторности. Порядок должен превратиться в хаос. Выход из этого страшного круга — превзойти систему в симуляции.

Среди характеристик, порождающих это явление, существенное место занимает виртуализация, процесс, когда система вещей и труд предстают в качестве «знаков реального», кодирующих и задающих правила социальной интеграции в условиях утраты социальной реальности [8]. Происходит «реификация» общества и отношения между людьми приобретают форму отношений между предметами потребления, а ценности перестают быть аутентичной реальностью, референтом, по отношению к которому артефакты и социальные технологии суть «знаки». Знаки не обмениваются больше на означаемое, они замкнуты на себя. Виртуальное сохраняет атрибутику реальности, образы реальных вещей и явлений (так компьютер воспроизводит на экране калькулятор), для того, чтобы «было удобнее». Однако «реальное» мышление и «реальное» творчество больше не имеют смысла, их место занимает имитация как повторение того, что уже вошло в культуру и только воспроизводится, интерпретируется и мифифицируется в информационной среде.

Подражание становится суррогатом познания, интерпретация подражает творчеству, и современный творец в первую очередь — имитирующий потребитель. В современном мире нет зеркал, а есть только витрины, где сам индивид больше не отражается, а растворяется в созерцании вещей. Потребитель формируется игрой витринных моделей — именно в этом суть игрового характера потребления. Знаки и сообщения исчерпывают то, что потребляется, поскольку содержание сообщений безразлично человеку. Современное потребление нуждается в гедонизме и «активизме», именно поэтому потребитель так увлечен

катастрофизмом. Пример — расслабленный телезритель, потребляющий образы войны и стихийных бедствий. Телевизионный образ приходит в комнату из мира, эмоционально насыщая потребителя и создавая эффект его присутствия в гуще событий, тем самым приятно оттеняя его безопасную невовлеченность. Отношение потребителя к реальному миру, обобщенное и систематизированное функционированием массовых коммуникаций, — это отрицание реального на основе мультиплицированного восприятия его знаков.

Потребление — это разновидность систематической деятельности, на которой основана вся наша социокультурная система. Феномен потребления имплицитно подразумевает понимание характерного для самого современного общества отсутствия общественной реальности, где разделение на экономическое и культурное вообще упраздняется (предстает как чисто симулятивное). Соответственно, практика потребления выступает как новая матрица социальной жизни в целом. Потребление — ключевой элемент общества, представляет собой общественную жизнедеятельность, увиденную в специфическом ракурсе; расширительно трактуемый феномен потребления определяется как фундаментальный для понимания прочих аспектов общественной жизни (экономики, политики, культуры) и, вопреки видимости, образует сложную общественную систему, включающую подсистемы индивидуальных потребностей и предметов потребления.

Такое потребление — высокое искусство, и требует некоторого объема специальных знаний. Оно, как пишет П. Бурдьё, «представляет собой акт расшифровки, декодирования, который предполагает практическое владение шифром или кодом. В определенном смысле можно сказать, что способность видеть является функцией знания» [9]. Вещь имеет смысл и представляет интерес только для того, кто компетентен в области культуры, то есть знает код, с помощью которого это «произведение» закодировано. Только при наличии таких знаний, привычке к практике «чтения» потребление может доставлять подлинное удовольствие, служить источником наслаждения. Потребительское знание, таким образом, является фильтром, регулирующим допуск к эстетическому наслаждению. Необученный, т.е. малокомпетентный потребитель не может двинуться дальше первичного слоя смыслов, которые он может уловить на основе обычного опыта, к слою вторичных смыслов, то есть к уровню того, что обозначено.

Основой компетентности можно считать «потребительскую грамотность» — умение оперировать текстами и числами для решения потребительских задач в специфическом рыночном контексте. Как социальная практика грамотность — социальное действие, а не просто действие индивида по кодированию и декодированию. Потребительская грамотность включает умение управлять идентичностью, знание и умение решать личные, ситуативные и социальные проблемы для удовлетворения потребностей. Грамотный потребитель не только читает этикетки, но сам навешивает ярлыки, оценивает сервисное взаимодействие и подает жалобы. Даже самые простые действия потребителя (такие как, например, заказ в ресторане) вовлекают чувство собственного достоинства и уважения, а во время импульсивных или привычных действий страх перед социальной оценкой выступает более важным мотивом, чем желание минимизировать умственные усилия [10].

Понятие «компетентный потребитель» все чаще звучит в работах исследователей. Потребительская

компетентность — значимый показатель при формировании рационального и рефлексивного выбора и всей потребительской практики. Выделяются сферы компетентности потребителя: «потребительская чувствительность», «ориентированность на сообщество», «активность на экологически и этически ориентированном рынке». Термин «компетентность потребителя» означает такую потребительскую деятельность, в которой само потребление рассматривается как «придуманное», разработанное и пережитое самим человеком-потребителем. В него потребитель вкладывает свои умения, знания, суждения и эмоции, а основным мотивом этой деятельности служит стремление к самовыражению. Такое настоящее компетентное потребление выделяется из ряда других потребительских практик, таких как деятельности «персонализации» и «кастомизации» и особенно ярко проявляется в таких сферах как дизайн интерьера, садоводство, кулинария, «тюнинг», подбор аксессуаров и т.п.

Компетентный потребитель по-новому означает вещи, следуя по пути формирования новой потребительской субъективности, базирующейся на доминировании имитационного аспекта его существования. Сегодня происходит сдвиг от нарративной и символической модели означивания к фигуральной. Эти способы расшифровки значений предполагают различные типы субъектов: рационально познающего и обрабатывающего значение в первом случае и «сконструированного индивида», погруженного в ощущения и восприятия, что позволяет ему концентрироваться на подробностях, недоступных рациональному субъекту, во-вторых. Рациональный субъект находится вне объекта означивания, он эгоцентричен, а фигуральный субъект «погружен» в объект.

Нарративное означивание происходит по схеме семиотического треугольника: информация-репрезентация-символ. Обработка происходит на уровне сознания. Информировать — значит заставить собеседника понять то, что он прежде не осознавал при обычном порядке вещей и действий.

Информация и репрезентация устанавливают произвольные и недостающие связи между тремя элементами семиотического треугольника. В случае символизации такого закрепления значения в реальности не существует. «Недостаточность реальности» субъекта формирует его гибкое отношение к объекту. Информация, репрезентация и символичность выражаются в значении, при этом такой способ означивания предполагает сознательную обработку информации как часть субъекта. Эффективность символического сообщения зависит не от значения, а от воздействия на аудиторию. Смысл появляется только во взаимодействии означаемого и того, кто приписывает значение. Иными словами, сам субъект может рассматриваться как элемент социального или культурного продукта — происходит смещение интереса от характеристик вещей и услуг к характеристикам субъекта-потребителя.

Фигуральный способ означивания является непосредственным, сиюминутным, хотя происходит в пространственно-временных пределах. Первичная функция фигурального означивания — воздействие, оказание впечатления, захват внимания, очарование и т.п. Эти действия визуальных образов включают изрядную долю бессознательного и мгновенно удовлетворяют желания потребителя (так же, как театральные образы удовлетворяют потребности зрителей). В этом процессе субъект сфокусирован на хрупкой искусственной реальности, которая делает возможным для субъекта-потребителя наслаждение воображаемыми

отношениями с тем, чего ему недостаёт, или с тем, что ему принципиально недоступно. В этом случае потребляется именно воображаемое, иллюзорное отношение. Потребление в меньшей степени имеет дело с физическими объектами и удовлетворением потребностей, а в большей — с преодолением ощущения нехватки и фрустрации. Чтобы стать объектом потребления, вещь должна стать знаком, оторваться от означаемого и соединиться с переживающим нехватку чего-либо субъектом. Отношение представляет собой не прямой и здравый «опыт», а абстрактное быстро проходящее, нестойкое «переживание» знака-объекта. Сознание субъекта-потребителя формируется не реальным, а иллюзорным отношением, позволяя свободно переносить свои желания на вещи. Но сама эта иллюзорность имплицитна и скрыта от потребителя в социальном порядке, выступающем как легитимизирующее основание для потребительского дискурса. Потребитель не просто покупает вещь, он скорее «озвучивает» свое желание. Однако, хотя потребитель изнывает от непреодолимых желаний, именно они заставляют его действовать и проявлять свои творческие силы.

Различие между нарративным, символическим и фигуральным оформляется не мгновенно. Нужно, чтобы выросло новое поколение, которое в условиях недостатка информации и репрезентации обратится к визуальным образам продукта потребления. В таких условиях главными мотивами потребителя выступают желания, связанные с социальным престижем, поисками одобрения, гордости, чувством обладания, вины, озабоченности, статуса и т.п. Предметы потребления начинают вызывать глубоко личные отношения, выступая как члены семьи, друзья человека и т.д. Нарративные, текстовые репрезентации не исчезают полностью, но отступают на второй план, в то время как визуальная модель означивания становится доминирующей. Сам акт потребления помещается в искусственное социальное окружение, само по себе уже гиперреальное. Визуальные образы конституируют и контролируют субъекта-потребителя двояким образом. С одной стороны, они захватывают сознание и тело человека через бессознательное, с другой — через гиперреальную среду виртуальных миров. То, что маркетологи называют «сегментацией» можно назвать процессом формирования компетентного потребителя с использованием каналов информации, по которым транслируются образы. Сами продукты начинают циркулировать в форме образов или имиджей. Визуальная коммуникация фокусирует свободные и изменчивые желания на объектах, которые она снабжает масками, как будто выражающими желания потребителя. Имиджи не удовлетворяют потребности, а стимулируют желания, их действие — одновременно создавать и разрушать иллюзии, уводя от реальности в мир творчества. Если «некомпетентный» потребитель проживал в реальности, то на новой ступени никакой реальности, кроме символической, нет. Смысл визуального образа в отсутствии реальности, он притягивает внимание потребителя к отсутствию того, что он обозначает, у субъекта создается впечатление, что мир состоит из «ссылок» на визуальные образы. В этой ситуации потребитель самого себя считает абсолютно свободным, не приросшим к стабильному основанию социальными и гносеологическими «корнями». Визуальная коммуникация возбуждает внимание, но не вызывает критического отношения. Субъект-наблюдатель исполняет две роли: пассивного и манипулируемого объекта потребительского дискурса и судьи, оценщика и

единственного референта — субъекта дискурса. Он читает скрытый в продукте призыв купить и одновременно наделяет его смыслом, при этом означиваемый продукт имеет изменчивый смысл в зависимости от «силы» самого потребителя. Визуально-образная коммуникация трансформирует рационально действующего субъекта в активного зрителя, который заполняет «разрывы» между означаемым и означивающим в собственных потребительских целях. В тематических парках, музеях и виртуальных мирах особо явно видно, что потребителю предписывается роль активного участника создания смысла, не только потому, что он сам создает свои желания (ощущение недостатка), а затем его же и потребляет, но и через вовлечение всех его телесных и духовных сил в акт потребления. В Диснейленде, например, нереальное становится реальным, и потребитель переживает опыт «воплощения мечты». В музеях потребитель воочию встречается с ностальгическими, якобы реальными, переживаниями прошлого, возможно, идеалистическими, когда имеет дело с артефактами определенного периода. Компетентное потребление извлекает человека из настоящего и помещает в «другое» место и время (неважно, существующее или нет), субъект впитывает «атмосферу» другого мира, обогащая свой опыт «усилением предрассудков», испытывая счастье от наглядного подтверждения своих фантазий. Потребление становится самоконструированием субъекта-потребителя в гиперреальном мире, где различие между реальным и фантастическим больше не служит определяющим критерием. Логическое размышление и оценочные суждения срываются с гедонистическими развлекательными ценностями образа или спектакля. Он не накапливает опыт, а наоборот, испытывает его постоянный недостаток, поскольку основой его жизни служит обладание модными в текущий момент продуктами или переживаниями. Потребление предлагает решать эту проблему с помощью брендов. Если в период массового общества вещи (например, «Кока-кола») устраняли проблемы (например, жажду), то постмодернистские товары убеждают потребителя в его собственном совершенствовании при условии использования определенных брендов. Причем совершенствование понимается как заполнение пустоты существования, когда потребляется не продукт, услуга или социальные отношения, а отношения с миром в целом.

В обществе потребления потребитель изначально испытывает необходимость в подражании лучшим образцам, чтобы компенсировать экзистенциальную заброшенность собственного существования. Здесь необходима иллюзия, являющаяся условием компетентного потребления. Это достигается первобытными методами заклинания реальности, основанными на повторении образов и слов, подключения фантазии, т.е. всего того, что анализировалось выше как источники имитационной реальности. Правда и обман растворяются в вере. Потребитель должен поверить, что он покупает лучшее, и глобальную значимость приобретает иллюзия выбора, когда покупателю предлагается выбрать из двух товаров, покупка любого из которых устраивает продавца.

Воздействие рекламы также основано на повторении. В результате потребитель рекламы ощущает себя действительным участником события и покупает товар, чтобы испытать те ощущения, которые предлагались ему рекламой, почувствовать свою сопричастность событию потребления. Когда реклама становится стилем жизни, человечество понимает, что товар тоже обладает своей жизнью, и ее не остановить, и люди вынужденно мирятся с существующим положением дел, сливаясь с миром потребляемых вещей формируя свою новую потребительскую компетентность.

Главная идея «компетентного потребителя» заключается в том, что индивиды потребляют, главным образом, исходя из желания участвовать в творческом акте самовыражения, дефицит которого диагностирован в обществе.

#### Библиографический список

1. Вебер, М. Избранные произведения [Текст] ; пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова ; предисл. П.П. Гайдено ; коммент. А.Ф. Филиппова. — М. : Политиздат, 1990. — С. 341.
2. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака [Текст] ; пер. с франц. — М. : «Библион — русская книга», 2003. — С. 157.
3. Фрэнгер, Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии [Текст] ; пер. с англ. М.К. Рыклина — 2-е изд. — М. : Политиздат, 1983. — 703 с. — (Б-ка атеист. лит.)
4. Мосс, М. Социальные функции священного (избранные произведения) [Текст] / Мосс. М. — СПб. : «Евразия», 2000. — 448 с.
5. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества [Текст] ; сост. С.Г. Бочаров ; текст подгот. Г.С. Бергштейн и Л.В. Дерюгина ; примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. — 2-е изд. — М. : «Искусство», 1986. — 445 с.
6. Батай, Ж. Внутренний опыт [Текст] ; пер. с франц. — СПб. : «Питер», 1997. — С.230.
7. Пучков А.Я. Имитационная реальность: онтогносеологический анализ : монография [Текст] / Рос. филос. о-во и др. — Екатеринбург : Издательство «Банк культурной информации», 2006. — 252 с.
8. Иванов, Д.В. Постиндустриализм и виртуализация экономики [Текст] / Д.В. Иванов // Журнал социологии и социальной антропологии — 1998 г. — Т. 1, вып. 1. — Режим доступа к журн.: <http://www.soc.pu.ru>
9. Бурдьё, П. Социология политики [Текст] ; пер. с фр. ; сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. — М. : Socio-Logos, 1993. — С.93.
10. Ross N.A., Ozanne, J.L. The Low Literate Consumer [Текст] / N.A. Ross, J.L. Ozanne // Journal of Consumer Research. — 2007 г. — Vol. 31, Issue 4, July. — P. 94

**БАТЮТА Екатерина Анатольевна**, старший преподаватель кафедры социально-культурного сервиса и туризма факультета социальной психологии, аспирантка.

Дата поступления статьи в редакцию: 11.01.2008 г.

© Батюта Е.А.