



## ФИЛОСОФИЯ

УДК 130.2

### ЭВРИСТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ В КОНТЕКСТЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ ТВОРЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

**В.М. Дармограй**

Саратовский государственный университет,  
кафедра теоретической и социальной философии  
E-mail: filosof\_sgu@mail.ru

Статья посвящена исследованию возможности моделирования творческих процессов. Важнейшей предпосылкой для создания модели творчества выступают ценностные структуры, а важнейшим понятием в исследовании творчества является свобода. Автор исследует критерии творчества и привлекает для анализа основных категорий творчества аппарат постклассического мышления.

#### The Heuristic Principles in the Context of Creative Processes' Methodological Modeling

**V.M. Darmograj**

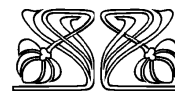
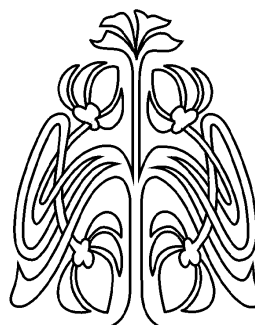
This article is dedicated to research of processing modeling possibility. Structures of values are most important premise for making of creative model, and freedom is most important notion for creation's analyzing. The author explores criterions of creation and use for his analysis of main categories of creation exploring resources of postclassic thinking.

На обыденном уровне мышления под творчеством традиционно понимаются человеческие порывы, стремления к созданию совершенных идеалов (эталонов) духовной или материальной жизнедеятельности. В средние века доминировала идея креативности, тварного бытия. Кант, Шеллинг развивали идею «продуктивного воображения», которым обладает творческая личность. Н.А. Бердяев понимал творчество как внутреннее переживание личности, обладающей свободой.

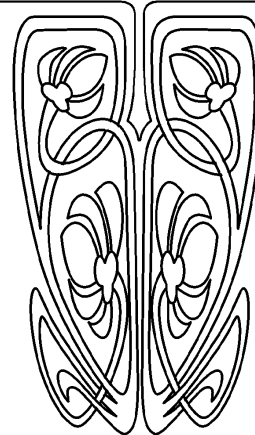
Проблема состоит в том, что методологическая модель творчества может быть лишь следствием интеллектуальных процессов, продуктом творчества, а значит, обладать схематизмом, формализмом, потому что мы имеем дело с результатом, «следом» творчества, который не всегда может быть методологической установкой на само творчество. Эта проблема неоднократно возникала в теории творчества. А. Бергсон указывал, что мыслительные процессы, в том числе и творческого характера, можно выразить лишь посредством пространственных артефактов. «Мы чаще всего наблюдаем себя сквозь призму пространства, состояния нашего сознания кристаллизуются в слова, – отмечал Бергсон, – а наше конкретное, живое «я» покрывается коркой четко очерченных психологических фактов, друг от друга отделенных и, следовательно, застывших»<sup>1</sup>.

Автор статьи полагает, что модели процессуального характера творчества возможны, и задача состоит в том, чтобы проанализировать условия, предпосылки и возможности становления подобной модели.

Творческая личность, обладая интуицией, постоянно находится в состоянии беспокойства, духовной неудовлетворенности, открытости, способности к воображению, фантазии, рефлексии, имеет сильную



**НАУЧНЫЙ  
ОТДЕЛ**





мотивацию, воодушевление. В современной философской энциклопедической литературе категория творчества выражает важнейший смысл человеческой деятельности. «Творчество присуще индивиду как иерархически структурированное единство способностей, которое определяют уровень и качество мыслительных процессов, направленных на приспособление к изменяющимся и неизвестным условиям в сенсорных, наглядных, оперативно-деятельных и логико-теоретических формах»<sup>2</sup>. Адаптационная функция как производная инстинкта самосохранения ориентирует индивиды на творчество (как на определенное количество степеней свободы или моделей поведения) в неизвестных условиях. Думается, что важнейшей предпосылкой для создания модели творчества выступают ценностные структуры. Ведь творчество – это духовное состояние личности, которое, с долей вероятности, может реализоваться как процесс создания качественно новых духовных или материальных ценностей. Аксиологический анализ творчества открывает возможность выявить в духовном мире творческой личности гармонический синтез элементов духовной деятельности, в ходе которого возможно обретение состояния творческой эйфории (инсайта) и создания качественно новых духовных и материальных ценностей. Ценность как бы «приглашает» субъекта к ее (ценности) реализации. Когда личность пытается это сделать, возникает импульс и энергия творчества. Подобное «поле энергии», которое приобретает духовный мир личности, есть критерий следования принципу «свободы». М. Хайдеггер писал: «В понятии ценности таится понятие бытия, содержащее в себе истолкование сущего как такового в целом. В идее ценности – незамеченным – мыслится существо бытия в одном определенном и необходимом аспекте, а именно в его срыве»<sup>3</sup>. Истолкование сущего, таким образом, должно совпадать с формой проявления бытия посредством этого сущего, хотя эта форма «уходит» от самой себя (от бытийности) в сущее, как неистину бытия. Критерием нахождения личностью бытийности сущего и является творческая активность личности как форма реализации принципа свободы. Применительно к логико-методологическому аспекту, в частности, к конструктивному противоречию, в этом плане всякая негация, отрицание (негативная диалектика, по Т.В. Адорно) является не отрицанием сущего как такового (что бессмысленно), а отрицанием момента бытия в сущем. Критерием, в данном плане, опять же может явиться отсутствие творческой энергии, ощущение «пустоты», бессмысленности жизни, несмотря на, казалось бы, внешнее благополучие.

Методологическая культура, в этом плане, представляет собой систему методологических принципов установочного характера, позволяющих обосновать обретение личностью нового ценностного содержания предметов челове-

ческого мира, выявить специфику этого вида эвристических состояний. Следующим этапом методологического поиска является исследование критериев творчества. Другими словами, задача состоит в том, чтобы выявить зависимость актуальности творческого наследия личности от пространственно-временного социокультурного континуума. Аксиологические основания подобного континуума (время – здесь и сейчас) выдвигают на первый план или культурный контекст парадигмальные основания или субъектов, которые способны оценить продукты творчества в соответствии с этими основаниями. В отличие от теоретического сознания актуальные, традиционные и перспективные ценности в художественном сознании, как правило, не совпадают. Об этом в стихотворной форме писала М. И. Цветаева:

Моим стихам, написанным так рано,  
Что и не знала я, что я – поэт,  
Сорвавшимся, как брызги из фонтана,  
Как искры из ракет,  
Ворвавшимся, как маленькие черти,  
В святилище, где сон и фимиам,  
Моим стихам о юности и смерти,  
– Нечитанным стихам! –  
Разбросанным по полкам в магазинах,  
Где их никто не брал и не берет!  
Моим стихам, как драгоценным винам,  
Настанет свой черед<sup>4</sup>.

В конечном счете, критериями продуктов творчества могут быть:

мера или степень влияния их результатов на актуальную культуру и ее носителей;

характер влияния результатов творчества на актуальный социокультурный континуум. Подобный характер может быть конструктивным, деструктивным или индифферентным;

мера или степень востребованности продуктов творчества, а также факторность этих результатов, т.е. способность «провоцировать», служить мотивацией творческого вдохновения для актуальных субъектов культуры;

наконец, мера влияния результатов творчества на процесс обретения личностью творческой свободы. Свобода в данном аспекте приобретает статус эвристического принципа.

Говоря о принципах исследования творчества, следует учитывать их специфическую природу. Если в физике принцип представляет собой регулятив, соответствующий закону, распространяющему свое действие на некоторое множество, то творческий принцип можно представить как особое основание, исходящее из существенных связей, состояний, проявлений, феноменов духовного мира личности. Каждое проявление такого принципа связано с уникальностью, неповторимостью этого духовного мира. Имеются определенные предпосылки, касающиеся вероятности события творчества. Они достаточно четко очерчены в философской культуре экзистенциализма. Что представляет собой принцип



свободы? М. Хайдеггер писал: «Так как всякое человеческое отношение имеет свой собственный способ обнаружения и настраивается на то, к чему оно относится, момент допущения бытия, то есть свобода, очевидно, наделяет его (отношение) богатством внутренней ориентации, необходимой для того, чтобы уподоблять представление тому или иному существу. Человек существует теперь следует понимать так: история сущностных возможностей исторического человечества сохранена для него в обнаружении сущего в целом. Из способа осуществления сущим его первоначальной сущности возникают редкие и обычные исторические события»<sup>5</sup>. Таким образом, свобода как истина бытия может проявляться в сущем, в том числе и в человеке. Однако не человек существует, а бытийность свободы посредством человека «творит» историю. Свобода должна проявляться в сущем, однако, не в реликтовом, а в бытийном, посредством свободного человека. Энергия свободы, а соответственно, и бытийности неизбежно «застывает» в сущем. «Застывшая» бытийность уже не есть истина бытия, а есть реликт, «мусор», однако этот реликт есть проявленность бытия. М. Хайдеггер отмечал: «Более того, неистина должна возникнуть из сущности истины. Только потому что истина и неистина, в сущности, не безразличны друг к другу, а связаны друг с другом, истинное предложение может вообще обойти острогу противоположности и, соответственно, перейти в неистинное предложение»<sup>6</sup>. Таким образом, М. Хайдеггер утверждал, что истина бытия может проявляться в неистине, особенно в том случае, если не разрешится в противоречивости. Подобный синкретизм может ввести в заблуждение, поэтому М. Хайдеггер и говорит о состоянии личности, чем-то напоминающем экзистенцию, в основе которой лежит свобода. «Сущность истины открывается как свобода. Свобода есть экзистентное, высвобождающее допущение бытия сущего»<sup>7</sup>. Ясно одно, что только в рамках смысловых «полей» и сингулярностей, рационально-логического мышления подобного состояния (экзистенции) достичь невозможно. Поэтому М. Хайдеггер посредством различных понятий пытался выразить это состояние как ассоциативное, эмоционально-оценочное, образное мышление, дополняющее рациональное. Только в этом случае субъект может обрести свободу, являющуюся основанием творчества. Причем свобода в данном аспекте должна представлять методологический принцип, позволяющий исследовать природу творчества. Свободу можно представить как творческую активность, но не абсолютного характера, а ограниченной необходимостью, которая является проявлением свободы. Эта необходимость соответствует творческому замыслу, а значит и эвристической природе личности. Поэтому необходимость можно толковать не как ограничение свободы, а как ее (свободы) проявление. Этапы реализации свободы предпо-

лагают сначала осознание личностью творческой свободы и ее возможности, а потом создание формы необходимости, соответствующей внутренней свободе, проявляющейся как творческий замысел. «Так как всякое человеческое отношение, – отмечал М. Хайдеггер, – имеет свой собственный способ обнаружения и настраивается на то, к чему оно относится, момент допущения бытия, то есть свобода, очевидно, наделяет его (отношение) богатством внутренней ориентации, необходимой для того, чтобы уподоблять представление тому или иному существу»<sup>8</sup>.

Что представляет собой в этой связи эвристический принцип свободы? Очевидно, это не только основание духовного характера, регулятив, установка, это, прежде всего, предчувствие и стремление к духовной активности, к творчеству. Подобное состояние свободы не может быть предзадано, однако именно свобода является предпосылкой духовной активности. Иными словами, традиционное понятие принципа свободы утрачивает свое привычное значение. Свобода, по нашему мнению, это процесс, движение духа во времени. А классическое, традиционное понимание принципа как основания представляет собой форму или модус мышления. Принцип – это, скорее, результат, резюме, следствие свободы или активности духа. Таким образом, свободу можно понимать только в контексте модуса времени. А. Бергсон писал: «Итак, всякая попытка прояснить проблему свободы приводит к следующему вопросу: «Можно ли адекватно представить время посредством пространства?». На этот вопрос мы отвечаем: «Да, если речь идет о протекшем времени; нет, если мы говорим о времени протекающем». Но свободный акт совершается именно в протекающем, а не в протекшем времени. Следовательно, свобода есть факт, и к тому же самый ясный среди всех установленных фактов»<sup>9</sup>.

Трактовок свободы множество. Абсолютная свобода часто трактуется как хаос, беспорядок. Парадокс состоит в том, что в рамках абсолютной свободы личность ведет поиск такой формы самовыражения, которая, с одной стороны, будет ограничивать абсолютную свободу, с другой – соответствовать духовной природе творца, при условии, что личность не «растворится» в этом хаосе, а найдет форму выражения, соответствующую своей внутренней природе. Установка на абсолютную свободу ориентирует личность на поиск такой формы выражения, которая будет неизбежно ограничивать свободу. Форм такого соответствия множество и их особенность определяется уникальностью, индивидуальностью, неповторимостью личности, ее духовного мира. Субъект творчества своими усилиями должен вести активный поиск этого соответствия как личностной формы выражения принципа «свободы». Это не осознанная необходимость, которая часто навязана субъекту, а необходимость как форма реализации его творческого замысла в соответствии



с духовной органической природой личности. При этом личность творит свободно, преодолевая только «сопротивление» социальной среды и, возможно, свою инертность. Подобный процесс есть не следование необходимости, не создание необходимости, даже посредством осознания его, а, скорее, процесс интуитивных поисков личностью оптимальной формы выражения своей духовной активности и свободное проявление этой активности в случае, если такая форма найдена. Разнообразие проявлений творческой активности в поэтической форме выражено в стихотворении А.А. Ахматовой:

Одно, словно кем-то встревоженный гром,  
С дыханием жизни врывается в дом,  
Смеется, у горла трепещет,  
И кружится, и рукоплещет.  
Другое, в полнотной родясь тишине,  
Не знаю откуда крадется ко мне,  
Из зеркала смотрит пустого  
И что-то бормочет сурово.  
А есть и такие: средь белого дня,  
Как будто почти что не видя меня,  
Струятся по белой бумаге,  
Как чистый источник в овраге.  
А вот еще: тайное бродит вокруг –  
Не звук и не цвет, не цвет и не звук, –  
Гранится, меняется, вьется,  
А в руки живым не дается.  
Но это!... по капельке выпило кровь,  
Как в юности злая девчонка – любовь,  
И, мне не сказавши ни слова,  
Безмолвием сделалось снова.  
И я не знавала жесточе беды.  
Ушло, и его протянулись следы  
К какому-то крайнему краю,  
А я без него... умираю<sup>10</sup>.

Свобода в данном контексте предполагает наличие творческой энергии, включающей смысловые, эмоциональные, волевые и интуитивные факторы. Так как смысловые и эмоциональные аспекты выражены поэтессой в образной форме, то структуру научно-методологического характера, анализируя этот текст, выявить почти невозможно. Переход от художественного осмысления творчества в философскую концептуализацию предполагает освоение опыта методологического моделирования. Поэтому эффективен методологический инструментарий постклассического стиля мышления, оперирующий гетерогенностью как способом осмысления подобных текстов. В результате подобного анализа гетерогенность (разнокачественность) обретает знаковый характер. «Линейная» причинно-следственная характеристика текста здесь не срабатывает, поэтому гетерогенность как констатация разнокачественных смыслов и образов-смыслов может быть подчинена эвристическому принципу «игры». Несмотря на то, что этот принцип часто подвергается критике, думается, что он может являться формой выражения свободы, так как творчес-

кая свобода иногда принимает игровую форму, особенно на этапе возникновения предпосылок творчества. Игра может быть и формой поиска темы, и творческого замысла. Таким образом, игра и творчество – понятия соотносительные. Что является мотивацией игры? Состояния духовности творческой личности разнокачественны, и субъект так или иначе занимается поиском такого духовного состояния, которое соответствует творчеству. Духовность необходимо «отпустить» во власть свободы – во власть воображения, фантазии или ассоциаций. Предтворческое состояние часто предполагает так называемое игровое настроение, особенно если наблюдается экспансия классических форм мышления и образности в рамках «жесткого» детерминизма. Логическая последовательность является скорее заключительным этапом творчества, когда речь идет о технологической реализации творческого замысла. В начале творческого процесса подобная «жесткая» детерминация, строгая последовательность и логичность может блокировать поиски творческого замысла, вследствие этого может наступить «угасание» творческого потенциала.

Постклассицизм оперирует методологическими средствами, которые соответствуют многомерности, вариативности, объемности, разнокачественности, а также учитывает процессуальность, динамичность артефактов, текстов, символов культуры, активизирующих духовный мир творческой личности. В то же время подобная методологическая культура все-таки предполагает применение классических форм на любом этапе креации. К примеру, принцип «игры» не есть твердая установка относительно конкретного творческого замысла или научной идеи, а является, скорее, формой поиска таковых. Чем свободнее, произвольнее будет этот поиск, тем больше вероятность нахождения личностью нужной «тональности», настроения, состояния духа, которое может быть предпосылкой творчества. Сама игра может совпадать с творчеством, быть высшей формой мастерства (виртуозности). Диапазон и возможности игры в контексте духовного мира личности, фактически, безграничны. В рамках игры личность может оперировать пространственно-временным континуумом (прошлым, настоящим, будущим, а также одномерным, многомерным, вариативным пространством), сопровождающимся «полифонией» переживания-осмысления, включая состояние предчувствия, иррациональные, мистические, мифологические и многие другие артефакты, психологические состояния, составляющие вместе интеллигибельную материю как существенную предпосылку творчества.

Принцип свободы часто ставит личность перед проблемой выбора, что предполагает целый спектр таких духовных процедур, как оценка, соответствие убеждениям нравственного, эстетического, религиозного и другого характера (в системе ценностей), не исключая элементарных



потребностей актуально-прагматического характера. Эти процедуры можно рассматривать как тип противоречий, процесс разрешения которых идентифицируется как событие творчества. Отсюда следует эвристический принцип противоречивости. Процесс разрешения подобного противоречия (в отличие от классической модели, где противоречие, в принципе, неразрешимо) можно смоделировать как динамический, органический синтез. Этот синтез должен обладать такими характеристиками, как «органичность» и «гармоничность». Эти качественные характеристики предполагают иногда мучительные поиски способов разрешения противоречия.

Причем следует найти такую оптимальную форму разрешения, где содержанием будут компоненты, составляющие не только органический, но и гармонический синтез. Если органический синтез предполагает появление новой, нерасчлененной (монокачественной) формы, то гармонический – это такая форма, которая сохраняет своеобразие, качественное разнообразие компонентов вместе с соразмерностью, соответствием, сопряженностью в рамках единого целого. В основе подобного синтеза может лежать такая гетерогенность интеллигибельной материи, которая способствует активизации духовной динамики личности. Творческая личность в границах подобного беспорядка, «хаоса» обретает способность видения будущих художественных образов, научных открытий или новых философских систем. Сложность этой задачи в том, что в этом гетерогенном пространстве времени, в рамках которого представлен «хаос», трудно найти компоненты (факторы), привести их к модели конструктивного противоречия, разрешение которого и будет составлять гармонический синтез или событие творчества.

И. Кант писал: «Под синтезом в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания. Синтез вообще, как мы увидим, есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее»<sup>11</sup>. Многообразное содержание подводится у Канта под понятие как форма единства по логическим признакам, то есть компоненты или различные представления в едином акте познания с помощью воображения с необходимостью подчиняются причинно-следственным связям. Такой синтез у Канта имеет априорную природу. Современная концепция творческого синтеза предполагает кроме следования регулятивам противоречивости и игры, подчинение принципу свободы, который не укладывается в понятие априорности. Свободная игра познавательных способностей, в том числе воображения, рассудка, разума, чувственного восприятия создает предпосылки возникновения творческого переживания-осмысления. Принцип игры дает

установку на поиск синтеза противоречивых, противоположных тенденций.

Если принцип свободы можно идентифицировать как онтологический, бытийный, который контролирует все другие принципы, питая их энергией, то их можно рассматривать как форму выражения свободы, или меру свободы. Если хаос рассматривать как бесконечное количество степеней свободы, то принцип противоречивости представляет собой логико-методологический аспект выражения свободы. Противоречивость характеризуется полярностью такого типа, которая способствует постановке творческой проблемы, ее развитию и конструктивному разрешению. Здесь свобода идентична энергичности, или движущей силе, возникающей в «поле» между полярностями. Принцип игры может быть формой поиска оптимального противоречия, противоречия конструктивного характера. Процесс поиска в контексте игры может уходить из рамок целенаправленного ради самого процесса игры, так как она способна идентифицировать себя как аксиологическую доминанту. Однако и в этом случае происходит развитие потенциальных возможностей творчества, так как совершенствуются механизмы поиска.

Принцип противоречивости, как было указано выше, является логико-методологическим. В рамках реализации этого принципа может ставиться творческая проблема, где противоречие есть не запрет на разрешение, а такая форма постановки творческой задачи, которая имеет предпосылки конструктивного разрешения. В контексте методологической культуры одна из полярностей подобного противоречия может представлять позитив, имеющий классическое содержание, накопленное и систематизированное в данной сфере культуры. Однако подобный позитивный опыт неизбежно включается в «поле» негации, отрицания, так как в рамках актуального социокультурного пространственно-временного континуума он не удовлетворяет его (континуума) запросам и, тем более, не способен конструктивно строить будущие проекты и прогнозы. Трансформация, актуализация, методологизация и технологизация только прошлого опыта с выходом на решение теоретических и практических задач не соответствует этим проблемам. Происходит своеобразное «замораживание», превращение в реликт. Другая «негативная» полярность может интерпретироваться и как поиск способов раскрытия творческой энергии. Выражение классического содержания в текстовом поле свободы может быть истолковано как высвобождение смысловой структуры реликта.

Творец или личность, ведущая творческий поиск в искусстве, определяет, в конечном счете, критерии и подходы к способам отбора материала. И наоборот, способ отбора подобного материала предопределяет характер и глубину творческих находок. Необходим постоянный поиск, иначе творческая деятельность превращается в реп-



родуктивную. Однако интеллект, способность к импровизации, постоянный поиск еще не гарантируют наступление события творчества. Необходима высокая методологическая культура, которая предполагает установки поискового характера, касающиеся не только духовного мира художника. Г.А. Товстоногов отмечал: «Напротив, режиссер, занятый только самовыражением, быстро себя исчерпывает. Идущему от автора эта опасность не грозит, потому что перед нами каждый раз – новый мир, а не тот единственный, в котором главное он сам, все остальное – повод для его самораскрытия. Врубель, когда создавал своего Демона, субъективно заботился только о том, чтобы как можно вернее и глубже раскрыть образ, написанный Лермонтовым. Но разве он не выразил в этом произведении себя?»<sup>12</sup>. Эти иллюстрации характеризуют процесс отбора компонентов художником с целью дальнейшего творческого синтеза.

Основные этапы моделирования можно разделить на игровое моделирование как «простую форму творчества», построенную на поведенческих принципах, и модель творчества, построенную на методологической культуре и эвристических принципах.

Предложим методологическую модель, характеризующую основные ступени (факторы, предпосылки), которые, с долей вероятности, могут мотивировать событие творчества. Это, прежде всего, личностная реализация фундаментального принципа свободы: чувство свободы, возникновение предощущения, а затем и интуитивное схватывание общего смысла воспринимаемого объекта в форме неявной целостности и стремление к воссозданию этой целостности. На этом этапе творческая личность может находиться в состоянии неопределенности, вынуждающей вести творческий поиск в форме игры. Затем происходит появление целостного замысла синкретического характера и его развитие, которое образует проблему (противоречие), где носителями полярности могут быть конкретные образы. Принцип свободы обуславливает пространство выбора и поиск методологического контекста решения проблемы. Если личность находит конструктивную идею, то на ее основании можно построить модель, отражающую способ разрешения противоречия. Процесс его разрешения в авторской интерпретации должен совпадать с творческим синтезом гармонического характера. Гармонический синтез, в отличие от органического, предполагает дальнейшее развитие идеи и ее воплощение в художественных образах, научных теориях или философских системах.

Основным ориентиром данной модели может являться ценность или система ценностей, определяющая характер целеполагания. Методологический аспект ценностей может пониматься как «призыв», «установка», «горизонт», которые определяют специфику и направленность творческого

процесса, но лишь концептуально, необходима еще энергия свободы, «раскрепощающая» консервативные психологические, духовные механизмы творчества личности.

В контексте постмодернизма, который является результатом рефлексивного анализа актуальной культуры, создание подобных проектов творческого моделирования проблематично, так как концепция постмодернизма констатирует распад традиционных классических ценностей. Проблема состоит и в том, что теоретики постмодернизма оперируют концепцией «свернутости времени». Субъект как бы останавливается только в пространственном социокультурном континууме (здесь и сейчас), причем история не просто заканчивается, но и историческое прошлое для него закрыто или заменено псевдоисторией. Философские универсалии как мировоззренческие ориентиры уже не срабатывают, мир объектов даже не полярен, не противоречив, а лишь абсолютно плюралистичен, разнокачественен. Проблема состоит и в том, что подобная концепция предполагает отказ от философского понятийного аппарата классического типа и утверждение семантики аксиологических приоритетов. Таким образом, проблемность и необычность предполагаемой модели состоит в том, что она находится на этапе становления. В рамках философской рефлексии подобные попытки моделирования сталкиваются с понятийным и, соответственно, смысловым выражением таких феноменов, как хаос, нелинейность, «распад». Наблюдается отступление не только от классических, но и от постклассических, относительно устойчивых оснований и универсалий. В аспекте творчества личность соприкасается только с вторичными, третичными и т.п. артефактами в соответствии с принципом «все уже было». Задача субъекта-творца не в создании инноваций (то есть единиц культуры качественно нового характера), а в наборе вторичных артефактов, способных при их восприятии инициировать событие творческого характера. При этом субъектом творчества является не автор этих программ, а реципиент (читатель, слушатель, созерцатель и т.д.). Отсюда и формула постмодернизма, провозглашающая «смерть» автора. Поэтому в данном аспекте моделирование творчества можно представить только по аналогии с физическими процессами «взрыва сверхновой, распадающейся Вселенной» или «разбегания» галактик. Компонентами этих образных процессов будут вторичные артефакты, из которых в будущем возможно создание инноваций. Такую модель можно интерпретировать как поисковую форму эвристики. Это не экспансия хаоса и не конец истории, а – граница, за пределами которой возможно становление принципиально новых концептов творчества. Хаос или абсолютная свобода является не просто предельно допустимой формой, за которой небытие, но основанием конструктивного характера.



В рамках религиозной духовной культуры теологи оперируют такими категориями, как откровение, вера. Тайна откровения является основанием творчества. В контексте хаоса также присутствует тайна бытия, забвение, бесконечность, а также небытие, которое можно истолковать как «след» бытия. В этом плане креативная концепция постмодернизма может представлять процесс самоорганизации смыслов без вторичного участия автора по принципу «цепной реакции». Таким образом, концепция постмодернизма предполагает «растворение», «распад» и самой личности творца, когда-то самотождественного субъекта. В итоге появляется возможность анализа только фрагментов, компонентов подобного субъекта применительно к социокультурному пространству. Подобная модель может функционировать в контексте игры, причем игра может быть методологическим средством поиска самотождественности распадающейся личности в хаотической социокультурной среде. Этот поиск предполагает рефлексивный анализ ситуации, включающий осознание факта абсолютной свободы или хаоса. Накопление хаотического многообразия компонентов или артефактов культуры часто происходит в форме иронии с утратой серьезности и веры в достижение устойчивых мировоззренческих ориентиров. Но здесь все же вырабатываются новые горизонты видения реальности с учетом презумпции атрибутивной хаотичности, и возможны новые принципы методологического характера, содержащие в себе определенные стратегии, включающие программный когнитивный релятивизм, то есть установки предельно открытого типа, со всем многообразием предметного и духовного мира. Такая новая модель, если ее рассматривать с классических позиций, тяготеет к форме, которую мы называем диалогической или полилогической. Основной единицей, относительно которой возможен анализ подобных моделей, может быть динамика диалога, в широком смысле слова, включающая не только других субъектов, но и самого себя, в таком случае она выступает как форма саморефлексии, возможен диалог с природой и с различными формами Абсолюта (Богом, Космосом, Идеей и т.д.). Поэтому, если говорить о модели, то это может быть процесс диалога универсального характера, который может распространяться в социокультурном пространстве времени по типу «цепной реакции». В связи с этим большие возможности открываются в контексте методологических аспектов синергетики. Рассматривая творчество, этот процесс можно толковать как саморазвитие сверхсложных систем, имеющих свои паттерны и точки бифуркации. Рассуждая о моделировании творчества, авторы энциклопедии «Постмодернизм» отмечают: «...продукт творчества может быть интерпретирован не в качестве оригинального произведения, но как

конструкция цитат»<sup>13</sup>. Таким образом, речь идет не о качественно новом смысловом, содержательном характере продукта творчества, а о чисто формальном подходе, напоминающем технологическое конструирование. Подобные тенденции наблюдаются в процессах компьютеризации, претендующей на креативность. Однако никакие компьютерные программы не могут соответствовать принципу абсолютной свободы, где субъект может оперировать такими понятиями как «бесконечность», «хаос», причем используя их как базовые основания творчества. Что касается критики постмодернистской концепции относительно ее полного разрыва с классическими традициями, то можно сказать, что уже констатация необычности постмодернистских моделей творчества включает и классические, относительно устойчивые, элементы. Так, к примеру, состояние распада, хаоса, пустоты, небытия может быть истолковано в контексте известной формулы: «Все изменяется, кроме одного – самого изменения». Ранее указанная модель диалога, расширяющаяся в пространстве-времени, предполагает становление процессов самоидентификации субъектов диалога на основе артикулированного единства в качестве единого отношения к социокультурному распаду и бесконечному многообразию. Это в перспективе поставит проблему восстановления универсалий, в том числе и философского характера, но они, конечно, будут далеки от привычных. Даже классические однолинейные, односмысловые тексты в аспекте постмодернизма можно рассматривать как «растекание» в поле культурных смыслов. Любой текст можно осмысливать с точки зрения многомерности в зависимости от особенностей духовного мира каждого читателя.

В итоге можно сделать следующие выводы:

- творчество можно определить как динамический процесс в контексте духовного мира личности, моделью которого может быть органический и гармонический синтез, включающий элементы интеллигентной материи и природы как результаты творческого выбора;
- подобный процесс можно смоделировать как противоречие конструктивного типа, где форма разрешения будет совпадать с процессом органического и гармонического синтеза;
- событие творчества с долей вероятности возможно только при условии наличия эвристических принципов (свободы, противоречивости, игры);
- методологические процедуры креативного типа имеют нелинейный характер и в художественном творчестве часто приобретают иррациональное содержание;
- основанием творчества может быть система ценностных ориентиров при условии наличия эвристических принципов.



## Примечания

- <sup>1</sup> Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1992. Т.1. С.123.
- <sup>2</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т.4. С. 18–19.
- <sup>3</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С.19.
- <sup>4</sup> Цветаева М.И. Стихотворения. Проза. Саратов, 1990. С. 6.
- <sup>5</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 19.
- <sup>6</sup> Там же. С.20.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 75.
- <sup>9</sup> Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1992. Т.4. С. 146.
- <sup>10</sup> Ахматова А.А. Стихотворения и поэмы. Л., 1989. С. 332–333.
- <sup>11</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С.85.
- <sup>12</sup> Товстоногов Г.А. Беседы с коллегами. М., 1988. С.67–68.
- <sup>13</sup> Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 604.

УДК 1(470)(09)+929 Арсеньев

## МОТИВЫ ВОСТОЧНОЙ ПАТРИСТИКИ ВО ВЗГЛЯДАХ Н.С. АРСЕНЬЕВА

И.А. Дорошин

Саратовский государственный университет,  
кафедра религиоведения и философской антропологии  
E-mail: ivansar@mail.ru

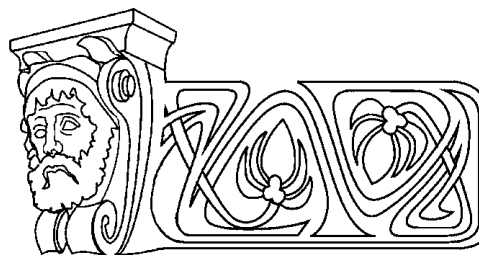
Философские взгляды Н.С. Арсеньева – это своеобразный вариант экзистенциализма, где бытие и быт составляют общую «ткань жизни» и не противостоят друг другу. Особой привлекательностью для мыслителя обладают Средние века, светлая, эстетически окрашенная глубинная суть мировоззрения этой эпохи: мир и материя не есть «зло», – земное бытие призвано к обожению, и процесс этот начался уже с воплощения и воскресения во плоти Сына Божия. Автор развенчивает миф о человеческой самодостаточности.

### Motives of Eastern Patristics in N.S. Arsenyev's Works

I.A. Doroshin

Philosophical views of N.S. Arsenyev is a special variant of existentialism, where the combination of the existence and the reality make the «life essence» and do not contradict each other. The Middle Ages are of special interest for the philosopher, especially the light and aesthetically deep outlook of that period: the universe and the matter are not the evil, earthly existence has to be theologised, and this very process has already begun with the personification and resurrection in the figure of the Son of God. The author proves the myth of human self-sufficiency to be inconsistent, making it the element of the system.

Философско-религиозная позиция Николая Сергеевича Арсеньева интересна тем, что он как оригинальный и самобытный мыслитель формировался в рамках культуры Серебряного века. Именно она предопределила во многом его видение мира, характер и направленность его творческой деятельности. Н.С. Арсеньев не привлекали ни сциентистские, ни утопические соблазны века<sup>1</sup>, он работал в лучших традициях российского почвенничества. Особенно сильное влияние на становление Н.С. Арсеньева как религиозного философа и культуролога оказали взгляды С.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина, В.А. Ко-



жевникова, С.Н. Булгакова<sup>2</sup>. Считается, что собственной философской системы Н.С. Арсеньев не создал, тем не менее на его формирование как мыслителя оказали влияние сочинения отцов Восточной церкви IV–XIV веков. Впрочем, это часто становится уделом историков философии. Основания для изучения наследия Н.С. Арсеньева положены трудами А.И. Абрамова, Л.Г. Филоновой, В.Е. Хализева и А.П. Лыскова.

Как многим из отечественных мыслителей (и даже в большей степени), его мышлению присущ своеобразный смешанный, «сращенный дискурс» (С.С. Хоружий), сливающий философию и теологию и вследствие этого лишенный методологической определенности и систематической четкости.

Но именно в Русском зарубежье происходит рациональная рефлексия православной традиции. «Контакт с западным христианством дал толчок русской мысли, но создал и новые препятствия для ее плодотворного развития. Западное христианство обладало интеллектуальным (рационалистическим – И.Д.) превосходством»<sup>3</sup>. Характерной реакцией на это явилось учение о Софии Премудрости Божией. Н.С. Арсеньев также состоял членом общества о. Сергия Булгакова, но практически не присутствовал на заседаниях и в целом концепцию о. Сергия не принимал<sup>4</sup>.

Впрочем, и «воздействия на Запад христианского Востока были, как известно, огромны, особенно в эпоху единства Церкви, а затем в течение Средних веков – особенно через творения восточных отцов Церкви... После Первой мировой войны религиозное воздействие усилилось чрезвычайно»<sup>5</sup>. Под Востоком подразумевались, как правило, «русские национальные предпосылки» и воздействие Православной церкви<sup>6</sup>.





Для анализа положительного философского наследия Востока можно предложить новый структурирующий аспект. Совершив аскетическое усилие, мы становимся обладателями основы любой человечески возможной структуры – самого разума.

Основанием структуры, «точкой отсчета» для разума, условием категорий дискурса становится понятие Абсолюта. Концепции Абсолюта, предложенные Серебряным веком, имеют огромную ценность в настоящее время, время духовных шатаний и стремления к самоидентификации. Изучение особенностей теории познания могут пролить определенный свет на проблемы современного сознания, апории российской ментальности.

Работа И.И. Евлампиева «История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта»<sup>7</sup> на данный момент является лучшим методологическим основанием подобного исследования.

В отечественной историко-философской мысли в последние десятилетия началась детальная проработка наследия Серебряного века. Этот зарождающийся фонд, гуманистический потенциал которого несомненен, необходимо дополнить еще одной блестящей концепцией – учением Н.С. Арсеньева о превозмогающей Силе Божественной Реальности. Откликом на эту концепцию может служить определение Н.С. Арсеньева как «мистика-реалиста», данное его биографом<sup>8</sup>. В строгом смысле, цельным, холистическим потенциалом преображения, подлинного гуманизма обладают, по-видимому, лишь те учения, которые последовательно подходят к конечной цели изысканий – моменту слияния этического и онтологического, лично явленного Абсолюта. Подобное, на первый взгляд, противоречивое, даже антиномичное утверждение вполне обосновано в рамках православного энергийного философствования.

Основания исследования диктуют определенные условия: особенно важна последовательность, так как при пренебрежении элементарными правилами проверки опыта, в том числе и религиозного опыта, цель недостижима. Даже если правило соблюдено, но не прописано в качестве необходимого, аксиоматической истины и, собственно, толчка подобного очеловечивания религиозного опыта, учение, либо философская мысль обречена на вырождение. И опыт, и его проверка – это необходимые стадии восприятия «цельной» истины.

«Киреевский и Хомяков говорили, что цельная истина раскрывается только цельному человеку... собрав в единое целое все свои духовные силы... человек начинает понимать истинное бытие мира и постигает сверхрациональные мысли о Боге. Именно этот цельный опыт лежит в основе творческой деятельности многих русских мыслителей...»<sup>9</sup>. Привычно стало говорить о цельности человека – человек-микрокосмос. Это положение можно считать обращением Серебряного века в

сторону античности, не оглядываемым, но поворотом всем корпусом. По-видимому, преображенная эллинская речь перестала быть тесной для неформальной, неаристотелевой логики.

Человек в качестве надприродной сущности есть лучшее основание для построения трансцендентных концепций ценностей. Они остаются цивилизующими, социализирующими, фундаментально инкорпорирующими средствами, отвечают глубинным экзистенциальным структурам личности, не отрицая наличное бытие человека. Обоснование творчества в этом случае возможно за пределами биологических, психических и социальных процессов. Подтверждается возможность быть надсоциальным, а затем уже «истинно» социальным – «праведным», встать над биологическими и психическими процессами, не отказываясь от всего богатства сил человека и стать «святым».

Для обоснования надсоциального в человеке необходимо существенно переосмыслить понятие рациональности, которое рассматривается сегодня как универсальное средство организации целеполагающей деятельности. «Рациональное изменение себя» требует рассмотрения каждого компонента – фундаментальное «изменение» предстает как конституирование («преображение», «обожение», «освещение», «высвечивание») в акте «преодоления границ». Рациональное должно иметь иные коннотации в рамках традиции и актах преодоления ее границ; «себя», во всех антропологических смыслах, отечественный мыслитель предпочитал рассматривать с позиций прежде всего историософских. В целом же, процесс предстает как акт аскезы.

Особенность отечественной гуманистической традиции заключается в определенном механизме индивидуализации: «переживании своей уникальности через осознание собственного греха»<sup>10</sup>, на этом основании строится рефлексия, выработка отношения к себе и миру. Философская рефлексия предстает так же как преодоление внутренних противоречий, собирание себя.

В творческом наследии Н.С. Арсеньева интерес представляет не учение о Разуме абсолютном и разуме человеческом в рамках эссенциального рассуждения, но именно переход границ относительного, движение к Абсолютному. Своей задачей Н.С. Арсеньев ставит поиск «религиозного содержания, превосходящего всякую человеческую субъективность»<sup>11</sup>.

В конце XX века антропный принцип становится общим для всех наук: замечено обращение к различным, в том числе, традиционным религиозным принципам в трактовке человека. Христианская антропология как важный раздел современного знания немислим бессистемно.

По всей вероятности, процессы религиозного познания с позиций современной науки могут быть поняты лишь в контексте отношений. Традиционные религиозоведческие приемы для этого



не годятся, поэтому особое значение приобретает опыт «синергийного» рассуждения.

Подобный подход оказывается возможным в результате учета ряда обстоятельств: одно из них – включенность субъектов познания в процесс постижения истины. Такая связь оказывается принципиально неустранимой, и такие отношения не должны рассматриваться с позиций досадных помех, от которых следует избавляться или, во всяком случае, стараться преуменьшить их негативное влияние. Данные связи являются необходимым условием постижения истины.

Любой последующий анализ проблемы познания может приводить к результатам, отличающимся от первоначальных. Это происходит потому, что всякий раз изменяются отношения – условия постижения истины, каждый раз возникает новая субъектно-объектная система. Если в классических системах велик момент инерции, то в «энергийных» превалируют изменчивые компоненты.

Всякий положительный опыт, пересаженный на иную почву, может дать совершенно иные результаты. Это относится и к частным этическим моделям, которые, будучи эффективными в одной ситуации, дают сбой в другой.

С методологической точки зрения, одно из решений проблемы, согласно идее Ф. Шеллинга, состоит в философской реконструкции духовной целостности как некоторого «символического единства». Символизм предстает как ощущение двойственности мира и связан, прежде всего, с традицией религиозного видения мира.

Символизм и постплатоновский идеализм часто выливались в негативное восприятие бытия как разорванного. Чувство надтреснутости бытия было свойственно Франку: «Что всеединство бытия есть надтреснутое, расколотое, внутренне противоречивое, антагонистическое двуединство, что оно, не переставая быть единством, все же распадается на две разнородных и противоборствующих половины, это... есть просто факт, который никакими рассуждениями нельзя устранить из мира»<sup>12</sup>.

Эти трещины бытия есть «бездны зла», считал Франк, существующие лишь в нашем человеческом аспекте, в аспекте Божьем бытие целостно. Бердяеву также было свойственно чувство разобщенности и распада мира. Преодолеть этот распад, по Бердяеву, способно лишь свободное творчество.

Л. Шестов противопоставляет абстрактному Богу философов «живого», сверхрационального, непонятного, «неестественного» Бога, не только устанавливающего законы, но и могущего отменить их в любой миг. В.Ф. Эрн идее непрерывного поступательного прогресса противопоставляет идею катастрофического прогресса как свойства бытия, прогресса, заканчивающегося эсхатологией.

В.В. Зеньковский как бы подводит итог размышлениям такого рода: «Мир как целое предстает перед нами в некоем уже поврежденном состоянии, и жизнь природы свидетельствует о «трещине» в бытии (что богословие связывает с первородным грехом) с такой силой, что только зачарованностью реальным бытием можно объяснить ошибочную мысль, будто в природе все «естественно»<sup>13</sup>.

Подытоживая эти размышления, Н.С. Арсеньев утверждает, что преодоление надтреснутости бытия происходит в страдании. «Крест Христов... путь примирения между Богом и миром»<sup>14</sup>, – пишет он.

Восточно-патристическая традиция предлагает нам этизацию познания и этизацию языка, о чем свидетельствует язык сочинений Н.С. Арсеньева. В его концепции познание диалогически активно. А синергийная компонента познавательной активности в процессе творческой эволюции занимает все более важное место.

Эти идеи выявляют родство русской философии и патристики – не имитативное, а скорее, кровное. Патристическое и тем более исихастское присутствие в русской религиозно-философской мысли не является демонстративным, легко идентифицируемым, а имеет скрытый, глубинный характер: оно прослеживается в выборе проблем. Это, прежде всего, сфера онтологического выбора и гносеологических приоритетов. Определяющим является характер связей Абсолюта и мира, энергийность божественного присутствия в мире, христоцентризм и преображение, синергийность человека (причем, при употреблении простой и привычной терминологии), отказ от индивидуализма (антропологического атомизма), тема личности и связанная с ней идея целостности (идеал целомудрия) человека, его ответственность, онтологические основы познания, кардиогносия (познание сердцем), сращенный богословско-философский дискурс (впрочем, тяготеющий к богословскому реализму), доверие к внутренней духовной жизни человека. Энергийный дискурс, в целом, склонен к экзистенциализму.

Философия Н.С. Арсеньева – это также своеобразный вариант экзистенциализма, где бытие и быт составляют общую «ткань жизни» и не противостоят друг другу. Особой привлекательностью для мыслителя обладают средние века. Светлая, эстетически окрашенная глубинная суть мировоззрения этой эпохи – мир и материя не есть «зло», земное бытие призвано к обожению, и процесс этот начался уже с воплощения и воскресения во плоти Сына Божия<sup>15</sup>. Н.С. Арсеньев развенчивает миф о человеческой самодостаточности.

«Краеугольным камнем» его концепции является закон любви. Мировоззренческие антиномии разрешает только любовь. В учении о любви как познавательном принципе, в «философии сердца» и концепциях динамической реализации личнос-



ти, завершающейся единением божественного и человеческого, трактуется экзистенция.

Проникновение в суть феномена христианства совершается через аскетику как акт осуществления любви. Именно любовь позволяет демаркировать христианство от нехристианского напластования. Аскетика, оправданная в любви, и любовь, реализованная в аскезе, является связующим и исходным моментом для христианского мирозерцания, всех христианских социально-философских рассуждений. «Уже творение мира есть самоограничение Божие, есть акт смирения Божия»<sup>16</sup>.

Н.С. Арсеньев, как и всякий «русский, не выносит расхождения между истиной и действительностью»<sup>17</sup>. Для русской философии истина есть само бытие, и потому истина есть категория онтологическая, тогда как на Западе в Новое время произошла деонтологизация этого понятия.

Именно на этом основании мыслитель трактует экзистенцию европейского мира: «Ужас окружающей нас нереальности мира! Молчание бесчисленных миров – трагическая картина бессмысленно-механического восприятия мира. Но дело не только в науке, а в чувстве нарастающего, давящего, подавляющего, безутешного и безрадостного одиночества. Один, один, – или еще вернее: один и при этом... раздавленный миром и вихрем смерти и бессмысленного существования в глубочайшем, метафизическом «одиночестве». Мир опустошен. «Некому руку подать в минуту душевной невзгоды» (Лермонтов). В средние века чувствовали это немногие избранные провидцы (Pascal: «Le silence eternel de ces espaces infinis m'effraie»). Или еще: «Il est terrible de sentir s'écouler ce qu'on possède»). А теперь это... распространено, и не как мода только, а как крик отчаяния. А в отчаяние не играют. За криком отчаяния следуют дела отчаяния потерявшей разум, владение собой и цель жизни этой разнузданной, то хищнически-разрушительной, то безумно грустной, отдавшейся наркотикам или быту пещерных людей, разочарованной, потерявшей в себе импульс к жизни молодежи»<sup>18</sup>.

Мир и жизнь представляются часто злом, по существу. Появляется чувство близости губительного, насмехающегося над нами злого начала, с другими оттенками, но с неменьшей силой, чем в средние века. Демонизация мира, ощущение присутствия глубинного злого и иногда... поклонение ему и добровольное слияние со стихией зла<sup>19</sup>.

Автор не просто рассматривает поломанные оси координат, он предлагает выход. Грех заключается в отказе от единства, от его поиска, от понимания этого единства, от поиска истины. Если древнее мирозерцание основывалось на поиске истины, на умозрении истины, то современное человечество отказалось исследовать глубину, оно предпочитает вслед за древними греками «вращаться» на поверхности.

Н.С. Арсеньев пишет для нас, для европейцев, – тех, кто поставил во главу угла анализ (в основание строящегося сознанием мироздания); но, по определению, анализ есть разложение и разъятие на части для последующего изучения. Бесцельное бесконечное разъятие природы, получение знания ради знания приводит к его разложению, мир дробится, возникает дурная бесконечность отчасти познанного, в которой невозможно найти ориентиры, а значит, невозможно продуктивно действовать. Это большая опасность научного мышления. Где-то, на какой-то стадии разложение перейдет границы допустимого, и мир уже нельзя будет «собрать», а это – уже не оружие в организме Вселенной хирургическими инструментами, а – смерть. Все это произойдет в человеке. Смерть мира внутри человека есть смерть человека.

Центром онтолого-гносеологических идей Н.С. Арсеньева является понятие «мистическая встреча». «Основа веры в Бога есть встреча с Богом; говоря языком богословия, есть самооткровение Божие <...> Это и есть мистический опыт, который есть корень религии <...> Но иногда эта «встреча» достигает особой интенсивности и яркости. Всё остальное, всё земное, всё тварное отступает тогда на задний план, и только Бог один предстаёт тогда душе. Характерной чертой их (этих встреч – И.Д.) является превосходящее чувство Реальности, иной, высшей, всепокоряющей Реальности, врывающееся с победной, непреодолимой силой в обычную сферу психической жизни человека. Не Я, а Он; не мои переживания, плохие или хорошие или даже умиленные, а Он, Который выше всех моих переживаний»<sup>20</sup>. Богообщение есть прикосновение к «совершенной полноте бытия».

Логос Божий становится основой всякой структуры. «В структуре мира есть огромное величие <...> Мы начинаем понимать слова о Премудрости, лежащей в основе мироздания <...> Не следы ли это Божественного Логоса, встречаемые, ощущаемые нами в творении? А если мы – падшие и во грехе находящиеся, и мир – падший, то не могут ли открыться нам по ту сторону, так сказать, падшего состояния мира – еще большие красоты и величие Божественного Логоса?»<sup>21</sup>.

Этими словами можно завершить рассмотрение мотивов восточной патристики во взглядах Н.С. Арсеньева.

## Примечания

- 1 См.: Лысков А.П. Николай Сергеевич Арсеньев: страницы жизни и творчества // Экономические науки и предпринимательство: Человек. Общество. Страницы истории. 2001. №1. С. 132.
- 2 См.: Лысков А.П. Религиозная философия и историческая культурология Н.С. Арсеньева // Проблемы русской философии и культуры: Сб. науч. тр. Калининград, 2001.



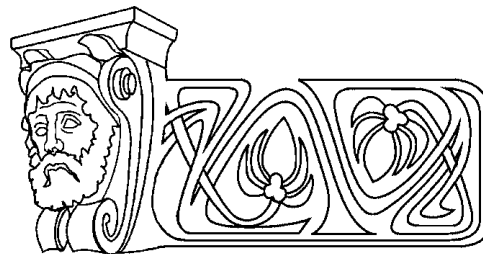
- 3 *Зернов Н. Арсеньев Н.С. (1888–1978) // Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С. 388.*
- 4 *См.: Арсеньев Н.С. Я не могу не откликнуться... // Вест. Русского студенческого христианского движения. 1971. № 101/102. (III–IV). С. 61.*
- 5 *Арсеньев Н.С. Единый поток жизни: к проблеме единства христиан. Брюссель, 1993. С. 65.*
- 6 Там же. С. 192.
- 7 *Евлатицев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000.*
- 8 *Милорадович С. Профессор Николай Сергеевич Арсеньев // Арсеньев Н.С. Из русской философской и творческой традиции. Лондон, 1992. С. 2.*
- 9 *Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 470.*
- 10 *Цицакина Л.А. Монашество в культурном сознании русского народа. Саранск, 1997. С. 11.*
- 11 *Арсеньев Н.С. Современное англиканское богословие // Путь. 1932. № 35 (сент.). С. 70.*
- 12 *Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 433.*
- 13 *Зеньковский В.В. Основы христианской философии: В 2 т. Франкфурт-на-Майне, 1964. Т. 1. С. 113.*
- 14 *Арсеньев Н.С. О смысле страдания // Русские философы: Антология. М., 1993. С. 22–23.*
- 15 *См.: Арсеньев Н.С. Что общего у нас со Средними веками? // Человек. 1996. № 2. С. 51.*
- 16 *Арсеньев Н.С. Современное англиканское богословие // Путь. 1932. № 35 (сент.). С. 70.*
- 17 *Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 69.*
- 18 *Арсеньев Н.С. Что общего у нас со Средними веками? // Человек. 1996. № 2. С. 51.*
- 19 Там же.
- 20 *Арсеньев Н.С. Мистическая встреча // Русские философы: Антология. М., 1993. С. 18.*
- 21 *Арсеньев Н.С. О Логосе Божиим // Русские философы: Антология. М., 1993. С. 30.*

УДК 111

## БЫТИЕ В ЗЕРКАЛЕ НЕПЕРЕВОДИМОСТИ

**В.Г. Косыхин**

Саратовский государственный университет,  
кафедра философии и методологии науки  
E-mail: KosyhinVG@rambler.ru



В статье рассматривается проблема интерпретативной трансформации хайдеггеровского понимания бытия в постмодернистском мышлении. Эта трансформация принимает в чем-то непредсказуемые концептуальные формы, как, например, в «онтологиях различения и дополнительности» у Деррида или в «онтологии ответвлений» у Бодрийяра. Постмодернистское исследование хайдеггеровского понятия «бытие» изменяет наше понимание основных онтологических подходов и проблем. Целью современной онтологии является не решение, но создание проблемы, и даже само онтологическое высказывание постмодернистским мышлением понимается как начальная точка для проблематического продолжения.

### Being in the Mirror of Intranslatability

**V.G. Kosykhin**

The article deals with the problem of interpretative transformation of Heidegger's understanding of being in postmodern thought. This transformation takes somewhat unpredictable conceptual forms as, for example, in Derrida's «ontologies of difference and supplement» and in Baudrillard's «ontology of branchments». The postmodern investigation of Heidegger's notion of «being» has changed our understanding of main ontological approaches and problems. The aim of modern ontology is not to solve, but to pose a problem, and even an ontological statement itself is understood in postmodern thought as a starting point for problematic continuation.

Надо честно признать, что, говоря о бытии, мы так или иначе имеем в виду тот смысл, который придал этому понятию Хайдеггер. Сама необ-

ходимость Хайдеггера для любой современной онтологии вряд ли может быть серьезно оспорена. Другое дело, является ли эта необходимость неизбежно замкнутой лишь на смысловом круге хайдеггеровского вопрошания, и не содержится ли в самом «послании бытия» возможности новых реинтерпретативных конструкций?

Положительный ответ на данный вопрос пытается дать современная философия или, если использовать более адекватный термин, философия постмодерна, представляющая собой весьма сложный и неоднозначный конгломерат достаточно продуманных и завершенных в себе философских систем. В зеркале этих систем привычное понятие бытия зачастую принимает довольно-таки неожиданный облик. Перевод понятия «бытие» из уже ставшей классической хайдеггеровской плоскости в столь же классическую плоскость философствования *postmodernité* может показаться даже неорганичным или несвойственным традиции, и все-таки в нем есть та глубинная логика, которая позволяет связать эти два проекта. Онтология постмодерна укоренена в хайдеггеровском понимании бытия. Однако сам плод далеко не то же самое что корень, и поэтому возникает вопрос о том, как изменялось и изменяется понимание бытия в современной философии и какие перспективы могут ожидать онтологию в свете постмодернистской трансформации.



Проблема перевода классических философских понятий в область новых интерпретативных горизонтов, то есть, фактически, прививка старым терминам новых смысловых рядов, соответствующих современному мышлению, вряд ли может показаться новой. Но впервые с такой остротой она встала именно в наши дни, вызвав целый поток оживленных дискуссий, темой которых был вопрос о принципиальной переводимости или непереводимости с одного языка (а значит, мышления и логики) на другой (а значит, в другое мышление и логику). В этом обсуждении приняли самое активное участие представители почти всех направлений современной философии – от Гадамера и Рикера до Деррида и Рорти. Подобная заинтересованность связана не только с тем, что в эпоху глобальных информационных систем проблема перевода (фактически, как часть более широкой проблемы понимания) выходит на первый план, но и с тем, что эта проблема касается адаптации и актуализации современной философией философского наследия прошлого.

Общеизвестно, что философия издавна предпочитала говорить на собственном языке, языке понятий, своей категориальной строгостью и продуманностью стоящем в некоей оппозиции к языку обыденному. Отсюда проблема перевода как проясняющего истолкования терминов вставала даже в рамках одного и того же языка, например, древнегреческого или немецкого. Перевод подобной терминологии в иноязычное пространство требовал от переводчика решения трудной задачи надления слов другого (то есть собственного) языка функциями понятий и возобновления в нем интеллектуальной жизни того языка мыслей, с которого осуществлялся перевод.

Европейская традиция философского перевода продолжается уже свыше двух тысячелетий, восходя ко временам республиканского Рима. Однако вопрос адекватного перевода философских терминов древнего мышления на современные европейские языки, или даже на язык европейской философии, продолжает оставаться одной из самых насущных задач, стоящих перед мыслью, претендующей на понимание. Дело, разумеется, не в том, что прежние толкования были неверны в целом или в частностях. Скорее, сама необходимость их расшифровки в терминах позитивистско-рационалистического мировоззрения последних столетий наталкивает на мысль об их возможной стилизации. Естественно, речь идет о смысловой стилизации, которая вполне способна превратить ускользающий от нас за давностью времени и в силу языковых различий смысл термина в своеобразный симулякр, отпечаток, скроенный по мерке уже другого мышления. Это иное мышление по самой своей сути может отличаться от мысли, которую берется интерпретировать. Поэтому лингвистическая точность перевода зачастую лишь маскирует глубинное несоответствие между исходным и предполагаемым смыслом.

Данное положение касается и такого основополагающего для европейской мысли понятия как «бытие». В своей работе «Введение к: «Что такое метафизика?» Хайдеггер говорит: «Когда мы переводим *εἶναι* через «быть», то этот перевод лингвистически верен. Мы тут, однако, лишь заменяем одно словесное звучание другим. Проверив себя, мы быстро обнаруживаем, что не мыслим по-гречески, ни соответственного ясного и однозначного определения этого «быть» не имеем. Что же тогда мы говорим вместо *εἶναι* – «быть» и вместо «быть» – *εἶναι* и *esse*? Мы не говорим ничего. Греческое, латинское и немецкое слово остаются в равной мере глухими. Мы выдаем себя при привычном их употреблении просто носителями величайшего безмыслия, какое когда-либо возникало внутри мысли, оставаясь до сего часа господствующим»<sup>1</sup>. Подобная постановка вопроса может поставить в тупик: ведь если даже абсолютно точный лингвистический перевод способен, с точки зрения прояснения смысла высказывания, лишь затемнять суть дела, то как быть с пониманием, которое, как представляется, всецело должно зависеть от правильности, адекватности перевода? Но не имеется ли, по крайней мере, внутри дискурса философии определенного различия между смысловой и лингвистической адекватностью?

Хайдеггеровский термин «безмыслие», который в данном контексте означает, по всей видимости, невнимательность к мысли, сокрытой в самом языке, нацелен против интерпретации этого парменидовского фрагмента исходя из чисто лингвистического смысла. А ведь именно таким смыслом руководствовался Гегель, когда в своих «Лекциях по истории философии» назвал мысль Парменида простейшей и скуднейшей, могущей, в лучшем случае, являться лишь предварительной ступенью к Декарту, с философией которого, согласно Гегелю, только и начинается содержательное определение бытия, исходящее из сознательно полагаемого субъекта. Вопрос о том, что же имел в виду сам Парменид, высказываясь о тождестве бытия и мышления, перед Гегелем даже не стоит, поскольку, в полном согласии со своей рационально-идеалистической методологией, он полагает, что сущностно осмысляемая область значения терминов «бытие» и «мышление» независима от конкретного языкового наполнения этих терминов и подчинена «общепринятой» логике смысла, что и обеспечивает корректность понимания мысли Парменида. Если допустить правомерность такого подхода, то и гегелевское понимание термина «бытие» окажется вполне возможным экстраполировать на философскую мысль древности. Однако на этом пути встречаются непредвиденные осложнения. Дело в том, что в «Науке логики» Гегель, принимая понятие чистого бытия за отправную точку философствования, считает его пустой абстракцией, совершенно лишенной определений.



Это есть бытие вообще, мысль о котором весьма бессодержательна и скудна. Отсюда Гегель делает свой известный вывод о том, что древние философы, мыслившие о бытии, столь скудном понятии, неизбежно – самые скудные. Исходя из подобного толкования (не затрагивая гегелевского рассмотрения древнего идеализма в целом), можно было бы вполне сделать вывод, что понимание «бытия» у Парменида или Платона не отличается от гегелевского. А это уже наводит на мысль о, своего рода, стилизации. Допущение такой однообразности в понимании «бытия» вряд ли помогает существенно прояснить мысль Парменида (фактически списываемую по графе «скудости и недостаточности»), и, самое главное, находится в некотором расхождении с фактическим положением дел. Мы имеем в виду определенное различие в понимании термина «бытие» в философском мышлении древних греков и Гегеля, четко державшегося новоевропейской рационалистической традиции. Различие это особенно бросается в глаза, когда мы видим, как Сенека в одном из писем к Луцилию не только не мыслит бытие в терминах простоты и скудости, но наоборот, поражается невероятному богатству этого термина в греческой традиции мышления. «Что же делать, Луцилий, как передать понятие *οὐσία*, столь необходимое, охватывающее всю природу и лежащее в основе всего <...> Ты бы еще строже осудил римскую скудность, если бы только знал то слово в один слог, которое я не могу запомнить. Ты спросишь какое. – *То οὐ* («То, что есть»)». Испытывая трудности в переводе греческого понятия бытия в область латинского мышления и характеризуя огромное содержательное богатство этого понятия, Сенека говорит, что, к примеру, у Платона это слово употребляется в шести значениях, а именно: «Первое – это «то, что есть». Не постигаемое ни зрением, ни осязанием, ни одним из чувств, но только мыслимое <...> На второе место из того, что есть, Платон ставит все выдающееся и возвышающееся над прочим. Это и значит, по его словам, «быть» по преимуществу <...> Третий род – это то, что истинно существует, в неисчислимом множестве, но за пределами нашего зрения... идеи... из которых возникает все видимое нами и по образу которых все принимает облик. Они бессмертны, неизменимы и нерушимы <...> На четвертом месте стоит *εἶδος* <...> Ты спросишь, какая между ними разница, Идея – это образец, а *εἶδος* – это облик, взятый с него и перенесенный в произведение <...> *Εἶδος* – в самом произведении, идея – вне его, и не только вне его, но и предшествует ему. Пятый род – это то, что существует вообще; он уже имеет к нам отношение, в него входит все: люди, животные, предметы. Шестым будет род вещей, которые как бы существуют, как, например, пустота, как время»<sup>3</sup>. Что поражает, однако, в рассуждениях Сенеки, так это то, что начисто игнорируется связь Бытия с полагающим субъектом, который

как бы отсутствует во всех бытийных плоскостях. А ведь если следовать новоевропейской традиции мышления, этот субъект непременно должен наличествовать в любом размышлении о бытии. К примеру, в «Критике чистого разума» Кант характеризует бытие как «просто полагание», что так или иначе предполагает наличие полагающего субъекта, *homo rationalis*. При всем отличии кантовской концепции от гегелевского идеализма сходство в понимании «бытия» обоими мыслителями бросается в глаза. Само по себе, лингвистически и логически бесспорное, такое понимание «бытия» мало что может прояснить в своем приложении к древнему мышлению, как это было ясно видно на примере гегелевской интерпретации Парменида. Не в последнюю очередь благодаря наличию такого разрыва в трактовке понятия «бытие» в рамках единой в своих основах традиции европейского мышления, Ницше, прекрасно знакомый с тонкостями античного мышления, замечает в 486 афоризме «Воли к власти»: «Нужно было бы знать, что такое бытие, для того, чтобы решить, реально ли то или иное; также – что такое достоверность, что такое познание и т.п.»<sup>4</sup>. Признание Ницше, как бы подводя итог более чем двухтысячелетней истории традиции осмысления понятия «бытие» в европейской традиции и находя этот итог неудовлетворительным, вновь ставит вопрос о «бытии».

В XX веке эта проблема станет основной для другого немецкого мыслителя, Хайдеггера, который поставит ее в центр своего философствования в силу решающего значения понятия «бытие» для всей метафизики (и для всей истории метафизики) в целом.

Впервые предложенный Мартином Хайдеггером проект фундаментальной онтологии обозначил совершенно новую мыслительную установку, которая ориентировалась на замену прежней, традиционной, «присваивающей» мысли (всегда уже исходящей из преданности понимаемого) на мысль «понимающую», в которой само понимание выступает как цель. Онто-герменевтика открывает новое измерение историчности, когда понятие историчности распространяется и на историчность самого понятия. Это означает, применительно к онтологии, новую историю понимания бытия, в которой ставится задача не преодоления и опровержения предшественников (как это было в истории метафизики), но со-мышление, приводящее к своеобразной герменевтической «истории», уже не историчной, но сущностно терминологической.

Итак, речь заходит об определенном разрыве с традицией, но все же внутри этой самой традиции. Хайдеггер был первым, кто увидел в предшествующей истории онтологического мышления эпоху подлинного терминологического забвения, и стратегия разрыва с метафизическим пониманием бытия становится определяющим для мышления Хайдеггера, уже начиная с первых параграфов «Бытия и време-



ни». Онто-герменевтика, однако, видит свой разрыв с метафизикой как восстановление некоей изначальной ситуации бытийного понимания, и поэтому, говоря о разрыве с традицией, уместно говорить скорее о разрыве/восстановлении, или серии разрывов/восстановлений, в которых происходит корректировка высказываний метафизики в фундаментально онтологическом ключе. Самый глубокий из серии хайдеггеровских разрывов/восстановлений происходит в постановке вопроса о бытии, или, более конкретно, вопроса о Dasein/бытии, которое есть мы сами.

Сама истина присутствует только посредством экзистирования Dasein, да и само бытие оказывается присутствующим только при условии присутствия Dasein. Вопрос о бытии перерастает в вопрос о Dasein, которое изначально уже скрывалось в метафизической тени Existentialia. Человечек как Dasein, понимающее присутствие, задается вопросом о той истине [своего] бытия, которая раскрывается через понимающее присутствие (Dasein) и в самом этом понимающем присутствии. Аналитика Dasein ставит себе целью преодолеть представление о человеческом бытии как о «субъективности сознания». Dasein, представая в качестве бытийной возможности для всех возможных видов сознания, в том числе и сознания субъективного, ставит под вопрос метафизическое понимание субъективности сознания как единственно возможной формы этого сознания. Парадоксальность онто-герменевтической аналитики Dasein проявляется в ее анти-субъективистской и анти-антропологической направленности: человеческое существо, понимающееся как Dasein, не мыслит себя самого в качестве познающего субъекта – того центра, из которого осуществлялось классическое метафизическое вопрошание о бытии сущего.

Хайдеггеровская аналитика присутствия (Dasein) не просто дополняет онто-герменевтическое понятие бытия самого по себе, как противостоящего метафизически традиционному понятию бытия как бытия сущего, но неизбежно приводит к еще более радикальной интерпретации бытия как события (Ereignis), оказывающегося пределом для любых мыслимых традиционных онтологий. Онтология уже не бытия, но события – своего рода шаг в невысказанное (что эквивалентно, в принципе, отрицанию любого возможного шага) – окажется тем пределом, за границами которого и исходя из которого окажется возможным создание уже полностью внетрадиционных онтологий философии постмодерна. Путь к онтологии события открывается еще во второй части хайдеггеровского «Бытия и времени», где время становится той основой, из которой эксплицируется смысл бытия в его новом, уже герменевтически-трансформированном понимании, в котором бытие окажется экс-центричным дериватом события (Ereignis). Экс-центричность здесь означает выход из цен-

тра, расставание с ним, ибо центром онтологии окажется только событие, в уникальности и неповторимости которого бытию отныне придется приобретать или терять свой смысл.

Онто-герменевтический тезис о событии (Ereignis) как пределе всякой онтологии, события, противопоставляемого бытию, вывел на свет еще одно противопоставление: уникальности и повторяемости. Именно уникальность события, несводимая к повторяемости бытия, послужила импульсом для повторяемости бытия, импульсом для последующих постмодернистских онтологических импровизаций. Соответственно, в онтологиях постмодерна мы уже можем говорить о событии Письма / Текста и псевдособытиях Difference (Различения), Supplement (Дополнения) – у Деррида, Branchement (Ответвления) – у Бодрийяра как предмета онтологической рефлексии. В постмодернистской «псевдособытийности» трансформируется само событие, даже в радикально хайдеггеровском смысле (Ereignis), лишаясь последних связей с традиционно понимаемым бытием. Псевдособытия постмодернистских онтологий – это события под знаком вычеркивания, события, обладающие гибридно-понятийной структурой, события-гибриды, вернее, – прививки невозможной событийной структуры, сама невозможность любого «чистого» события. Для этой «нео-логичности» характерно переосмысление классически или метафизически понимаемой причинности, когда под причинами в онтологиях постмодерна понимаются, скорее (если здесь вообще можно говорить о причинности), некие «точки отталкивания».

Множественность онтологий постмодерна (как и множественность постмодернистского субъекта) во многом объясняется концентрацией внимания на «онтологически возможном». Следствием этого является представление / презентация онтологии множества возможных смысловых миров. Причем возможный мир – это прежде всего мир языковой. Разворот онтологии в сторону языкового пространства воображаемого мира (что с особой яркостью проявляется у Ж. Делеза и Ж. Бодрийяра) сознательно, на правах все той же концептуальной возможности, уравниваемого с миром реальным, – существенная черта всех без исключения онтологий современности. Философия тем самым все более и более переносится от осмысления, прежде называвшихся реальными, в вероятностные пространства, обладающие, активно обсуждаемыми философами *postmodernité*, вероятными проблемами. Субъект такого вероятностного мира – это прежде всего вероятностный субъект, охваченный страстью исследования великой тайны современности: открытия субъектом многогранности своей вероятностной природы. Но эта онтологическая реальность смысловых вероятностей и умножений вряд ли может быть описана в терминах декартовской, кантовской



или гегелевской мысли. Бытие разворачивается все новыми и новыми смысловыми гранями.

Перед нами – бесконечная пролонгация вопрошания, в котором философия уже не дает никаких «окончательных» ответов. Проблемы философии предстают как принципиально неразрешимые, то есть как не подлежащие списанию в архив под рубрикой «пройденное» (варианты: «понятое», «решенное»). Современное мышление вообще не является проблемным, оно – проблематизирующее. Его цель, как бы парадоксально это ни звучало, не решение, но... создание проблемы. Отсюда онтологическое высказывание

как перекресток проблем или место встречи проблематизаций.

#### Примечания

- 1 Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 32–33.
- 2 Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986. С. 115.
- 3 Там же. С. 116–117.
- 4 Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1995. С. 226

УДК 165

## КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ И ЛОГОЦЕНТРИЗМА КАК ОСНОВА ИНТЕРПРЕТАТИВНЫХ СТРАТЕГИЙ ДЕКОНСТРУКЦИИ

С.М. Малкина

Саратовский государственный университет,  
кафедра теоретической и социальной философии  
E-mail: MalkinaSM@rambler.ru

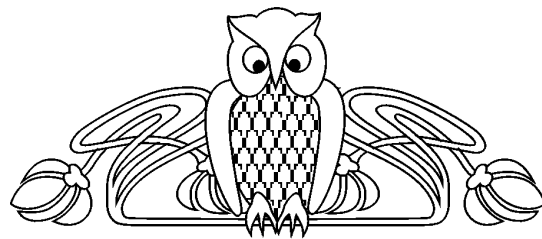
Статья посвящена анализу понятия логоцентризма, с помощью которого деконструируется метафизика. Исследуется неклассическая концепция знака, оформившаяся в философии Ж. Деррида. Это закладывает методологический фундамент для интерпретативных стратегий, которые могут применяться для любых текстов: философских, литературных и социокультурных.

### The Critics of Metaphysics and Logocentrism as the Foundations of Interpretative Strategies of Deconstruction

S.M. Malkina

The article is dedicated to analysis of the notion of logocentrism which is used for deconstruction of metaphysics. Nonclassic conception of sign, formed in philosophy of J. Derrida, is researching. This puts methodological foundation for interpretative strategies which can be used for any kind of texts: philosophical, literary and sociocultural.

Критика так называемого логоцентризма является одним из центральных моментов проекта деконструкции западной метафизики у Ж. Деррида. Критика метафизики определяет, пожалуй, главную задачу деконструктивистской герменевтики, которая состоит не столько в анализе содержания, сколько в анализе самой аргументации, так сказать, ее «понятийной стилистики», что подразумевает послышное испытание исследуемого текста на «логическую прочность» и последовательность в отстаивании своего постулата и доказательство несостоятельности изучаемой аргументации как явно «метафизической». Фактически, как отмечает И.П. Ильин, это позиция «принципиального сомнения» во всем, доведение до крайности декартовского принципа «методологического сомнения»<sup>1</sup>.



Главным объектом деконструктивистской критики метафизики становится так называемый «логоцентризм». В своей фундаментальной работе «О грамматологии» Деррида заявляет, что *логоцентризм* (этноцентризм, фоноцентризм, фаллоцентризм – это не синонимичные понятия, но принцип их организации один и тот же) управляет:

«1. *понятием письма* – в мире, где выработка фонетического письма сопряжена с сокрытием собственной истории письма как такового;

2. *историей метафизики*, которая, несмотря на все различие подходов – от Платона до Гегеля (включая даже Лейбница) и даже от досократиков до Хайдеггера, – всегда видела (перво)начало истины как таковой в логосе...

3. *понятием науки* или научности науки, которое всегда относили к области логики»<sup>2</sup>.

Логоцентризм – это представление о чем-то как о центрированной, иерархической структуре. Деррида отмечает, что уже само понятие структуры несет в себе значение иерархии, так как мы не можем помыслить структуру без организующего центра<sup>3</sup>. И это понятие (центрированной) структуры является сопутствующим знаком западной эпистемологии, философии и культуры вообще.

«Логоцентризм, – определяет Деррида, – это европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком и зависящее от логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т.д.) в центре всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы; *Versammlung*,





так интерпретирует Хайдеггер все это, и в особенности *logos, legein* – как то, что собирает и кладет пределы рассеиванию; это способ соединения и собирания всего»<sup>4</sup>.

С точки зрения Деррида любой центризм, и, прежде всего, логоцентризм, плох уже тем, что постулирует наличие какого-либо центра. Понятие центра структуры, как отмечает Деррида, двойственно: с одной стороны, он ориентирует и упорядочивает, организует определенное соотношение между элементами структуры. С другой стороны, этим же организующим жестом центр кладет предел тому, что Деррида называет *свободной игрой* элементов: «...центр закрывает игру, которую сам же открывает и делает возможной. Центр как таковой является той точкой, где более невозможна подмена содержаний, элементов и терминов. В центре наложен запрет на взаимозаменяемость или превращение терминов»<sup>5</sup>.

Как отмечает Деррида, западная метафизика на протяжении всего своего существования мыслила в такого рода конструктах, в которых время от времени менялось наименование центра, но не сам принцип. В качестве примера таких наименований для организующего дискурс центра он приводит такие концепты, как *eidōs, arche, telos, energeia, aletheia, ousia, сознание, Бог, человек* и т.д.). Поэтому «история метафизики, как и история самого Запада, оказываются историей подобных метафор и метонимий»<sup>6</sup>.

Таким образом, логоцентризм (или любой другой «центризм») состоит, по сути, в стремлении свести все к единообразной схеме, подвести под одно понятие, трансформировать сложное в комплекс простых операций, то есть подчинить «иное». Поэтому деконструктивистская герменевтика выступает как борьба с логоцентризмом, то есть против тенденции подводить под все одно основание. Следовательно, деконструкция как метод не может рассматриваться в рамках традиционной рациональности, наиболее четко выраженной у Декарта: именно поэтому мы не можем назвать деконструктивистскую герменевтику методом, поскольку традиционно понятие «метод» отсылает к картезианским принципам. Прямое или косвенное признание кризиса традиционной рационалистичной герменевтики является общим местом герменевтики М. Хайдеггера и Ж. Деррида.

Одна из причин повышенной критики логоцентризма со стороны Деррида состоит в том, что логоцентризм (фоноцентризм) связан с метафизикой присутствия (наличия), которую Деррида стремится подорвать, вводя понятие свободной игры: «Фоноцентризм совпадает с исторической (historiale) определенностью смысла бытия вообще как наличия (*présence*) – вместе со всеми теми определенностями более низких уровней, которые, в свою очередь, зависят от этой общей формы, именно в ней складываясь в систему, в историческую цепь (наличие вещи для взгляда как *eidōs*; наличие как

субстанция – сущность – существование (*ousia*); наличие временное как точка (*stygme*) сиюминутности или настоящности (*nun*); самоналичность *cogito*, сознание, субъективность, сонличность себя и другого, интерсубъективность как интенциональное явление Эго и проч.). Иначе говоря, логоцентризм идет рука об руку с определенностью бытия существа как наличности»<sup>7</sup>.

Любой из этих концептов, каждый из которых причастен понятию присутствия (наличности), фигурирует в философской претензии описать то, что выступает как фундаментальное и используется в качестве центра, обосновывающей силы или принципа. В таких оппозициях, как значение / форма, душа / тело, природа / культура, умопостижимое / чувственное, позитивное / негативное, трансцендентальное / эмпирическое, серьезное / несерьезное главный термин принадлежит к логосу и высшему присутствию; подчиненный термин отличается падением. Логоцентризм, таким образом, утверждает превосходство первого термина и определяет второй относительно первого как «осложнение, отрицание, проявление или крах первого»<sup>8</sup>. Вся история западной метафизики оказывается утверждением превосходства и первенства добра над злом, простого над сложным, сущностного над акцидентальным и т.д. И «это не просто один метафизический жест среди других; это острая необходимость для метафизики, наиболее постоянная, глубинная и могущественная процедура»<sup>9</sup>. Поэтому рассмотрение и разрушение таких бинарных оппозиций является одной из герменевтических стратегий деконструкции Деррида.

Критика понятия центра у Деррида базируется на указании на его противоречивость. Центр, организуя структуру, представляет собой то, что не может мыслиться в рамках структуры. Ведь центр – единственный, по определению, образует в структуре то, что, управляя структурой, ускользает от структурности. Если центр задает правило ограничения на свободную игру элементов, то сам он этому правилу не подвластен (можно в качестве примера привести концепцию государства Т. Гоббса: все участники договора отчуждают права правителю, который единственный не отчуждает свои права никому и поэтому не участвует в договоре). Таким образом, центр находится как в структуре, так и *вне* структуры, знаменуя собой противоречие структуры. Получается, что иерархически-структурное видение содержит в себе свое отрицание.

Необходимо отметить, что это не значит, что Деррида призывает отказаться от центра. В дискуссии после своего доклада «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» Деррида подчеркивает: «Прежде всего, я не говорил, что центра нет; что мы можем обойтись без центра. Я уверен, что центр – это функция, а не сущность – реальность, но функция. И эта функция абсолютно незаменима... Это вопрос знания того,



откуда он появился и как функционирует»<sup>10</sup>. То есть вопрос не в том, чтобы отрицать центр и тем самым утверждать «не-центр»: «Как и в случае потери центра, я *отказываюсь* приближаться к идее «не-центра», которая больше не должна быть трагедией потери центра – эта печаль относится к классике. И я не хотел сказать, что думал о приближении к идее, которой утверждалась эта потеря центра»<sup>11</sup>. Метод деконструкции в том и состоит, чтобы избегать утверждений, а вместо этого провоцировать продумывание, испытание предмета.

Таким образом, Деррида критикует не существующие центрированные структуры, а наше представление о том, что они существуют – ведь получается, что это представление не более чем противоречивая метафора. Поэтому необходимо не менять существующие структуры, а увидеть их как не-структуры.

«Понятие центрированной структуры, – отмечает далее Деррида, – это понятие *обоснованной игры*, построенной на некоей основополагающей неподвижности и успокоительной достоверности, которая сама по себе выведена из игры»<sup>12</sup>. Обоснованная игра – это игра по правилам, ограничивающим *свободную игру элементов*. Такая закрепленность правил позволяет совладать со страхом и ощущением ненадежности, которые могут способствовать свободной игре. Что же получится, если поставить под сомнение обоснованную игру, что на практике будет представлять собой свободная игра элементов?

Прежде всего, если мы приходим к выводу, что нет центра, который можно было бы помыслить в виде присутствующего сущего, занимающего определенное место в структуре, то мы получим отсутствие *трансцендентального означаемого*. Ведь именно конечный смысл ограничивает игру означающих, знаков. Поэтому Деррида приходит к выводу, что «отсутствие трансцендентального означаемого раздвигает поле и возможности игры значений до бесконечности»<sup>13</sup>.

Обратим внимание на два аспекта данного высказывания. Во-первых, на противопоставление ограниченного метафизического поля значений, где все значения имеют свое место и ограничены своим означающим (то есть указанием на конкретное сущее), и раздвижение поля значений при антиметафизической установке. Это является одним из прямых практических следствий хайдеггеровской антиметафизической установки, когда он стремился к раздвижению пространства внутри вопроса (категории, мысли), чтобы иметь выход за пределы сущего, а именно – к бытию.

Во-вторых, это – альтернативное обоснование лакановской концепции «плавающего означающего», перенесенное к тому же в область философской практики. Но, в отличие от Лакана, концепция Деррида об отрыве означающего от означаемого укоренена не только в философии З. Фрейда, но и Ф. Ницше.

Основную роль в выработке установки на игровое отношение к слову и мысли сыграл прежде всего Ницше, как собственно для Деррида, так и для всего постструктурализма в целом. Деррида неоднократно высказывал свое отношение к Ницше, которого особенно ценил за «систематическое недоверие ко всей метафизике в целом, к формальному подходу к философскому дискурсу, за концепцию философа-художника, риторическое и филологическое вопрошание истории философии, за подозрительное отношение к ценностям истины («словко применяемая условность»), к смыслу и бытию, к «смыслу бытия», за внимание к экономическим феноменам силы и различию сил и т.д.»<sup>14</sup>. Роль Ницше Деррида также видит в том, что он, «...заострив такие понятия, как *истолкование, перспектива, оценка, различие*, а также все те «эмпиристские» или нефилософские мотивы, которые на протяжении всей западной истории неизменно терзали философию и отличались тем, по-видимому, неисправимым, недостатком, что возникали именно в ее поле <...> Он внес мощный вклад в освобождение означающего от его зависимости, производности по отношению к логосу и от связанного с ним понятия истины или первичного означаемого, как бы мы его ни трактовали»<sup>15</sup>.

Деррида отмечает, что принципиальным для критики метафизики и логоцентризма оказывается понятие «знака»: «Если в своем корне и в своих импликациях он целиком и полностью метафизический, систематически сплавленный со стоической и средневековой теологиями, то его проработка и сдвиги, которым он был подвержен – и инструментом которых странным образом он сам же и был – произвели эффект *разграничивающий*: они позволили вести критику метафизической принадлежности концепта знака, одновременно *очертить* и *расшатать* пределы системы, внутри которой этот концепт родился и начал служить»<sup>16</sup>.

Деррида деконструирует понятие «знака» и выясняет, что не так просто освободить его от логоцентрической метафизической оппозиции означающее / означаемое. Действительно, если мы элиминируем понятие означаемого как являющееся центром данной структуры, мы тем самым и обесмысливаем понятие означающего, которое больше не означает ничего. Поэтому в своей работе «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» Деррида выделяет два способа, позволяющих стереть различие между означающим и означаемым и тем самым избавиться от метафизического логоцентризма.

Классический способ состоит в том, чтобы редуцировать означающее или отклонить его, то есть подчинить знак мысли. При этом возникает осознание, что обеспечивается максимальная близость к мысли некоего «означающего», «которое не проваливается в мир, которое я слышу сразу по произнесению, которое кажется зависящим от моей чистой и свободной спонтанности, не требующим применения никакого инструмента, никакого аксес-

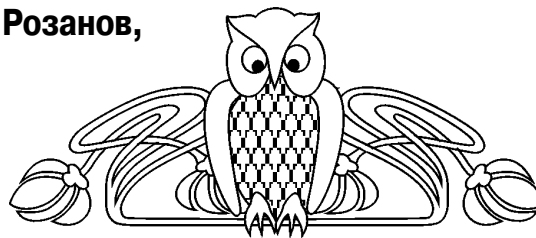


УДК 111.32

## ПРОБЛЕМА ТЕЛЕСНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ (П. Флоренский, С. Франк, В. Розанов, Н. Бердяев, И. Ильин, В. Соловьев)

**Р.В. Маслов**

Саратовский государственный университет,  
кафедра философии и методологии науки  
E-mail: maslovrv@sgu.ru



Согласно русской религиозной философии, Человек есть уникальное существо, возникающее на пересечении двух миров – природного и духовного. Он изначально душевно-телесен; Человек включен в порядок природы и точка этой включенности есть пол; Человек есть трансформация, модификация пола; Человек есть любящее существо. Любовь есть проявление индивидуальности, утверждение вечного, бессмертного в человеке.

### Problem Body-being in Russian Philosophical Tradition

**R.V. Maslov**

According to Russian religious philosophy the Human is the unique essence arising on crossing of two worlds – natural and spiritual. He is initially spiritual-body-being; the Human is included in the order of the nature and the point of this including is sex; the Human is transformation, updating of the sex; the Human is a loving being. The love is a manifestation of individuality, the statement of the eternal, the immortal in the person.

Интерес к русскому философскому наследию в настоящее время возрастает. Интерес этот не случаен, ибо в русской религиозной философии есть то, что волнует нашего современника – раздумья о судьбах России, ее истории, ее духовных истоках, поисках нового пути и выборе нравственных и гражданских интересов, которые определяют духовное становление личности.

Несмотря на то, что русская философия включена в общее русло развития мировой философии, у нее есть свое поле проблем, свой угол зрения, свой собственный стиль философствования, свои национальные особенности.

Первая национальная особенность русской философии заключается в следующем: если из всех структурных элементов философии как науки в немецкой сильны традиции рационализма, в английской – эмпиризма, то в русской философии наибольшее развитие получила философская антропология – антропологический принцип философии у Н.Г. Чернышевского, П.А. Флоренского, Л. Шестова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка и др.

Вторая национальная особенность русской философии – воздействие на нее религии. Для европейских стран с эпохи Возрождения была характерной определенная степень свободы от религии. Для русской философии XIX – начала XX века характерна глубокая связь с правосла-

вием. Отсюда на первый план выдвигаются идеи Добра, Софии – философия всеединства В.С. Соловьева, П.А. Флоренского и др.

Третья национальная особенность русской философии состоит в соотношении философии и государства. Если в Германии философия могла легально преподаваться в университетах, то в России мощная струя материализма в лице Герцена, Чернышевского и других русских философов была лишена такой поддержки и существовала как неофициальная.

Четвертая национальная особенность русской философии проявляется в ее отношении к философским учениям других народов. Так, восточные философии, например буддизм, носят герметический, замкнутый характер. Философия России является открытым типом мысли, восприимчивым к иным воззрениям.

Пятая национальная особенность русской философии заключена в ее языке. Сочинения В.В. Розанова, П.А. Флоренского написаны эмоциональным, образным языком.

И, наконец, шестая национальная особенность русской философии Серебряного века – ее внесистемный, иррациональный, интуитивный характер, стремление к нравственно-оценочной форме изложения мысли.

Эти особенности позволяют понять место и роль проблемы телесности в русской философии. Обратимся к взглядам П. Флоренского.

В его личности счастливо соединились две культуры – естественно-научная и гуманитарная. Он творил, по собственному признанию, «на границе поэзии и науки»<sup>1</sup>.

Флоренский как естествоиспытатель изучает мир как организм со своими структурами, составом, силами, его интересуют вещи и способы их включенности в различные структуры земного и горного мира. Вступая на стезю философствования, человек мыслит себя одновременно философом и историком и выполняет две задачи. Первая – изучение явления в целостности, исследование геологических систем всей толщи мысли. История представляет мысль в динамике ее развития. Вторая задача, – усвоив конфигурацию мысли, провести ее микроскопический и химический анализ. Дух воплощается в вещи. Флоренский блестяще выполняет путешествие в историю человеческого



духа через естествознание. Именно личности как центральной онтологической категории уготовано совершить прорыв духа через вещественную оболочку мира и обратно. Личности как всякой бесконечности сопутствует своя собственная орбита. Ее орбитальные персональные владения подтверждаются, по Флоренскому, математическими функциями, диалогичностью и единственностью, и неповторимостью судьбы (см. «Столп и утверждение истины»).

Флоренский приводит пример восприятия телесности в христианстве. После испытания силы и пути Фома совершает испытание Самого Господа – желая осязать Его раны, чтобы убедиться в телесности Его воскресения (Иоан. 20, 24–25, 26–29). Он не сомневается в воскресении Христовом, но хочет получить подтверждение своей веры. Он – виновник удостоверения Церкви в истинности воскресения Христова, именно телесного воскресения<sup>2</sup>. Наше тело – фабрика орудий-органов, а мир – сфера их опытного применения. Во всяком случае, учение об органопроекции П. Флоренского представляет человеческое тело магически инструментальным, непрерывно удваивающим себя в окружающем пространстве так, как будто нет разницы (она или преодолима, или ею можно пренебречь) между живым органом, сохраняющим свое положение в теле, и экстериоризованным органом, ставшим механическим (или любым другим) орудием.

Когда мы рассматриваем прозрачное тело, имеющее значительную толщину, например аквариум с водой, то сознание тревожно двойится между различными по положению в нем (сознанию), но однородными по содержанию (и в этом-то последнем обстоятельстве – источник тревоги) восприятиями обеих граней прозрачного тела. Тело качается в сознании между оценкой его, как нечто, т.е. тела, и – как ничто, зрительного ничто, поскольку оно прозрачно. Ничто – зрению, нечто – осязанию; но это нечто преобразовывается зрительным воспоминанием во что-то как бы зрительное. Прозрачное – призрачно<sup>3</sup>.

Нужно иметь тело, чтобы видеть, – пытался сказать Флоренский. Мы смотрим не прямо, а *через*. Прозрачность – это средовый эффект, единичный акт (зрения) восприятия, который невозможен без телесного присутствия видящего в мире. Осязать – это делать нечто существующим, «делать» телом.

В зрительном представлении мира необходимо, наряду с образами собственно зримыми, различать образы отвлеченно-зрительные. Иначе говоря, в зрительном представлении есть образы зрительные, а есть – как бы зрительные. Нетрудно узнать в этой двойственности зрительно представляемого двойственную природу геометрической плоскости, причем собственно зрительные образы соответствуют действительной стороне плоскости, а отвлеченно-зрительные – мнимой. В этом смысле и надлежит говорить о понятиях ощу-

щений как ощущениях мнимых, или ощущениях мнимого. Уместно вспомнить тут мейнонговский термин *Pseudoexistenz*. Эти установленные в сознании чувственные элементы и мнимые образы вполне соответствуют мнимым геометрическим образам поверхности. Наличие же мнимых восприятий во всяком конкретном опыте побуждает искусствоведение подумать о мнимом: теории изобразительных искусств надлежит, следовательно, как-то сказать свое слово о предлагаемом истолковании геометрических мнимостей<sup>4</sup>.

Продолжая исследования Канта об энантиоморфизме правой и левой рук человека, Флоренский обсуждает проблему тела и его зеркального двойника. «Зеркальное отражение... казалось двойником. Двойник зеркально повторяет меня, но он только притворяется пассивным отражением... а в известный момент вдруг может стать самостоятельным»<sup>5</sup>. Отметим, что Флоренский говорит о зеркальности тела человека, в то время как Анри Бергсон – о зеркальности сознания человека.

По меткому изречению Анри Бергсона, «представление закупорено действием... сознание живого существа определяется как арифметическая разность между деятельностью виртуальной и деятельностью реальной. Оно служит мерою отделения представления от действия <...> Дефицит в инстинкте ..., вот что становится сознанием. С этой точки зрения, мысль, в смысле сознания, есть зеркальный образ задержанного внутреннего действия, мнимый фокус жизнедеятельности»<sup>6</sup>.

В. Подорога, комментируя взгляды Флоренского, отмечает, что зеркальное отображение убеждает нас, что мы телесно присутствуем в мире, что наше тело может существовать наряду с другими телами не только в качестве внутреннего образа (чувство Я), но и в качестве внешнего. Мое «Я» находится в зеркале, некотором не-месте, именно это не-место дарует мне знание о том, что Я есть, существую. Зеркало, мерцающее в сумерках, таит в себе угрозу, оно разрушает, раздваивает. Двойник, лишенный собственного взгляда, становится нашим Я<sup>7</sup>.

При построении геометрического образа зеркального отражения Флоренский показал, что зеркальным двойником, действительной точкой в аналитической геометрии является мнимая точка. Мнимые объекты выводят нашу способность познания за пределы чувственного созерцания, так что внутреннему взору человека открывается сверхчувственная (внеэмпирическая) реальность. В то же время он признавал заслугу Канта в подчеркивании различий между дискурсивной деятельностью интеллекта и его способности к чувственному созерцанию. «Так или иначе, – писал Флоренский, – а наличность фактов, открытых Кантом, доказывает, что могут быть объекты, заведомо различные, но такие, что разница между ними решительно не формулируема рассудком, т.е. различающиеся один от другого не тем или иным признаком, а *ipso re*, непосредственно. Не в



признаках бытия, а в самих недрах его содержится начало различия, и, для рассудка, объекты могут быть различными лишь друг через друга»<sup>8</sup>.

Поясняя мнимости на примере путешествия Данте с Вергилием в «Божественной комедии», Флоренский пишет: «...мы наглядно представляем себе, как, стянувшись до нуля, тело проваливается сквозь поверхность – носительницу соответствующей координаты, и выворачивается через самого себя, – почему приобретает мнимые характеристики. Выражаясь образно, а при конкретном понимании пространства – и не образно, можно сказать, что пространство ломается при скоростях, больших скорости света, подобно тому, как воздух ломается при движении тел, со скоростями, большими скорости звука; и тогда наступают качественно новые условия существования пространства, характеризующие мнимыми параметрами. Но, как провал геометрической фигуры означает вовсе не уничтожение ее, а лишь ее переход на другую сторону поверхности и, следовательно, доступность существам, находящимся по ту сторону поверхности, так и мнимость параметров тела должна пониматься не как признак ирреальности его, но – лишь как свидетельство о его переходе в другую действительность. Область мнимостей реальна, постижима, а на языке Данте называется Эмпиреем. Все пространство мы можем представить себе двойным, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей, но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачиванием тела через себя»<sup>9</sup>.

П.А. Флоренский, по существу, открывает новую область исследования, бурно развивающуюся в настоящее время – виртуалистику, ситуация в которой определяется как «устойчивое неравновесие». Можно принять в качестве рабочей дефиниции виртуальности, данную С.С. Хоружим. Виртуальная реальность характеризуется недовершенным существованием, отсутствием тех или иных существенных черт явлений обычной эмпирической реальности. Ей «присуще неполное, уменьшенное наличие, не достигающего устойчивого и пребывающего, самоподдерживающегося наличия и присутствия»<sup>10</sup>.

Важно отметить, что Флоренский распространяет понятие телесности на язык, отмечая, что «наука и философия – две руки одного организма языка»<sup>11</sup> «Философия – слово природы, слово тайны мира, слово жизни»<sup>12</sup>.

«Если продолжать прежнее сравнение слова с организмом, то в этом теле слова подлежит различению: костяк, главная функция которого сдерживать тело и давать ему форму, и прочие ткани, несущие в себе самую жизнь. На языке лингвистики первое называется фонемой слова, а второе – морфемой»<sup>13</sup>.

«Это тело безусловно необходимо; но жизненная сила его, самого по себе, только тлеет,

ограниченная узкими пределами, и неспособна согревать и освещать окружающее пространство. Напротив, внутреннюю форму слова естественно сравнить с душой этого тела, бессильно замкнутой в самое себя, покуда у нее нет органа проявления, и разливающую вдаль свет сознания, как только такой орган ей дарован. Эта душа слова – его внутренняя форма – происходит от акта духовной жизни. Если о внешней форме можно, хотя бы и приблизительно точно, говорить как о навеки неизменной, то внутреннюю форму правильно понимать как постоянно рождающуюся, как явление самой жизни духа»<sup>14</sup>.

Обращение к философии П. Флоренского ценно не только в плане физики «прозрачности» и «зеркальности» тела, но и в обнаружении целостной позиции русских религиозных философов по поводу человеческой сущности.

Если в западной философской традиции различно расставлены акценты относительно тела и души (примат тела над душой и наоборот – у А. Бергсона, Ф. Ницше, Э. Гуссерля), то в русской философской традиции четко обозначена единая линия – неразделимость тела и души, или, иначе, душеподобность человека. Это – философия духа, философия «горящего» сердца, философия пола и любви.

Математика же становится для Флоренского ключом для понимания истины высшей инстанции – Духовной истины. Он солидарен с В.С. Соловьевым, что истина одна, но пути к ней разные – путь науки, путь философии и путь религии. «Истина есть жизнь. Без истины нет человеческого существования»<sup>15</sup>. «Истина... есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или выражусь математически – актуальная бесконечность»<sup>16</sup>. «Истина как внешнее знание постигается только полностью очищенной сущностью. Что же можно сказать о строении нашего тела? Прежде всего замечается симметрия верхней и нижней части тела – так называемая гомотипия... низ человека – как бы зеркальное отражение верха его. Органы, кости, мускульная, кровеносная и нервная система... оказываются полярно сопряженными <...> А это... означает, что онтологическим средоточием тела служит... центр гомотипии, т.е. срединная часть человека»<sup>17</sup>. Сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и акцентами<sup>18</sup>. Нет любви, значит, нет истины; есть истина, значит, неотъемлемо есть и любовь. Любовь к истине Флоренский рассматривает как категорию и в конце концов делает ее критерием истины, ибо сама Истина есть Любовь.

Тело без души или душа без тела (и то и другое) равнозначно смерти, распаду. Живой человек есть некая цельность, он душеподобен, как его любовь.



С.Л. Франк в работе «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию»<sup>19</sup> всесторонне обосновывает тезис о душе-телесности человека. Он сетует, что в понимании существа «души» и «тела» доселе еще преобладает дуализм Декартова учения: душа есть «субстанция мыслящая», тело – субстанция протяженная. «Нужно... проверить традиционное картезианское учение о теле, чтобы найти путь к преодолению пропасти между «душой» и «телом». Безусловно, область нашего физического самочувствия есть... тот реальный фундамент, на котором строится наша душевная жизнь». Важную роль играют ощущения органические (те, которые сильнее влияют на самочувствие (так, обоняние и осязание имеют большее значение, чем зрение и слух). «Голод и жажда, тепло и холод, духота и свежесть, утомление и бодрость, физические страдания и наслаждения – вот область, в которой наша душа яснее всего испытывает свою зависимость от тела»<sup>20</sup>.

В этом смысле, наша душа, действительно, прикреплена к телу, тело есть келья, внутри которой мы сидим и через окна которой мы глядим на внешний мир и общаемся с ним. Мы видим то, что отражается на сетчатке нашего глаза, мы чувствуем то, что прикасается к нашему телу и совершается внутри него; мы физически страдаем только от нашей боли, то есть от нарушения функций нашего тела, мы злы и нетерпеливы, когда наш желудок пуст, мы благодарствуем, когда он наполнен; всюду здесь «своя рубашка ближе к телу» и мы не можем «вылезти из своей шкуры».

Но одновременно мы обнаруживаем и ограниченность этой связи. «Мы можем посмотреть на наше тело извне ... в мысли, воспоминаниях и грехах мы уносимся далеко от нашего тела ... мы физически чувствуем не только собственные, но и страдания и радости других. Это было бы невозможно, если бы наша «душа» действительно целиком «сидела» внутри нашего тела и была прикована к нему. Отсюда возможно признание непространственности нашей души»<sup>21</sup>.

Гораздо важнее временная связь души с телом: наша молодость – не только физическая, но и душевная – быстротечна, наше вдохновение, любовь и ненависть, страдание и радость – все проходит, все становится тенью прошлого, и мы безвозвратно, роковым образом старимся не только телом, но и душой<sup>22</sup>.

И пространственная, и временная локализованность или прикованность душевного бытия есть не его собственное внутреннее свойство, а отражение телесного бытия, – результат некоего приспособления душевной жизни к телесному миру и «падение» души в телесный мир, о котором говорит Платон.

Если связь между «душой» и «телом» обнаруживается, с одной стороны, как зависимость душевных явлений от телесных, то, с другой стороны, она непосредственно проявляется как

обратная зависимость телесных процессов от целестремительной формирующей активности душевного бытия. В этом плане Франк дает резкую критику теории «психофизического параллелизма», исходящей из разнородности душевного и телесного мира и рассматривающей душевные явления по аналогии с телесным миром как временную смену отдельных процессов, т.е. атомистически-механистически и хотя не соприкасающимися, но имеющими одинаковую форму и направление. Франк условно проводит аналогию телесного мира с геометрической линией или плоскостью, а духовного – с кругом или шаром и подчеркивает, что они могут соприкасаться, но не могут быть параллельными.

Франк настаивает, что душевная жизнь по своему строению, по единству, по вневременности, по спонтанности не имеет аналогии с механически-телесным бытием<sup>23</sup>.

В основе двойственности между «душевым» и «телесным» бытием, по его мнению, лежит коренное единство света и жизни, актуальности и потенциальности, или идеальности и реальности<sup>24</sup>.

«Душа» есть своеобразное начало, промежуточное между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия.

Этим мы приближаемся к древнему, по существу, платоновскому пониманию души как посредника между идеальным миром духовного бытия и чувственно-эмпирическим миром временной жизни. «Голова души, – говорит Платон, – находится на небе, ноги ее – на земле».

Любовь есть подобие человеческой личности. Любовь есть вообще драгоценное благо, счастье и утешение человеческой жизни, более того – единственная подлинная ее основа – эта истина как бы прирожденная человеческой душе. Эрос – своеобразный мост между двумя личностями, двумя полами.

В философской литературе, пожалуй, два имени сопутствуют серьезному исследованию феномена пола: В.В. Розанов – в отечественной литературе и З. Фрейд – в зарубежной.

Если имя Фрейда все время в ореоле славы и критики, то имя Розанова постоянно находится в тени: отчасти из-за суровой критики современников (Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева), отчасти по идеологическим соображениям. Это – человек большого литературного дарования, хотя и неоднозначно принимавшийся в писательской среде: многие восхищались его «магией» слова, оригинальностью литературного жанра, афористичностью стиля, но одновременно искренне возмущались его неприемлемыми приемами полемики с коллегами и, в частности, его отношением к еврейскому вопросу. Судьба Розанова не менее печальна, чем судьба Фрейда. Он разделил участь своего поколения – познал заслуженную популярность и чудовищную



горечь нищеты, унижений, страданий в пост-революционной России.

Розанова роднит с Фрейдом пристальное внимание к проблеме пола. Фрейд первым обратил внимание на личностное начало в человеке, имеющее свою историю и многоплановое строение, на глубинную область неосознаваемой психической активности, на подавленное влечение («катарсис»), которое удерживается в бессознательном и может быть обнаружено и раскрыто с помощью метода свободных ассоциаций. Энергия, питающая сексуальность человека – либидо, двигатель психической жизни, с одной стороны, – определяет все богатство переживаний, а с другой – вступает в конфликт с социальной средой и моральными ценностями. Фрейд в решении проблемы пола демонстрирует особенности западного стиля мышления – академизм, рационализм, аналитичность, глубину, логико-понятийную манеру обсуждения.

В иной, чисто русской манере решает проблему пола В.В. Розанов – в его стиле преобладают эмоциональность, образность, живописность. Иной является и оценка работ Розанова современниками. Бердяев называет стиль Розанова «женственностью души русского народа», а его эмоциональные переживания – «женственно-бабьими переживаниями, почти сексуальными по характеру». Автор фундаментального, единственного в своем роде труда – «Семейный вопрос в России» (1903), и кроме того – «Темных ликов», «Опавших листьев» упрекается Н.О. Лосским в «нездоровом интересе к половому вопросу».

«Пол в нас не есть постоянная, а вечно текущая сущность», – считает Розанов. «Пол есть начало жизни и он индивидуализирован, т.е. сколько людей, столько лиц, обособленных в половой жизни». Розанов утверждает, что в половой жизни морали как закона не может быть, ибо природа пола есть биологическая, а не моральная. «Область пола – это вечный океан с бурями, водоворотами, приboями».

Розанов осуждает христианство за призыв к аскетизму, монашеству. «Человек есть трансформация пола, модификация пола»<sup>25</sup>. «Человек ... есть во всем своем Я «целом» и «дробном» половое существо, страстно дышащее полом, и только им, в битвах, в пустыне, в отшельничестве, в аскетизме, в торговле, но в самом чистом и святом виде – в самом нормальном – семье». Он настаивает на слиянии религии и пола. Человек, умерев, разделяется на смертную половину и на живую (в детях).

«Метафизика пола», построенная Розановым, является важнейшей частью его антропологии. Исходная позиция Розанова – вера в «естество» природы человека. Вся метафизика человека сосредоточена у Розанова в «Тайне пола», считает Зеньковский, но это далеко от пансексуализма Фрейда, ибо все в «Тайне пола» очеловечено у

Розанова. Он включен в порядок природы, и точка этой включенности и есть пол как тайна рождения новой жизни, т.е. для Розанова важна «творящая» функция пола. «Пол и есть наша душа». «Пол – та сфера в человеке, где он таинственно связан с природой, и все «остальное» в человеке есть выражение и развитие тайны пола». «Пол выходит из границ естества, он внеестественен и сверхъестественен». Если вообще там, где есть пол, возникает лицо, то в своей глубине пол есть второе, темное, ноуменальное лицо в человеке. «Тело есть начало духа. Корень духа. А дух есть запах тела». «Пол есть священная тайна человека». «Пол не есть вовсе тело, тело «клубится» около него и из него». Зеньковский усматривает в этом высказывании Розанова более глубокое тайновидение плоти по сравнению с Л. Толстым. Семья строится на страсти. «Страсть (половая) есть сила, совершенно неодолимая, – подчеркивает Розанов, – и только есть одна другая сила, которая с ней справляется: сила любви». Толстой и Достоевский поклонились полу, отсюда их тайновидение жизни пола. Пол – вечное космическое начало. «Любовь подобна надежде. Она есть жаждание души тела (т.е. души, коей направлением служит тело) <...> Любовь – это всегда обмен – души-тела». «Любовь есть Чудо. Нравственное Чудо»<sup>26</sup>.

Для Розанова описание тайны пола есть лишь прелюдия к таинству брака, семьи, религии, которым посвящена фундаментальная работа «Семейный вопрос в России». Но это уже другая тема исследования.

Итак, мы видим два стиля, два подхода, два принципа анализа проблемы пола – европейский научный (Фрейд), и русский философский (Розанов), которые не исключают, а прекрасно дополняют друг друга.

Для нас представляет несомненный интерес попытка нетрадиционно исследовать ориентиры сознания, представленная Н.А. Бердяевым. В работах «Философия свободного духа», «О назначении человека» и других Н.А. Бердяев излагает собственную оригинальную трактовку сознания, подсознания и бессознательного, отталкиваясь от работ известных психологов, лингвистов, философов: Э. Гартмана, П. Жанэ, З. Фрейда, К.Г. Юнга, А. Бергсона, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, М. Шелера и других.

Современный человек, по Бердяеву, существо нездоровое, с сильной подсознательной жизнью. Человеческая душа раздвоена, в ней происходит мучительное противоборство противоположных элементов. В современном человеке присутствует и древний архаический человек, и дитя с инфантильными инстинктами, и неврастеник. Это порождает необычайную сложность человеческой души и ее конфликтность. Конфликт сознания и подсознательного определяет болезнь человеческой души, гениально раскрытую в русской культуре Ф.М. Достоевским. Человек – существо страстное, легко опрокидывающееся и прова-



ливающееся в бездну. В нем есть демоническое начало, есть бездна, есть бездонная свобода, он защищается от хаоса своего подсознательного цензурой сознания и переживает длительный период диктатуры сознания.

Н.А. Бердяев предпринимает попытку дать дефиницию сознания, очень точно называя его пограничным понятием<sup>27</sup>. Сознание есть интуитивный акт человеческого «Я» относительно самого себя, после которого пережитое входит в память, и вместе с тем сознание – это различение «Я» и «не-Я», отличие себя от окружающего мира. Сознание лично и вырабатывает личность, но оно также соборно, сверхлично, социально в метафизическом смысле слова. Сознание есть со-сознание, т.е. предполагает взаимодействие душ, порождено потребностью различения и вместе с тем единения и взаимного понимания. Отсюда и генезис сознания, и его цензура носят социальный характер. Н.А. Бердяев солидарен с З. Фрейдом, что сознание не просветляет подсознательное, а вытесняет его внутрь и порождает конфликты в человеческой душе. У человека создается впечатление, что жизнь не удалась, его подсознательные влечения не реализовались, самолюбие ранено и т.д. Однако Н.А. Бердяев не склонен, как З. Фрейд, придавать неудовлетворенному половому влечению и больному самолюбию всеобъемлющее значение.

Н.А. Бердяев настаивает на исключительном внимании к индивидуальности и поправляет характерологическую классификацию К.Г. Юнга. Не инвертированный (обращенный внутрь) и не экстравертированный (обращенный вовне), а гармоничный и дисгармоничный типы личности заслуживают внимания и изучения. Дисгармоничный тип – люди, у которых пробудилась тяга к духовному общению, однако они не способны к активности, деятельности. А гармоничный тип свидетельствует о закрытости человека и довольстве жизнью. Гармоничность и дисгармоничность – проявление конфликта сознания и бессознательного в психике человека. Если человек находится в гармонии с законом, это еще не означает, что норма овладела его бессознательным. Законник может быть садистом, ибо предъявляет разные требования к себе и другим.

Философ избличает человеческое подполье, андерграунд, греховную бездну в человеке. Человек часто примыкает к тому или иному идеологическому направлению, но не бескорыстно, а по сугубо личным мотивам, стремясь компенсировать свои неудачи, свести счеты и т.д. Н.А. Бердяев обвиняет З. Фрейда и К. Маркса в том, что при изучении человека они забыли его душу. Психоанализ в целом вызывает у Н.А. Бердяева двойственное отношение: с одной стороны, он связывает с ним великие открытия в психологии, антропологии, социологии и истории культуры. С другой, – отрицает его способность позитивно разрешить конфликт сознания и бессознательного,

называя психоанализ горьким и пессимистическим учением.

Н.А. Бердяев настаивает на ином видении проблемы сознания с точки зрения русской философской традиции. Он считает, что один из источников человеческого страдания заложен в том, что человек лишен любви. Между тем, есть заложенная Богом любовь человека к себе как образу и подобию Божьему. Нужно любить и ближнего своего как самого себя. Поэтому, открывая в человеке бездну тьмы, мы должны открыть в нем и существо, устремленное к высшим ценностям. В бессознательном лежат и истоки творчества человека, творческого вдохновения и экстаза. Творческий процесс в сознании всегда вторичен и «охлажден». Способность к воображению, его «магия» есть источник творчества. Без воображения нельзя не только создать художественное произведение, но нельзя провести научного исследования, нельзя выработать плана хозяйственной и государственно-правовой политики. Итак, бессознательное имеет двойное значение в жизни человека. С одной стороны, оно источник конфликтов с сознанием, с другой – источник творческого вдохновения.

Н.А. Бердяев особо останавливается на разрешении нравственных противоречий. Трудность нравственных конфликтов не в столкновении добра и зла, а в отсутствии одного, данного законом, нравственного выхода. Поскольку есть несколько путей выхода, то необходим выбор. Существуют три этики – этика закона, этика искупления и этика творчества. Этика закона подавляет подсознание, и она – порождение древнего аффекта страха в человеке. Пробуждение человеческого духа связано с искуплением и творчеством. Конфликт сознания и бессознательного завершается в сфере сверхсознания, т.е. в духе. Бытие определяет сознание изнутри и из глубины, а не извне. Нужна катастрофа сознания, нужен огонь духовной лавы, чтобы расплавить наше сознание, чтобы расширились его границы, чтобы раскрылась действительность в своей бесконечности, полноте и глубине.

Господствующее религиозное сознание связало проблему пола с греховностью плоти, и это была не только моральная, но и метафизическая ошибка. Ведь плоть столь же метафизична и трансцендентна, как и дух, и плотская половая любовь имеет трансцендентно-метафизические корни<sup>28</sup>.

Бердяев ссылается на то, что в истории мировой философии, кроме Розанова, есть два великих учения о поле и любви: учение Платона и Вл. Соловьева («Пир» Платона и «Смысл любви» Вл. Соловьева).

По учению Платона, облеченному в мифологическую форму, пол есть результат разрыва в первоначальной, единой и могучей человеческой природе, распада индивидуальности на две половины, любовь есть томительное желание воссоединиться в целую индивидуальность,





стремление каждой половины, каждого пола найти другую половину, влечение к восстановлению индивидуальности.

В.С. Соловьев различает пять путей любви. Первый – сатанинский (покупка тела равносильна некрофильству), второй – животный (покорность первому физическому влечению), третий – человеческий (брак), четвертый – ангельский (духовный, платонический, противостояние духа телу, однако человек целостен: духовно-телесен), и, наконец, пятый – высший (богочеловеческий, соединяющий андрогонизм [признание двух начал – мужского и женского] духовно-телесности человека и богочеловека). Соловьев устанавливает противоположность между индивидуальностью и родом. Любовь родовая дробит индивидуальность, подчиняет человека природной необходимости. Истинная личная любовь ведет к полноте индивидуальности. Пол имеет природу духовную и плотскую, в нем скрывается метафизика духа и метафизика плоти<sup>29</sup>. Пол – не физиологической и не эмпирической природы, в нем скрыты мистические глубины. Весь мировой процесс коренится в поле, потому мир сотворился и продолжается, что в основе его лежит пол, что мистическая стихия мира расцеплена, разорвана, полярна. Полярность сказалась в учении о Вечной женственности, в культе Девы Марии и культе Христа. В соприкосновении полов, в их влечении друг к другу лежит великая тайна жизни, тайна творчества. Если в поле есть истинное и тайное, то тайна будет вечно раскрываться, до конца оставаясь тайной. Любовь – орудие познания, она сближает людей, открывает перед одним человеком душу другого, дает возможность заглянуть в душу природы, почувствовать действия космических сил.

Любовь – это творческая сила. Все творчество человека вытекает из любви. Всякое творчество непременно является делом двух полов. История культуры – это «история любви»<sup>30</sup>. В поле сходятся все нити человеческой жизни, все эмоции, через любовь человека соприкасаются с будущим, с вечностью<sup>31</sup>.

В русле рассматриваемой проблемы представляет интерес понимание И.А. Ильиным проблемы телесности. Во всякой культуре человеческая телесность образует важную ценностную сферу. Культурные факторы во многом формируют человеческое тело и всю телесную культуру, т.е. поведение и отношения, связанные с соматическими характеристиками человека. Образ телесного «Я» соотносится с культурными ориентациями, представлениями о достоинстве, силе, красоте, физической сноровке, социальной и культурной оригинальности.

По Франку, в основе двойственности между «душевым» и «телесным» бытием лежит коренное единство света и жизни, актуальности и потенциальности, или идеальности и реальности<sup>32</sup>. Именно эту двойственность имеет в виду И.А. Ильин, когда противопоставляет внешний

(телесный – с помощью зрения, обоняния и т.д.) и внутренний (духовный) опыт. По Ильину, духовный опыт выше внешнего (телесного), именно первый дает возможность познать истину.

И.А. Ильин сетует, что в последние века человечество оскудело внутренним, духовным опытом и ориентируется на внешний чувственный опыт. Сначала ученые утвердились в том, что самое достоверное знание идет к нам от внешних, материальных вещей и приходит к нам через зрение, слух, осязание, обоняние и через их физическую или механическую проверку измерением, подсчетом, количеством и формальным, логическим рассуждением, так как добытые знания о материальной природе способствовали техническим и хозяйственным достижениям и вовлекли в них широкие слои интеллигенции. В то же время эта обращенность к чувственному, внешнему, материальному опыту и эта отвращенность от внутреннего, духовного опыта определили собою душевный и умственный уклад современного человечества.

У человека в распоряжении имеются: а) во-первых, органы чувств и следующее за ними чувственное воображение; с этими способностями связаны телесные ощущения боли, наслаждения, голода, холода, тепла, тяжести; б) во-вторых, внутренние, душевные силы и способности, а именно: чувствования, воля, телесно не связанное воображение и мысль.

Итак, существуют чувствование (так называемая «жизнь сердца») – пассивные аффекты и активные чувства, эмоции (любовь, ненависть, злоба, зависть, радость, печаль, негодование, покаяние и т.д.); далее – воля, т.е. способность решать, собирать внутренние силы, направлять их, руководить ими, воспринимать свои полномочия, обязанности и строить жизнь души и тела.

Наконец, человеку дана сила мысли, и она может реализовываться не только в формах отвлеченного, формального рассуждения, но имеет еще и форму разума – не только не противоречащего вере, сердцу и духовной интуиции, но творчески сочетающегося с ними и вдохновенно проникающегося их силами.

Все это составляет огромную и богатую сферу внутреннего, духовного опыта, который характерен для душевно-духовного человеческого естества и открывает ему доступ к духовным предметам.

Так раскрывается перед нами закон человеческого опыта, некая основная истина, согласно которой человек способен опытно воспринять предмет только тогда, если он верно к нему обратится – соответствующим органом тела или души, или же и тела, и души вместе, или же духа – так считает И.А. Ильин.

Например, Бог не есть материальная вещь, находящаяся в пространстве; и человек, который не может или не хочет воспринять что-нибудь другое, который не понимает, что есть непротя-



женные реальности, непространственное бытие, нематериальные предметы; человек, который на все замахивается вопросом – «где это находится?», который желает все видеть телесным глазом, осязать пинцетом или определять химической формулой, – этот человек подобен тому существу, которое не знало, откуда берутся желуди, и не знало именно потому, что не умело поднять вверх своей головы – или, по нашей терминологии, не умело изменить свой воспринимающий акт. Смотрящий в землю – не увидит звезд. Прилепившийся к внешнему опыту – не увидит реальностей внутреннего опыта<sup>33</sup>. Человек, лишенный творческого воображения, ничего не создаст в искусстве. Человек, подавивший в себе совесть, не отличит добра от зла. Безвольный человек не может править государством. Человек, искоренивший в себе или растливший в себе духовное, не воспримет Бога. Бог есть любовь – и открывается он только живому, любящему сердцу.

Цивилизованное человечество наших дней оскудело духом и любовью и ожесточилось. Причины этого процесса глубоки и сложны и заложены в веках; если свести их к единой формуле, то надо было бы сказать: торжество рассудка над вдохновением, расчета над сердцем, механического над органическим, внешнего опыта над внутренним опытом.

Для И.А. Ильина важно духовное изменение человека. Духовен человек постольку, поскольку:

- 1) он живет внутренним опытом, а не только и не просто внешним, телесно-чувственно-материальным;
- 2) он умеет отличать приятное, дающее наслаждение от того, что на самом деле объективно – прекрасно, истинно, справедливо, совершенно, божественно;
- 3) он, различая эти два ряда ценностей, умеет ориентироваться на совершенное, предпочитать его, добиваться его, служить ему, беречь его и в случае надобности умирать за него, полагаясь на русскую идею, на идею горящего, созерцающего сердца<sup>34</sup>.

Таким образом, согласно русской религиозной философии:

Человек есть уникальное существо, возникающее на пересечении двух миров – природного и духовного. Он изначально душетелесен;

Человек включен в порядок природы и точка этой включенности есть пол;

Человек есть трансформация, модификация пола, пол есть священная Тайна человека, его душа;

Человек есть страстно дышащее, любящее существо. Любовь есть чудо, нравственное чудо.

Любовь есть проявление индивидуальности, есть утверждение вечного, бессмертного в человеке.

### Примечания

- <sup>1</sup> Флоренский П.А. Воспоминания // Литературная учеба. 1988. №6. С.119.
- <sup>2</sup> Там же. С.132.
- <sup>3</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1991. С.60.
- <sup>4</sup> Там же. С.61.
- <sup>5</sup> Флоренский П.А. Воспоминания прошлых лет. М., 1992. С.174–175.
- <sup>6</sup> Флоренский П.А. Имена: Соч. М., 1998. С.216.
- <sup>7</sup> Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995. С.171.
- <sup>8</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С.636.
- <sup>9</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С.51.
- <sup>10</sup> Хоружий С.С. Род или недород. Заметки к онтологии виртуальности // Вопр. философии. 1997. №6. С.54.
- <sup>11</sup> Флоренский П.А. Имена. С.193.
- <sup>12</sup> Там же. С.141.
- <sup>13</sup> Там же. С.225.
- <sup>14</sup> Там же. С.224.
- <sup>15</sup> Флоренский П.А. Воспоминания. С.159.
- <sup>16</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С.175.
- <sup>17</sup> Там же. С.266.
- <sup>18</sup> Там же. С.535–537.
- <sup>19</sup> Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Реальность и человек. М., 1977.
- <sup>20</sup> См.: Франк С.Л. Указ. соч. С.202.
- <sup>21</sup> Там же. С.185.
- <sup>22</sup> Там же. С.186.
- <sup>23</sup> Там же. С.197.
- <sup>24</sup> Там же. С.204.
- <sup>25</sup> Розанов В.В. Семейный вопрос в России: В 2 т. СПб., 1903. Т.1. С.73, 206.
- <sup>26</sup> Русский Эрос или философия любви в России. М., 1991. С.145.
- <sup>27</sup> См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С.73.
- <sup>28</sup> См.: Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос... С.232.
- <sup>29</sup> См.: Русский Эрос... С.241.
- <sup>30</sup> Там же. С.226.
- <sup>31</sup> Там же. С.242.
- <sup>32</sup> См.: Франк С.Л. Указ. соч. С.204.
- <sup>33</sup> См.: Ильин И.А. Кризис безбожия. Рига, 1935.
- <sup>34</sup> См.: Ильин И.А. О русской идее // Русская идея. М., 1992. С.436.



УДК 111.32

## СИМВОЛИЗАЦИЯ ДУХА. ЛИЦА И БРАК

С.И. Можилин

Саратовский государственный университет,  
кафедра теоретической и социальной философии  
E-mail: jou2005@list.ru

Статья посвящена анализу взаимосвязи процессов символизации и формирования социальных институтов. В работе исследуются психологические механизмы перехода от биологических форм отношений к социальным, от доминантных к нравственным, апеллирующим к идеалу. Рассматривается психология первичного переноса, обусловившего образование группового Я как базового символа духа.

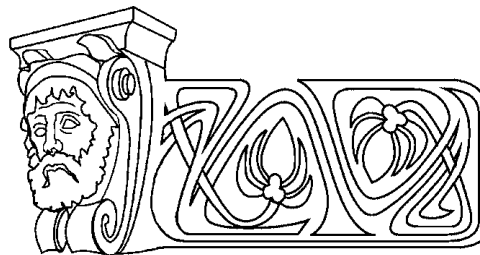
### Symbolization of the Spirit. Faces and Marriage

S. I. Mozhilin

The article explains the interrelationship between the process of spirit symbolization and the formation of social institutes. Psychological mechanism of relation transformation from biological forms to the social ones, from dominant forms to moral forms, that appeal to the ideal, is investigated in this article. The psychology of initial transfer, lead to gruppued I formation as the based symbol of spirit, is considered.

Проблема символизации духа является одной из наиболее актуальных и загадочных проблем в науках, исследующих природу и сущность социальности, ее форм и институтов. Духовная компонента в человеческих отношениях является главенствующей чертой, качественно отделяющей социальную форму движения от биологической. Поэтому проблема обретения предками человека духовности прежде всего связана с анализом факторов, обусловивших трансформацию биологических форм отношений в социальные, и требует для своего решения систематического обращения к достижениям современного эволюционизма в биологическом познании. Но здесь мы сталкиваемся с главным противоречием, порождающим множество дискуссий и споров: социальное не сводится к биологическому, но и не может быть выведено иначе как из биологического. Решение этой проблемы ориентирует исследователя прежде всего на выявление механизмов расщепления психики человека на субъект и объект, с которым либидно связан субъект, т.е. тот объект, который, обретая психическую реальность, на заре человеческой истории поставил субъект перед фактом выбора себя, обуславливая необходимость ношения маски-лица, которая имеет два основных предназначения: сокрытие «обезьяньей рожи» и символизацию неизвестного и божественного в человеке.

Объект, не имеющий образа, выражается *per-sonum*, т.е. через слово, и сам является словом, которое в наибольшем эквиваленте означает понятие «дух». Конечно, такое общее понятие



возникло не сразу, на достаточно высоком уровне абстрагирования. Первоначально же психическая реальность неизвестного, побуждающего человека к ношению лица, выражалась в его имени. И нам известно, что имя первого лица – Я. Собственно социальными и являются отношения, поскольку они осуществляются лицами, будь то производственные отношения или половые. В актах идентификации с неизвестным доминирующим объектом, имеющим психическую реальность, люди порождают идеалы-Я, преломляя через их цензуру первичные позывы, что обуславливает отрицание зоологических стереотипов поведения и форм отношений, основанных на прямой реализации инстинкта, смену их нравственными нормами, апеллирующими к идеалу. Несовпадение с требованиями идеала-Я вызывает, говоря словами З.Фрейда, чувства вины, стыда и мучительные угрызения совести. Человек меняет маски в зависимости от смены социальной роли, но окончательно расстаться с маской не может, так как лицо лишь символизирует дух человека, который можно сломить, унижить, но не уничтожить. Последнее возможно лишь путем выведения из строя сапиентальных частей головного мозга. Поэтому, чтобы реализовать инстинкт прямо, как это делают животные, человек вынужден прятать лицо, как это иллюстрирует Стенли Кубрик в фильме «С широко закрытыми глазами».

Появление духовной компоненты во взаимоотношениях предков человека сыграло также ключевую роль в формировании различных социальных институтов, в том числе брака и семьи. Формы брака и семьи разнообразны в разные эпохи и у разных народов. Следует заметить, что вариации брачных ритуалов и форм семьи как, впрочем, и полового поведения вообще присущи изначально человечеству. Предпосылки разнообразия полового поведения следует искать в биологической неспециализации предков homo sapiens. Во всяком случае, у ближайших родственников человека – шимпанзе, отмечают этологи, половые отношения весьма разнообразны, с элементами биологической экзогамии<sup>1</sup>. Возникновение же социальных форм отношений между полами, закрепление их брачными ритуалами не только не унифицировало их, но, в значительной степени, разнообразило, так как брак изначально представлял договор с мистическими духами, покровителями групп-эго, повеления которых излагали сами люди, а представления о духе и его



требованиях постоянно изменялись, усложнялись и личный дух, т.е. интеллект, становясь все более изобретательным. Но, тем не менее, развивая трансференциальную методiku, мы можем с уверенностью выделить самый первый идеал-Я, определивший начало социальной и культурной истории человечества. Ведь самые древние духи (здесь мы согласны с К. Юнгом) хранятся в нашем бессознательном в виде психических доминант, а потому имеют символическое выражение в языке. Но для того чтобы верно интерпретировать символы духов, проводя сравнительный анализ символов языка и мифологических персонажей, нам необходимо выявить механизмы формирования базового архетипа неизвестного психического доминанта, первым именем которого было Я, который при дальнейшем абстрагировании нашел выражение в общем понятии «дух» как в интеллектуальном значении этого слова, так и в мистическом. Для этого надо прежде всего выявить, какой биологический объект доминирования из известного превратился в неизвестный, интерпсихическая функция в интрапсихическую и каким образом это произошло?

З.Фрейд предложил гипотезу образования психического неизвестного доминанта, осуществляющего цензуру поведения («Сверх-Я»), как следствия убийства и вытеснения в бессознательное, произошедшего под воздействием чувства вины за это преступное деяние, известного объекта доминирования (вожака гарема). Это положение дополнил Ж. Лакан, отметивший, что «убиенный отец» символизирует неизвестный объект желаний, а поскольку объект неизвестен, ему дается имя, которое, будучи символом, играет роль психической функции, обнаруживающей себя как двойное движение внутри субъекта: «...человек сначала превращает свое действие в объект, но затем, в нужное время, снова восстанавливает это действие в качестве основания. Двусмысленность этой процедуры каждый момент и задает поступательный ход функции, непрерывно чередующей действие и познание»<sup>2</sup>. Для постоянства данного процесса необходимо, чтобы символ изначально содержал в себе запрет, так как слово является, кроме всего прочего, тормозной доминантой, препятствующей прямой реализации инстинкта. Такую функцию слово не могло обрести ввиду простой потери связи сигнала с обозначаемым, т.е. путем обозначения отсутствующего предмета. Заметим, что тщетны попытки решения проблемы автономии знака путем анализа предметной деятельности, и Ж.Лакан, будучи психологом, понимал, что только сигнал, исходящий от объекта, ввиду физического исчезновения последнего, абстрагирования и интроецирования его запретительной функции, сигнал при произношении которого субъект идентифицирует себя с объектом, причем данная идентификация не должна иметь завершения, иначе это будет не идентификация, а биологическая имитация, мог удовлетворить всем

психофизиологическим требованиям к осуществлению психической функции символа. Поэтому философ категорично заявлял, что символическая фаза в развитии ребенка начинается с момента идентификации ребенка с *отцом*, с его «нет»<sup>3</sup>. Заметим, что главный недостаток лакановской теории символа в ее обремененности идеей «комплекса Эдипа». Безусловно полагаем, что этот комплекс один из самых мощных психических комплексов, но никак не базовый, так как он мог возникнуть только у гордых существ, ибо чувства вины, стыда и совести порождаются человеческой гордостью, связанной с ощущением духа, и не присущи животным. Амбивалентная установка также является продуктом духовности. Во всяком случае, в этологии нет никаких сведений по поводу наличия данной установки у каких-либо животных. В этой связи следует заметить, что при объяснении механизмов обретения психической реальности неизвестным объектом, властелином воли субъекта, нет вообще необходимости в использовании в качестве пояснительного концепта «комплекса Эдипа».

Для символизации власти неизвестного достаточно психического переноса центра тяжести власти, буфера агрессии и концентрации внимания с доминирующего объекта на его сигнал, превращающего сигнал в символ, замещающий образ лицом, одухотворяющим волю субъекта. Данный перенос вполне мог осуществиться в группе гоминид и без убийства доминанта, путем коллективной интроекции его функций, которая могла произойти при использовании сигнала доминанта в качестве концентрации внимания и буфера агрессии всеми членами группы, что и привело к потере связи сигнала с конкретным носителем. Сигнал обрел автономию, превратившись в символ неизвестного, а группа гоминид превратилась в человеческую *группу-эго*. Коллективное участие в данном процессе и препятствует завершению идентификации с доминантом. Из-за стремления к идентификации с неизвестным властелином и невозможности ее завершения в *группе-эго* и возник самый первый идеал-Я, коим был идеал доминанта, через цензуру которого люди стали преломлять инстинкты. Вследствие данного переноса психическую реальность обрел неизвестный доминант, символическими выражениями которого являются маски, сакральные имена и фаллические символы как бессознательные психические отпечатки исчезнувшего доминанта<sup>4</sup>. Доминант стал идеальным, но функции и права зоологического доминанта перешли к нему. Цензура поведения человека осталась в качестве главной его функции, права первого в доступе к пище и к вступлению в половую связь – основными правами. Первое породило обряды жертвоприношений и пищевых ограничений, второе – таинственность секса, многочисленные половые табу, обряды и ритуалы, в том числе брак.



Что же касается экзогамии как социального института, то ее нельзя объяснить ни страхом инцеста, ни прагматичным желанием дикарей в установлении взаимопомощи двух первобытных групп, ни просто ее актуальностью в общественном производстве. Она обусловлена теми же факторами, которые породили необходимость брачных ритуалов и союзов. Во-первых, первичный дух, именем которого было *Я*, был изначально как личным, так и групповым покровителем, во-вторых, первый идеал-*Я* был общим как для мужчин, так и для женщин, а так как неизвестный доминант, в актах идентификации с которым был порожден первый идеал-*Я*, образовался путем переноса центра тяжести цензуры поведения с зоологического доминанта на его сигнал, превратив последний в символ, вожаками же групп у высших приматов являются самцы, то он сохранил в себе мужскую доминанту. Лидер группы никогда не вступает в половую связь в роли женской особи, иначе он не будет лидером, так как половая связь у антропоидов, как, впрочем, и у многих других высокоорганизованных животных, ведущих коллективную жизнь, кроме репродукции играет роль установления доминирования между особями, а поза женской особи – поза подставления, свидетельствует о подчинении<sup>5</sup>. Но так как первый символический цензор был групповым, то вступление в половую связь женщине или с женщиной своей группы становилось не только невозможно, но и крайне аморально и греховно, так как расценивалось бы членами группы как покушение на самое святое. Поэтому вступать в половую связь впрямь люди должны были с представителями других групп-эго, символы которых не были для них святыми. Ввиду же необходимости избегания межгрупповых конфликтов, их отношения должны были быть закреплены брачным ритуалом, целью которого было умиротворение групповых духов. Собственно, осквернение половой связью в качестве мужчины, святого и есть страшный содомский грех, а дело Эдипа – одно из его проявлений. Ведь Бог разрушил Содом и Гоморру из-за того, что жители этих городов не только сами не соблюдали правил половой жизни, но и хотели изнасиловать двух Ангелов, посланных Богом к Лоту: «И зывали Лота, и говорили ему: где люди, пришедшие к тебе на ночь? Выведи их к нам; мы познаем их» (Быт.: 19 : 5). Таким образом, главную роль в формировании социальных институтов до определенной стадии развития человечества исполняют сакральные факторы, базирующиеся на представлениях о взаимоотношении человека и мистического духа. В этой связи следует согласиться с Л. Леви-Брюлем: «Тщетно претендовать на объяснение институтов, нравов, верований первобытных людей, основываясь на психологическом и логическом анализе человеческого духа, каким мы его наблюдаем в нашем обществе. Истолкование институтов и верований первобытных людей может быть удовлетворительным лишь в

том случае, если оно в качестве отправной точки берет пра-логическое и мистическое мышление, от которого зависят и различные формы деятельности у первобытных людей»<sup>6</sup>.

Итак, самое первое *Я* было групповым, а, следовательно, оно одновременно означало и *Мы*. Но оно должно было означать и *Он*, так как если мы будем анализировать коммуникативные взаимоотношения между группами-эго, то *Я* одной группы должно было вначале играть роль *Он* для другой, которое могло означать и *Вы*. Более того, акцентирование на *Он* было связано с тем, что *Я* первоначально играло роль имени того, кого мы сейчас обозначаем понятием «дух». В данном случае, мы должны согласиться с М.Бубером, отмечавшим, что фундаментальное различие между двумя основными словами проявляется в духовной истории дикаря в том, что уже в первоначальном событии-отношении, естественно, произносили основное слово *Я-Ты*, до осознания себя в качестве *Я*, тогда как основное слово *Я-Оно* вообще становится возможным лишь через осознание, через выделение *Я'*. Но при этом сделаем важную, на наш взгляд, поправку: не *Я-Ты*, а *Я-Вы* более соответствовало эпохе групп-эго. В этой связи следует отметить, что групповые брачные союзы существуют в обществах, в которых еще не произошла интросекция группового *Я*, т.е. «я» не превратилось из имени неизвестного доминанта и покровителя в местоимение, которым человек обозначает лишь себя. А это происходит, говоря словами Л. Леви-Брюля: «Лишь гораздо позже, когда человек ясно начинает сознавать себя как личность и формально выделять себя из группы, к которой чувствует себя принадлежащим...»<sup>8</sup>

Подтверждением тому, что местоимения когда-то были именами самых первых духов, служит сравнительный анализ мифов различных народов, он показывает, что самые первые имена духов тождественны местоимениям «я» и «он» и их производным. Следует отметить, что анализ местоимений родственных групп языковых семей методом амплификации представляет интерес при исследовании ранних форм языка, его взаимосвязи с мистическими представлениями, ибо всякое местоимение одной группы обретает значение имени какого-либо божества или мистического неизвестного третьего лица в другой родственной группе, например, в индоевропейской: «Сей», «Сый», «Аз(с)», «Тот», «Он» (Ван), «Й + Же», «Уый» (Вий), «Не+Ег» ( Херь, Хорс) «Я+Нус» (Янус), Од+Ин (Один) и т.д. При этом следует отметить, что любое местоимение одного народа языковой семьи всегда можно найти в мифах родственных народов в качестве имени какого-либо духа. Возможно, в этом и заключается загадка дуальности, которую обнаружил К. Леви-Стросс, анализируя систему бракосочетания и пантеон бороро, отмечая, что то, что является религией для одной половины, – магия для другой<sup>9</sup>. В этой связи заметим, что аналогичное положение вскрывается



при анализе взаимоотношений между асами и ванами в эдических произведениях скандинавской мифологии. Слово «ас» многозначно: употребляется для обозначения человеческого рода или племени, общего названия для всех богов, одного из имен Одина (Ас). Отметим, что оба указанных имени в русском языке обозначают число один, асом также называют лучшего, первенствующего в каком-либо деле человека, «ас» – одно из старославянских местоимений «я», также асами русские в древности называли осетин. У литовцев «ас» – местоимение первого лица в настоящем времени, а в галисийском современном языке «ас» – объективная форма местоимения третьего лица, в армянском «ас» – местоимение «этот». Заметим, что когда Один, в «Старшей Эдде», называет все свои имена, Гейрреду не называет себя Асом, но одно из 54 названных им имен «Уд»<sup>10</sup>, которое в старорусском идентично «Херь», ассоциируется с мужским началом, но употребляется лишь для обозначения члена (органа) и не связано с сакральным. В.Петрухин отмечает, что судьба и духовная сущность человека в скандинавской мифологии не сводилась к его телесному существованию, за которое ответственны были боги плодородия из рода ванов, поэтому главой богов был «Один – воплощение неистового духа, боевой ярости и поэтического вдохновения; его имя и означало этот «дух», «мысль» и одновременно «бешенство, неистовство»<sup>11</sup>. Отметим, что данные ассоциации возникают при анализе первичных духов у всех народов.

Само же имя «Один» образовано также из двух индоевропейских местоимений третьего лица «од» и «ин», например, в древнегреческом «од» – указательное местоимение, одновременно обозначающее третье лицо, а армянское местоимение третьего лица – «инка», при этом «ка» указывает на двойственность, как и в армянском местоимении «дука» (Вы), «ты» – просто «ду». Латышское «vīn» – местоимение «он», таких примеров можно привести множество.

Собственно, если первые имена духов были одновременно символами брачных групп, а ими были местоимения, то брачные союзы должны были закрепляться новыми, более могущественными духами, имена которых образовывались путем постановки в положение равенства двух групповых имен. Например Не + Ер, т.е. два индоевропейских местоимения «он», которые в обратной ситуации могли играть роль двух местоимений «я» или «мы», образовали имя духа, ассоциируемого с мужским началом, которое в русской транскрипции звучит *Херь*. Местоимения Й + Же образовали аналогичное имя, также ассоциируемое с мужским. Культура, пытаясь разделить святое и нечистое, совершила метаморфозы, превратив имя *Херь* в *Хорс*, которым стал обозначаться бог Солнца. Но заметим, что Солнце ассоциируется с кругом, т.е. с брачным союзом. Слово *иже* долгое время в древнесла-

вянском языке играло роль как вопросительного местоимения «кто», «который», так и вообще употреблялось в значении «некто». О том, что это местоимение играло некогда роль одного из имен духа (неизвестного доминанта), ассоциируемого с запретом, страхом наказания и мужским началом, свидетельствует архаическое выражение, сохранившееся в русском языке, «вставить ижицу», т.е. сделать выговор или высесть. Заметим, что всякая ассоциация с мужским, встречающаяся в русском языке, всегда подвергается цензуре, которая пытается корректно ее завуалировать, к примеру, заменив глагол «вставить» глаголом «прописать» (например, в издании «Словаря русского языка» С.И. Ожегова 1952 г. употребляется выражение «вставить ижицу» (с. 208), а в издании 1999 г. «Словаря» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой «вставить» заменено на «прописать» (с. 237). Но как бы не меняли слова цензоры, бессознательное русского человека продолжает восстанавливать первоначальные ассоциации, связанные с использованием данных выражений, указывающими на связь между некоторыми элементами полового поведения и властными функциями, сакрально табуируемыми. И суть данных замен не в уникальном стремлении русского народа к целомудрию, а в том, говоря словами Б.А. Успенского, что обценная лексика парадоксальным образом смыкается с лексикой сакральной, которой присуще особое переживание неконвенциональности языкового знака, обуславливающее табуирование относящихся сюда выражений<sup>12</sup>. Имя *Херь* также часто употребляется бессознательно в современной русской брани для обозначения неизвестного. В немецком же языке «heer» не имеет связи с сакральным, но обозначает мужчину – господина.

Одним из ярких примеров древнейших индоевропейских магических культов, духа с именем-местоимением, является культ Вия. Исследователи мифологии отмечают, что при истолковании данного духа ученые потратили немало усилий и изобретательности, так и не придя к какому-либо однозначному выводу. В «Ригведе» бог Вайу – «ветер», «воздух». В иранской мифологии говорится, что ему поклонялся сам Ахура-Мазда<sup>13</sup>, что свидетельствует о первичности происхождения Вия. «Авеста» свидетельствует и о том, что Вай – бог смерти, войны. Иногда Вия связывают с Нием – богом преисподней<sup>14</sup>. Следует отметить, что в русской мифологии сведений о Вие (в русской транскрипции – Вей) нет. И это неудивительно, ведь русский этнос очень молод. Он сформировался только к XVI в., растворив в себе множество народов как славянского, так и тюркского и финно-угорского происхождения, а вместе с этим и элементы их культур, что обусловило смешение и противоречивость представлений о древних духах. К тому же формирование русского этноса происходило под большим влиянием государственности, освящаемой православием. Точнее, в Московии, а затем и в России в отноше-



нии различных ересей действовал мощный репрессивный церковно-государственный аппарат. В этой связи согласимся с В. Шуклиным: «Ведьмы (вещицы, колдуньи) шире известны на Украине и в Белоруссии, чем среди великороссов»<sup>15</sup>. Но для нашего исследования интересен тот факт, что образ Вия в свое время побудил Н.В. Гоголя написать одноименную повесть. Известно, что Н.В. Гоголь был не только большим знатоком украинского фольклора, но и довольно глубоко интересовался оккультизмом. Полагаем, что В.И. Абаев прав, намекая на то, что Н.В. Гоголь имел определенные причины не только субъективного, но и объективного характера при выборе названия повести<sup>16</sup>. Действительно, в повести два главных персонажа, именами которых ее и можно было бы назвать, но Н.В. Гоголь называет повесть именем духа, появляющегося только в конце произведения. Но в этом нет ничего удивительного: Н.В. Гоголь как знаток ведьмства был осведомлен, что ведьмы творят фантастические действия не благодаря своим человеческим способностям, а при помощи силы духов, которые им покровительствуют, благодаря способности вступать с ними в контакт. В данном случае мы встречаемся с тем же явлением, которое, например, у полинезийцев связано с «атуа», а у индейцев намбиквара с «нагме», т.е. все приписывается духу: и добро, и зло<sup>17</sup>. Для нашего же исследования важен факт, замеченный В.И. Абаевым: в осетинском языке «Вий» называется «Уый», аналогично местоимению третьего лица «он», что является дополнительным свидетельством того, что «Вий» является одним из первичных духов, вера в которых позволяла женщинам эпохи матриархата обрести некоторые властные полномочия, в частности, право исполнять жреческие функции. В этой связи заметим, что Н.В. Гоголь ни разу в повести не называет имени ведьмы, подчеркивая тем самым главенствующую роль имени духа.

Связь с духом и определила положение полов у различных народов. В обществах, в которых сакральное одинаково доступно как для мужчин, так и для женщин, существует или существовало равенство полов. Там же, где женщины ограничены во взаимосвязи с духами, они лишены всяких прав. В этой связи выглядит весьма сомнительно имеющее место в науке мнение, что будто бы достойное положение женщины в обществе эпохи матриархата определялось ее значительной ролью в хозяйственной жизни<sup>18</sup>. Во всяком случае, там, где женщины лишены покровительства духов, они унижены и бесправны, хотя большая часть трудового бремени возложена на их плечи. Например, женщины племени кукукуку в Новой Гвинее приравнены к свиньям: «... и применяют к ним те же правила, которые существуют для покупки и продажи свиней», — отмечает А. Фальк-Ренне<sup>19</sup>. В отношении женщин из соседней деревни вообще нет никакой жалости, и охраняют их лишь как материальную ценность: «Однако никакая охрана

не помешает молодому, желающему отличиться воину... подкрасться к полю, где работают женщины, и утащить одну из них в свою деревню. Вскоре радостные крики возвестят о предстоящем развлечении: сначала девушку обесчестят, после чего замучают до смерти и, наконец, съедят»<sup>20</sup>. Следует заметить, что мужчины указанного племени оберегают от женщин духовную власть, только они имеют право общаться с духами. Если же женщина случайно услышит тайные имена духов, то она сама должна убить себя холимом врага. Мужчин данного племени никак невозможно различить и с символами первичных духов. Они демонстрируют власть холимами (чехлы для фаллоса, являющиеся самыми главными фетишами): чем знатнее воин, тем больше холим. Администрации Индонезии так и не удалось убедить мужчин кукукуку расстаться с холимами и одеть подаренные штаны<sup>21</sup>. Однако жизнь с женщиной без брака у кукукуку невысказана. Только состоящие в браке могут рожать детей. В этой связи неудивительно, что женщину, потерявшую невинность до брака, убивают<sup>22</sup>. Ведь с потерей невинности она теряет и покровительство духов, которое, вероятно, в более древние времена было намного выше. Свидетельством этому служит обряд целования низа живота мумии женщины-предка в женском доме, который не делает исключения ни для кого, что четко демонстрирует инверсию доминирования<sup>23</sup>. В диких же обществах, где женщины имели доступ к сакральному равный с мужчинами и даже исполняли жреческие функции, существовало равенство и во всем остальном. Например, савроматские женщины, описанные Геродотом, имели во всем равные права с мужчинами и носили одинаковую с ними одежду, а для вступления в брак должны были убивать одного врага<sup>24</sup>. Заметим, что в племени кукукуку мужчина не может вступить в брак, пока не убьет врага. В обоих случаях данный обряд обусловлен бессознательными мотивами, связанными с необходимостью компенсации духа, пребывающего в женском Я, униженного половой связью.

Одним из ярких примеров значимости символических атрибутов духа является египетский миф о трагедии влюбленных богов: Исида воскресила Осириса, собрав его тело, разрубленное Сетом. Она сделала его бессмертным и всемогущим, но без фаллоса, так как последний не смогла найти<sup>25</sup>. Этот миф связан с моментом разделения «идеального доминанта» и мужского начала. Результатом данного деления явились представления о «самости». То есть то, что К.Юнг называет «самостью», есть «кастрированный» культурой «идеальный доминант», и он поэтому никак не может являться базовым, первичным архетипом. Фаллос на долгие времена обрел метафизическую реальность, символизируя власть, и лишь у современного свободного человека, не испытывающего инфляцию мужского, отмечает У. Джеймс, он возвращается на свое психофизиологическое место<sup>26</sup>. Но сле-



дует подчеркнуть, что сам фаллический символ не включает в себе власть, а лишь находится в ассоциации с ней. Властью же обладает только дух, связь с которым осуществлялась изначально через его имя. Во всяком случае, имена духов всегда являются предметом табу и часто заменяются какими-либо общими понятиями, либо другими именами. Данное явление ярко отражено в мифологии. К примеру, коварной и хитрой Исиде требовалось, для компенсации потери фаллоса ее возлюбленным, от могущественного Ра только его имя. Ра же, измученный ядом змея, которого Исида привлекла на свою сторону, долгое время морочил Исида голову общими именами, прежде чем, совсем изнеможенный, назвал первое имя<sup>27</sup>. Заметим, что «змей», как свидетельствует психоанализ, бессознательно ассоциируется с мужским началом. В этой связи отметим, что Исида нашла недостающий орган Осириса, но не вернула ему, используя мужское в своих целях. Буквально, данный миф является ярким примером бессознательного обретения женщинами в Я духа, ассоциируемого с мужским.

Стремление к половому удовлетворению могло приводить к конфликтам с соседними группами-эго, поэтому половые взаимоотношения должны были быть упорядочены брачными обязательствами между ними, которые прежде всего запрещали святотатство в форме садомии, а вместе с ним и насилие. Женщина в этих условиях должна, с одной стороны, сохранять гордость доминанта, с другой – стремиться привлечь поклонников из другой группы, что должно было отразиться на усилении ее сексуальной внешней привлекательности. Мужчина же должен искать новые, отличные от животных и насильственных, способы овладения женщиной, так как попытки насильственного овладения женщиной жестоко пресекались бы представителями ее символа. Поэтому и психология эротических стимуляторов мужчины и женщины весьма отлична. Для мужчины большую роль играет визуальный фактор, для женщины – слуховой. Это связано прежде всего с тем, что мужчина, в отличие от зоологического самца, должен улаживать лживыми речами божество, пребывающее в женском Я, иначе женщина может почувствовать, что с ней обошлись, как с животным, растоптав божественное. Мужчину же, если только он является таковым не по половому признаку, а по психологии, не надо уговаривать, его женщина скорее обольстит не сладкой речью, а своими формами и томным взглядом. Более того, для представителей традиционного общества считается аморальным и даже греховным поведение женщины, первой высказывающей свои чувства мужчине. У одних народов женщине вообще запрещено об этом говорить, у других – только после того, как скажет мужчина. Например, в японском мифе о браке Идзанаги и Идзанами Идзанаги осуждает возлюбленную за то, что она первой произнесла «Ана-ни яси э отомэ о!» («Поистине,

прекрасный юноша!»). Идзанаги говорит о том, что это – несчастливое предзнаменование, нарушающее общественный порядок<sup>28</sup>. Е.М. Пинус считает, что слова Идзанаги отражают формирование патриархальных общественных отношений у древних японцев во время создания мифа. М. Евзилин полагает, что условие брачного обряда (первым должен произносить слова мужчина, а не женщина) следует относить не к патриархальной «идеологии, а к необходимости отдаления от первоначального инцеста»<sup>29</sup>. Нам же представляется более верным замечание К. Курано, что в словах Идзанаги выражена мысль о главенстве мужчины и подчинении женщины, которую не следует связывать с какой-либо ступенью общественного развития. При этом следует отметить, что в данном случае речь идет не о правовом или экономическом подчинении, а о подчинении духовном, а, следовательно, и половом. Ведь по социальному статусу два божества равны, только момент половой связи понижает статус Идзанами, так как в бессознательном доминирует мужское начало, остающееся в неразрывной ассоциативной связи с «идеальным доминантом». Идзанами, сказав первой о своих чувствах, унизила не Идзанаги, а себя. Если быть точнее, она унизила божественное в себе. Поэтому неудивительно то, что плодами первой половой связи Идзанаги и Идзанами не были боги. Боги могут рождаться только от богов. Для того чтобы родить богов, Идзанаги и Идзанами пришлось повторить брачный ритуал. Главным в повторе было то, что Идзанаги первым восхвалил Идзанами, восстановив тем самым ее божественность.

Да, если мы будем рассуждать о моральных установках в японском обществе, запрещающих вообще женщине говорить, пока не заговорил мужчина, то они, вероятно, сложились в момент формирования патриархальных отношений. Но в данном мифе концентрируется внимание на том, что женщина первой признается в своих чувствах мужчине, что с позиций психологии традиционного общества является унижением, вызывающим чувство женского стыда. В данном случае уместно вспомнить строки из письма Татьяны к Онегину:

Я к вам пишу – чего же боле?

Что я могу еще сказать?

Теперь, я знаю, в вашей воле

Меня презреньем наказать.

Аргументом в пользу нашего мнения служит тот факт, что Идзанами не дает никаких обязательств Идзанаги в отношении подчинения ему и даже в отношении верности. Миф повествует о том, что она после рождения земных богов удаляется от супруга. Ведь брак для древних необходим был прежде всего для репродукции. Во время брачной церемонии и происходил своего рода договор с духом, пребывающим как в мужчине, так и в женщине. Конечно, следует отметить, что Идзанами не добровольно покидает супруга,





она удаляется в подземную страну, будучи измученной болезнью после рождения бога огня, опалившего ее лоно. Когда же Идзанаги, найдя Идзанами в Стране Желтых Вод, предлагает ей вновь исполнить супружеские обязанности, то она его с гневом прогоняет, демонстрируя свою божественную мощь, превратившуюся в демоническую силу<sup>30</sup>. Хотя после расторжения брака Идзанами остается под землей, олицетворяя божество смерти, но все же остается непокорной, гордой богиней. М.Элиаде полагает, что Идзанами стала богиней умерших, так как это соответствует тому, «...что обычно происходит с хтоническими богинями и богами сельского хозяйства, которые являются божествами плодovitости и в то же время рождения, смерти и возвращения в материнское чрево»<sup>31</sup>. И.М. Дьяконов связывает помещение Идзанами под землю с архаическими психологическими побуждениями в отношении близнецов как нарушителей миропорядка<sup>32</sup>. Для нас же несомненно, что данный миф является продуктом мужской фантазии, ибо в нем выражен бессознательный страх испытывающего инфляцию мужчины. Страх не перед женщинами, а перед могущественным духом, продолжающим жить в потайных уголках женского Я. Тем первоначальным духом, значение которого мужчины в момент монополизации власти унизили, продолжая испытывать перед ним бессознательный страх, совершили психологический перенос, возложив вину на женщин. Вероятно борьба между полами за равенство в правах, основанное на равных отношениях с духами, в древнем японском обществе была очень острой. Во всяком случае, она закончилась победой мужчин, запретивших женщинам вообще употреблять в разговоре местоимение первого лица – «баку». Тем не менее данный миф, вероятно, долгое время у японцев играл роль ритуальной декламации космогонического мифа по случаю бракосочетания. М.Элиаде приводит примеры существования подобных декламаций у многих народов<sup>33</sup>.

Вряд ли плодотворными могут быть поиски мифологических мотивов инцеста, основанные на его имманентной «космогонической логике»<sup>34</sup>. Стремление преодолеть «божественный инцест» выступает лишь в качестве камня преткновения для развивающегося интеллекта. К тому же в отношении богов понятие «инцест» неприменимо, так как то, что возможно для богов, непозволительно людям. Нарушение данного принципа часто приводит к самоожесточению, т.е. к страшному святотатству, осуждаемому обществом, которое может быть снято лишь при общественном признании божественности человека. Этого признания требовали, практически, все известные диктаторы-маньяки, увлеченные содомским грехом (Нерон, Калигула и т.п.). Заключение богов и богинь в преисподнюю, имеющее место практически во всех мифологических системах, свидетельствует о всеобщих инстинктах представления, основан-

ных, говоря словами К. Юнга, на бессознательных образцах. По мере взросления человечество не удовлетворяется идеалами Я, рождаемыми в актах идентификации с неизвестным властелином, представления, которое, по максимуму, порождает образы богов. Развивающееся сознание постоянно требует более высоких моральных свершений. Идеал Я наполняется постепенно новым содержанием, что в определенный момент требует переосмысления максимума, создания его нового образа. То, что когда-то было свято, со временем становится предметом иронии. Но богов нельзя уничтожить, ибо вера в их бессмертие постоянно питает мистическое сознание, а потому творцы новых мифов, закрепляющих новые идеалы Я, отправляют устаревшие божества под землю, освобождая место для более совершенных образцов поклонения. С точки зрения психоаналитической теории, помещение богов «под землей» образно выражает вытеснение неприемлемого для Я в бессознательное. Старые боги, говоря словами К. Юнга, для более высокого сознания становятся ничем иным, как властными бессознательными образцами, державшими долгое время сознание в зависимости<sup>35</sup>.

В заключение следует отметить, что равенство субъектов половых отношений в передовых современных странах во многом обусловлено особенностью христианской религии, которая культивировала веру в Бога, который «...есть дух и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4 : 24 ), но не в мистических поклонениях символам неизвестного доминанта. Христианская религия, акцентируя внимание на том, что все люди братья и сестры во Христе, заложила основу равенства мужчин и женщин как перед законом, так и в реализации полового инстинкта. Но тем не менее тенденция к равенству субъектов половых отношений заложена была еще в первичном групповом Я, которое изначально являлось первым именем духа, и психическая реальность которого породила человеческие лица. А отношения между лицами, в том числе и половые, и есть социальные отношения. Брак же из религиозного ритуала договора с мистическими лицами превратился в обряд, освящающий верность и взаимные обязательства между человеческими лицами.

#### Примечания

- <sup>1</sup> См.: Лавик-Гудолл Дж. В тени человека. М., 1974. С.71.
- <sup>2</sup> Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. С.55.
- <sup>3</sup> См.: Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда и в технике психоанализа. М., 1997. С.30.
- <sup>4</sup> См.: Мозжислин С.И. Обретение Я и возникновение ранних форм социальности. Саратов, 2002.



- <sup>5</sup> См.: Бутовская М.Л., Файнберг Л.М. У истоков человеческого общества. М., 1994. С. 122.
- <sup>6</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 348.
- <sup>7</sup> Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С.17.
- <sup>8</sup> Леви-Брюль Л. Указ. соч. С. 352.
- <sup>9</sup> См.: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 130–131.
- <sup>10</sup> См.: Старшая Эдда // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 214 – 215.
- <sup>11</sup> Петрухин В. Мифы древней Скандинавии. М., 2001. С. 224.
- <sup>12</sup> См.: Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Избранные труды. М., 1996. Т. II. С. 72.
- <sup>13</sup> См.: Мифология древнего мира. М., 1977. С. 354.
- <sup>14</sup> См.: Мифы и легенды народов мира: В 3 т. М., 2000. Т.3. С.153.
- <sup>15</sup> Шуклин В. Мифы русского народа. Екатеринбург, 1995. С.161.
- <sup>16</sup> См.: Абаев В.И. Образ Вия в повести Н.В.Гоголя // Русский фольклор. М., 1968. Вып. 3. С. 115–117.
- <sup>17</sup> См.: Леви-Стросс К. Печальные тропики. М., 1984. С. 158.
- <sup>18</sup> См.: Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С.60–62.
- <sup>19</sup> Фальк-Ренне А. Путешествие в каменный век. М., 1986. С. 132.
- <sup>20</sup> Там же. С. 93.
- <sup>21</sup> Там же. С. 115.
- <sup>22</sup> Там же. С. 83, 147.
- <sup>23</sup> Там же. С. 149.
- <sup>24</sup> См.: Геродот. История: В 9 кн. Л., 1972. С. 216.
- <sup>25</sup> См.: Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 405.
- <sup>26</sup> См.: Джеймс У. В поисках фаллоса. Приап и инфляция мужского. СПб., 1996.
- <sup>27</sup> См.: Мифы древнего Египта // Всемирная галерея. Древний Восток. СПб., 1994. С.19.
- <sup>28</sup> См.: Кодзики: Записи о деяниях древности: В 2 кн. СПб., 1994. Кн. 1. С.40.
- <sup>29</sup> См.: Евзилин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С.145.
- <sup>30</sup> Кодзики. Указ. соч. С.47.
- <sup>31</sup> См.: Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. М., 1996. С. 211.
- <sup>32</sup> Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 134.
- <sup>33</sup> См.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М., 1998. С. 42–43.
- <sup>34</sup> См.: Евзилин М. Указ. соч. С.142.
- <sup>35</sup> См.: Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М, 1994. С. 159.

УДК 130.2

## ПАМЯТЬ, ЯЗЫК И СОЗНАНИЕ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР

И.В. Морозова

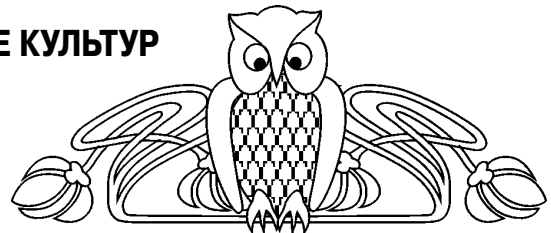
Саратовский государственный университет,  
кафедра философии культуры и культурологии  
E-mail: imorz@yandex.ru

Диалог культур является проявлением онтологической биполярности культуры. Память, язык и сознание, проинтерпретированные в контексте полярной сопряженности двух модальностей функционирования языка в культуре – модальности языка как Знака и модальности языка как Символа, – выступают в качестве регулятивных принципов в диалогическом взаимодействии культур на бытовом и метафизическом уровнях. Динамика диалога культур и взаимосвязанные с ним внутрикультурные трансформации представляют собой модальные вариации отношения семиозиса и символизиса культуры. Значительная роль в установлении диалога и в обеспечении его динамики принадлежит онтологической направленности культуры как полярной традиции разворачивания архетипичного символического культурно-языкового содержания.

### Memory, Language and Consciousness in the Dialog of Cultures

I.V. Morozova

The cultures' dialogue is a manifestation of ontological bipolarity of culture. Memory, language and consciousness interpreted in a context of polar conjugacy of two modalities of functioning of the language in culture – the modality of language as a Sign and the modality of



language as a Symbol – are represented as regulating principles in the dialogic interaction of cultures at the everyday and metaphysical levels. The dynamics of cultures' dialogue and the interconnected with it internal transformation cultural represent the modal variations of the relation between the semiosis and the symbolisis of culture. The significant role in the establishment of dialogue and in the maintenance of its dynamics belongs to the ontological orientation of culture as a polar tradition of deployment of the archetypal symbolical cultural – language contents.

Представляя собой воплощение способности человека к коммуникации как основания экзистенциального отношения между людьми, отношения между Я и Ты, в котором достигается осознание бытия, культура представляет собой «бесконечный и незавершимый диалог, в котором ни один смысл не умирает»<sup>1</sup>, а наоборот имеет возможность актуализироваться, только соприкоснувшись с другим. Диалогичность культуры обеспечивает цельность и непрерывность ее диахронных связей, которые, при этом, не могут быть сведены ни к какому синтезу и интересны своей многозначностью. Это дает возможность рассматривать культуру в



качестве не генетической, коллективной памяти социума, уберігающей от забвения культурное прошлое, без которого невозможны целостность самосознания, полнота мировосприятия.

Культура всегда подразумевает сохранение предшествующего опыта, непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества в целом. Говорить о каком-либо синхронном срезе культурной организации, о ее состоянии в определенный исторический период времени невозможно, не учитывая пути, который она прошла в своем развитии, и который насчитывает тысячелетия, охватывает различные исторические эпохи и национальные культуры. Все тексты, составляющие содержательное поле культуры, к которым относятся не только литературные или публицистические произведения, но и любые действия, поступки, в их знаковом или символическом выражении, связанном с понятиями мотива, цели, стимула, степени осознанности и т.п., никогда не утрачивают полностью своей значимости. Культура объединяет, связывает в единое целое все элементы культурного опыта. Она является важнейшей и необходимой предпосылкой формирования культурного самосознания, оформления ментальности и национального характера.

Знаковые и символические элементы, составляющие внутреннее пространство культуры, постоянно пребывают в динамическом отношении друг к другу. Приходя из глубины веков, они меняют свои значения, приобретая новые, не утрачивая при этом памяти о своих предшествующих смыслах, передаются будущим состояниям культуры.

В отличие от физиологической памяти как способности «сохранять и воспроизводить информацию о внешнем мире и о своем внутреннем состоянии для дальнейшего ее использования в процессе жизнедеятельности»<sup>2</sup>, помимо процессов запоминания, сохранения и воспроизведения культурная память обладает творческой способностью конституирования новых смыслов и значений, творения мира явлений. Все знаковые и символические выражения бытия, которые рождаются в рамках культуры, уходящие корнями в прошлое, выражающие настоящее или интуитивно отсылающие к будущему, становятся достоянием ее памяти.

Изначальная диалогичность культуры как памяти раскрывается в ответном характере предлагаемых ею смыслов и значений. Потенциально бесконечный смысл актуализируется, только соприкоснувшись с другим смыслом. Все, рождающиеся в рамках той или иной культуры, смыслы есть суть ответы на вечные вопросы в диалоге, предметом которого является бытие. Усилие культуры выразить себя обязательно воплощается по направлению к Другому, который не просто потребляет художественную продукцию, но выступает собеседником, тем, для кого выражение существует. Смыслонправленность культуры ре-

ализуется в ее диалоге с Другим, чье присутствие необходимо для того, чтобы культурно-значимый выразительный жест имел место, был наделен смыслом и внедрился в бытие.

Смыслонправленное движение представляет собой некую ось, объединяющую прошлое, настоящее и будущее, вдоль которой разворачивается культура в своем развитии. В поиске смысла бытия культура объединяет сменяющие друг друга поколения посредством литературы, философии, различных произведений искусства. Направленность на Другого, являясь сущностной особенностью культуры, раскрывается на всех ее уровнях: индивидуальном, коллективном, метафизическом и т.д.

Смыслообразовательная способность культуры как памяти неразрывно связана с феноменом языка, который представляет собой совокупность средств, знаков, форм, символов, позволяющих людям вступать в диалогические отношения друг с другом. Бытие, ответственное в той мере, в которой его вопрошают, сбывается именно в языковых формах. Любое событие или вещь становятся элементами памяти культуры, передаваясь от поколения к поколению посредством их словесного выражения. Под любым, даже внелингвистическим явлением может быть обнаружена его языковая основа, поскольку когда-то оно было названо.

Основополагающим моментом в осмыслении языковой обусловленности бытия культуры и ее способности к диалогу является полярность языка, раскрываемая через оппозицию знак – символ. Значение этого фундаментального способа трансляции информации не исчерпывается его наиболее распространенным определением как знаковой системы. Положения о знаковой природе языка, равно как и бинарной оппозиции: означающее – означаемое, разрабатываемой классической лингвистикой от Соссюра до современных французских функционалистов, недостаточно для того, чтобы объяснить особенности репрезентации мира каждой отдельно взятой культуры, неповторимости ее исторического опыта.

Выявленная благодаря структуралистским и семиотическим исследованиям феномена языка и социально-культурной действительности взаимозависимость языкового знака и рационального мышления раскрывает тот факт, что в основании всех рефлексивно-знаковых построений культурного сознания лежит чистая практика порядка и способов его поддержания<sup>3</sup>. В рамках семантического, синтаксического и прагматического означивания языковые знаки представляют природное бытие сквозь призму артефактов культуры, наделяя смыслами то, что первоначально этими смыслами не обладало, что могло осуществлять бесконечное количество сочетаний, не являясь означивающим. Семиотические системы в культуре, складываясь в процессе деятельности социального сообщества в форме реализации функциональной



логики, играют заметную роль в культурной динамике. Они представляют собой такое выражение бытия, которое может быть довольно растянутым во времени, но никогда неспособно определить его раз и навсегда.

Отличительной особенностью такого элемента языка, как слово-знак является конвенциональность, случайная обусловленность кодируемой информации. Вариативность значений знака, возможная в рамках семиозиса, приводит к допущению подмены смысла, ввиду отсутствия в знаковой составляющей языка того, что составило бы смысловое ядро.

Исходя из этого, становится очевидным, что, хотя возможностей языка-знака как некоего метакода вполне достаточно для поддержания общей комбинаторики культурного существования, для обеспечения стабильности и цельности исторического бытия культуры требуются основания более прочные, нежели произвольные конструкции человеческого сознания.

Рассмотрим в качестве такого основания Символ, понимаемый, однако, не как специфический знак языковой системы, но как сакральный источник априорно данного культуре смысла, противостоящий объективированным формам бытия и институциям социума как бытие, которое больше самого себя<sup>4</sup>. Именно язык-символ, укорененный в исконное содержание доисторического мифа<sup>5</sup>, обладающая бесконечной смысловой валентностью, в раскрытии которой каждый семантический образ становится лишь новым препятствием, является такой силой, с помощью которой культура может противостоять искусственности и изменчивости рационально-знаковых построений. В символической составляющей языка заключаются экзистенциальные основания человеческой культуры, благодаря которым возможны процессы передачи через традицию культурного опыта, аккумуляции и трансляции знаний, приобретенных в следовании к Истине.

В отличие от семиозиса символизис не дан рефлексивным процессам мышления. Через культурное бессознательное он обнаруживает онтологическую взаимосвязанность с сакральным содержанием культуры, с ее трансцендентальностью – мифом, зафиксированным в основании всей человеческой реальности. Культура, в этом нельзя не согласиться с М. Элиаде, имеет скрытые мифологические основания<sup>6</sup>. Всякая культура, будучи крипторелигиозной, является по сути криптомифологичной. Мифы, однажды возникнув в истории культуры, постоянно воспроизводятся каждым новым поколением. При этом они охватывают собой то содержание культуры, которое не может быть рационализировано. Они, указывая на полноту бытия, устанавливают онтологическую значимость вещей<sup>7</sup>.

Рациональные построения ни в коей мере им не противоречат, потому что именно мифы сохраняют присутствие в культурном опыте пер-

вичной реальности бытия. Суть их роли в культуре состоит не в передаче некоей суммы знаний или опыта, а в духовном воспроизводстве истинного, его символическом выражении. Мифы подразумевают в отличие от семиотических построений эволюцию предшествующих смыслов, а не исчезновение старых форм по мере возникновения новых. Символическое содержание культурных текстов, которое представляет собой некую неизбывную полноту смысла, не может быть воспринято при помощи однозначных выработанных и закрепленных социальной системой соответствий означаемого и означающего посредством какого-либо кода. В нем нет привычных излюбленных противоречий. Мифологическое мышление оперирует преимущественно образами, избегает прямых причинно-следственных связей. Это не означает, что мифу чужда логика. Но она не формальная, а метафорическая и символическая. Так в рамках мифологического текстового пространства снимаются обязательные для критически-аналитического метода оппозиции субъективного и объективного знания, реальности и видимости, жизни и смерти, сна и яви и т.п.

Кроме того, в нем заключается богатейший арсенал выразительных средств, наборы мирно уживающихся альтернатив и явное ощущение их условности, нежелание жесткого выбора, предпочтения чего-то одного. Здесь мы ни в коем случае не имеем дело с бессистемностью. Наоборот, именно в мифе представляется целесообразным искать самую настоящую полную и глубокую систему, но построенную на иных, интуитивных основаниях. В нем заключается некая скрытая истинность, которая сродни непостижимой тайне бытия. Причинно-следственным отношениям миф противопоставляет свою дуалистичность, восприятие мира, основанное на бинарных соответствиях, и обнаруживающее глобальную взаимосвязанность и взаимовыводимость. В то же время главным назначением слова и текста как элементов семиозиса является описание, изложение, систематизирование какой-либо информации. Составляющие символизиса призваны служить неким инструментом для перестройки сознания в движении к Истине. Слова как элементы языка-символа оказываются бесконечно богаче любого варианта своего употребления. Экзистенциальная значимость слова обнажается, если с него снять покров концептуальности, вернуть ему аутентичность. Слово как элемент символизиса, превосходящее представления правильного и ошибочного – это действительное бытие, за пределами мышления и сознания. Это познание Сущего, чистое и простое. Такое слово разрушает формальные логические конструкции, функционируя за пределами логических схем как пример негативного метода, согласно которому истинную реальность невозможно описать понятиями. Оно рассчитано на интуитивное постижение,



разрушающее установку на двойственность, на бинарное членение мира.

Исходя из вышесказанного, представляется возможным рассматривать семиозис как операциональную систему культурной памяти, существование и функционирование которой невозможно без фоновой составляющей памяти культуры – символизиса. Другими словами, память культуры охватывает не только различные знаковые и символические прочтения бытия, но и не явно выраженный, скрытый априорный его смысл, к которому культура постоянно апеллирует посредством символизиса. Обмен смысловой энергией между семиозисом и символизисом составляет, по сути, телос внутреннего диалога культуры и является необходимым условием ее процветания и развития. Онтологическая полярность культуры воплощается в диалектическом отношении коллективного с его обязательными семиотическими кодами и индивидуального с импульсами символического бессознательного.

Смыслы, заключенные в символах, не исчерпываются существующими значениями, закрепленными в сознании культуры теми или иными знаками. Каждая выбранная культурой на определенном этапе становления парадигма представляет собой лишь одну из версий значения, в которой культура проживает, прослеживает сакральные смыслы, заложенные в символах. Целостность бытия, не обозримая ни с какой выделенной в культуре точки, дается лишь в следе его символического смысла.

Представляя собой полярные способы разворачивания смысловой потенции априорных культуре сакральных мифологических текстов, семиозис и символизис в колебательном процессе динамики культуры олицетворяют собой ее тяготение в тот или иной момент либо к Знаку, либо к Символу.

Все формы образования жизни представляют собой, по сути, модификации смысла, объединенные единым символическим пространством, своего рода модуляции двухцентрового качания от Символа к Знаку, от сакрального содержания культуры к светскому. Столкновение разнонаправленных потоков поиска смысла задает необходимый импульс внутренней культурной динамики.

Всю информацию, необходимую для функционирования общества, культура фиксирует в общезначимой форме с помощью различных средств социального наследования: всевозможных текстов, знаковых систем, социальных отношений, норм поведения и прочее. С момента рождения человек оказывается погруженным в процесс функционирования знаков, предметов, несущих социально закрепленный способ оперирования ими. Путем кодификации обычаев, правил поведения, юридических норм культура преодолевает, структурирует излишнее внутреннее разнообразие. Возникает литература норм и предписаний, описывающая семиотическую практику данной

культуры в определенную историческую эпоху, которая лежит в основе ее картины мира, ее самоопределения, ее самосознания.

Основой для самоописания, неким метаязыком культуры в конкретный период времени становится частичная грамматика какого-то одного культурного диалекта, язык наиболее активной на данный момент социальной группы, так называемой духовно-политической элиты. Различные элиты, оперирующие своей стратегией власти и дискурсивных практик, взаимодействие которых определяет те или иные познавательные подходы к миру и бытию в мире, порождают определенную социокультурную реальность, выделяют объекты познания, а также ритуалы их постижения. Такие специфические комплексы «власти-знания» пронизывают все общество: от школы и семьи до казармы и светского этикета.

Такое структурирование сводит конкретные объекты и отношения к определенной модели. Акт социально-культурной коммуникации, отражая сложившийся идеологический универсум, оказывается подчиненным поступательному движению семиозиса, непрерывной переработке семиотических практик. Знаковая составляющая культурной памяти путем рационально-логических симуляций и перестраивания кодов маскирует объективную реальность, ограничивая, с тем, чтобы иметь возможность охватить ее в акте рефлексирования<sup>8</sup>.

Семиозис как некий принцип организации никогда не может быть единственно мыслимым. Он представляет собой реальность, определяющую способность социально-культурной общности некоторым, единым, доступным для всех ее членов, но постоянно изменяющимся способом организовывать, структурировать информацию, допускающую множество трансформаций.

Структурирование культурных узусов стремится свести содержание мысли к одному измерению, однозначному пониманию, исключаящему двусмысленность, оставляющему без внимания то, что не сказано, но могло быть сказано. Усиление структурной организации культуры влечет за собой сокращение запасов неопределенности, с которыми связаны ее гибкость, способность к повышению информационной емкости и резерв динамического развития. Внутреннее разнообразие памяти сковывается внутренней структурной организацией общества, все отчетливее дифференцируя локальные семантические поля субкультур, при выходе за пределы которых тексты нуждаются в некотором восполнении, комментировании.

Легитимация определенной речевой практики, претендующей на особый статус, узаконивающей «большую нарратацию» и социальные институты, оправдывающей определенное устройство общества, признание только одной формы рациональности, за которой на основании знаковой составляющей языка и культуры закрепляется «прескриптивный» характер, продиктованный



социальной практикой, ограничивает внутреннее культурное разнообразие, сковывает ее творческий потенциал смыслостроительства<sup>9</sup>. В многослойном тексте культурной памяти обязательно создается поле напряженности в результате столкновения центруемых ей явлений и подавляемых пограничных или даже маргинальных мотивов, противоположенных центру<sup>10</sup>.

Мифические образы и символы, всегда пребывающие живыми и общедоступными, позволяют культуре сохранять запас открытости и способности к диалогу. Через символическое содержание культура способна найти путь, ведущий в надисторический мир, освободиться, в той или иной форме, от оков знаковых систем. Символы, мифы, обряды помимо своей собственной истории могут дать ориентиры в ответах на предельные вопросы культуры. Символическая импликация не упраздняет конкретную и специфическую ценность связанного метафизического подхода к реальности. Символическое мышление взрывает непосредственную реальность, но не умаляет и не обесценивает ее. В моменты кризиса той или иной культурной парадигмы, когда старые знаковые тексты и коды не могут охватить и дать должного логического объяснения ситуации, на помощь приходят символические тексты, заключающие в себе частицу непреложной, всегда актуальной правды, достижимой посредством интуитивной формы познания.

Отношение семиозиса и символизиса можно рассматривать как преодоление устоявшейся системы представлений, укорененных в замкнутом пространстве оппозиций, путем их переворачивания, взламывания семантического горизонта, стратификации сублимированной традиционной системы, в этот момент в нее вторгается новый смысловой вариант, уже не допускающий понимания в прежнем режиме, и все это происходит с одной лишь целью – в определенный момент вернуться к тому, чтобы подчинить смыслонеправленную творческую деятельность присутствию некоей значимости, создать новые концептуальные следствия, новые текстово-знаковые образования. Разрыв, дезорганизуемый традиционный порядок, вводится при помощи языка-символа.

Опыт культуры как производная бытия-символизиса, укорененный в божественном разуме, имманентном всему и пронизывающему сущее своими творческими энергиями, получает свое бытие не от некоей внешней данности, а только в осознании субъектом своей сверхфактической, сверхпсихологической, сверхчеловеческой природы. Он дается в эстетическом переживании, в естественных религиях и искусстве, в христианском просветлении воли, а также в философии дискурсивно-логической по форме, но синтетической по содержанию, призванной приводить к единству теоретические мысли и все данные человеческого опыта.

Попытки противопоставить множественности значений реального мира, стремящихся объединиться в смысле одно, выделенное и закрепленное определенной парадигмой, постоянно наталкиваются на внутрикультурное противодействие, которое оказывается генетически связанным с субъективной сознательно-языковой деятельностью, представляющей собой стремление индивидуального сознания преодолеть культурные алгоритмы, выйти из колеи практик простой фиксации антиномий. Воплощением его становится живое слово, заключающее в себе, наряду с морфологическими особенностями знака, смысловую онтологическую связь между языком и реальностью. Оно способно обнажить окостенелость, механистичность светской культуры, высветить потерю гибкости в институтах общества и поведении человека.

Предельные вопросы, поиск смыслов бытия неразрешимы на уровне дискурсивного мышления, находящегося в плену формальных логических построений и навязываемых структурой четких, однозначных соответствий между означаемым и означающим. Однако символическая составляющая языка и культуры может помочь сознанию освободиться от гнета рациональных построений и вербально-знаковых структур, вызвать порыв к просветлению в творчестве. Сила истинного поэта, философа, творца заключается в том, что его слова творят действительность, вызывают ее, влекут за собой и раскрывают нечто реальное. Индивидуальная сознательно-языковая деятельность является мощным механизмом культурной саморегуляции. Развитие культуры как памяти социума определяется напряжением воли субъекта, степенью его устремленности к Истине.

Философия, литература, искусство, естественные религии, то есть такие культурные формы, которые менее всего связаны с понятиями пользы и потребительской ценности как производными рациональной знаковости культуры, пробуждают в человеке ирреальное, которое сдерживается рационально-коллективной надстройкой культуры, ее знаковым содержанием. Однако обрстая своими институтами, они могут перестать быть мифологической функцией культуры, превратившись в статический элемент ее структурной организации.

Историческое развитие культуры разворачивается между полюсами Знака и Символа. При этом рационально-знаковое и творческо-символическое состояния культуры не имеют четкого разграничения. Одно переходит и дополняет другое. Двухцентровость культурной памяти и языка, отражающаяся в рефлексивной и смысло-творческой деятельности культуры, определяет ее самознание, а также отношение с другими культурами на бытовом и метафизическом уровнях. Процесс культурного сближения представляет собой этап общего исторического развития. Диалог культур,



их, пусть даже различное по активности, взаимовлияние – это процесс, обусловленный внутренне. Выбор той или иной культуры в качестве партнера для взаимодействия является следствием того, как в данный момент обе культуры коммуницируют и осознают себя, другими словами, через связку: память – язык – сознание. Особенности той или иной культуры как памяти являются следствием ее полярности, укорененной в языке, ее более выраженной способности к рационально-знаковому или интуитивно-символическому познанию.

Символическое содержание культурных текстов выступает в качестве того, что объединяет различные культуры в поиске смысла бытия, сближает их в процессе поиска ответов на предельные вопросы, несмотря на разное видение экзистенциальных проблем. Различие интерпретаций бесконечного, априорного, данного посредством символов смысла бытия, разворачиваемого в ходе эволюции той или иной культуры, служит основанием для возникновения их обоюдного интереса. Диалог культур, в таком случае, можно рассматривать как реализацию отношения двух отличных друг от друга традиций понимания, проживания архетипов, их взаимонаправленности, обусловленной различием опыта в решении фундаментальных вопросов бытия.

Значение, которое имеют диалогические взаимоотношения двух культур в преодолении внутрикультурного кризиса, также может быть раскрыто через оппозицию Знак – Символ. Привлечение новых, не обработанных собственной традицией смысловых вариантов, стимулирующих рефлексивную деятельность, временно устанавливает утраченное равновесие между символизмом и семиозисом.

Ограниченность подобного благотворного воздействия на культурную динамику неизбежна вследствие редуцирования и упрощения обменных процессов. Наличие сильной, четко структурированной традиции с хорошо отработанными механизмами тексто- и смыслообразования еще более затрудняет свободные творческие отношения. В таких условиях новые искания легко приобретают форму реставрации предшествующего культурного опыта. Культура, самосознание которой опирается на устойчивые рациональные мировоззренческие построения, вступая во взаимодействие, ищет, прежде всего, подтверждения или дополнения выработанной ей модальности смысла бытия. В партнере такую культуру прежде всего привлекает то, чего ей недостает для обеспечения внутреннего равновесия и стабильности. Поэтому из внешнего культурного контекста, и этому есть довольно много конкретных исторических подтверждений, заимствуются прежде всего элементы, наиболее подходящие к привычному содержанию, придающие ему еще большую структурированность, рационально понимаемую полезность. Заимствования, вызывающие наибольший интерес, могут довольно слабо

отражать глубинные национальные особенности «культуры-донора», но в то же время более всего соответствовать представлениям о ней принимающей стороны и ее потребностям. Так, культуру по преимуществу символического склада вполне могут заинтересовать рационально-знаковые достижения другой и наоборот.

Из этого однако не следует, что только культуры разнополярных состояний способны вступить во взаимодействие. Напротив, вполне возможен диалог двух культур-семиозисов, одна из которых или обе могут пребывать в состоянии кризиса, столкнувшись в процессе внутренней самореализации с осознанием исчерпанности смыслов, заложенных в них историей. Их взаимовлияние может вылиться в мирный или конфликтный обмен артефактами и симуляционными техниками.

Полярность и диалогичность внутренней динамики может привести к неоднократному взаимодействию культур. При этом формы и результаты их взаимоотношения могут варьироваться в зависимости от состояния их самосознания, тяготения культурной памяти к семиозису или символизису. Эволюция культурного самосознания или смена полюса тяготения может привести как к росту антагонизма между культурами, так и, наоборот, к установлению глубинных диалогических отношений.

Заманчивой представляется перспектива рассмотрения диалога культур как возможности свободного сакрального действия, объединяющего в творческом прорыве две культуры, черпающие из абсолютного мифа все необходимое для закладки фундамента новых возможных миров. Возможной предпосылкой для логического обоснования такого предположения может стать положение, выдвинутое Мунье, о том, что итогом истинного диалога непременно является новообразование, авторство которого невозможно определить. Это предполагает рассмотрение культурного взаимодействия, в результате которого не налаживается подлинный смысловой обмен, но лишь заимствуются необходимые элементы другой культуры, в качестве некоторого расширения поля внутреннего диалога культуры за счет привлечения и усвоения рационально отобранной информации. Установление же действительно диалогических отношений между двумя культурами представляется возможным лишь в случае символической направленности хотя бы одной из культур, тяготеющей в процессе рефлексирования мира и саморефлексии к сакральным смыслам, к поиску утраченной полноты бытия посредством символизиса.

Таким образом, диалог является проявлением онтологической биполярности культуры. Динамика диалога культур и взаимосвязанные с ним внутрикультурные трансформации представляют собой модальные вариации отношения семиозиса и символизиса культуры, а именно, – знаковой и символической составляющих культурообразую-



щих феноменов памяти, языка и сознания. Значительная роль в установлении диалога и в обеспечении его динамики принадлежит онтологической направленности культуры как полярной традиции разворачивания архетипичного символического культурно-языкового содержания.

#### Примечания

- 1 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 372.
- 2 Философский словарь. М., 1991. С. 330.
- 3 Фуко М. Слова и вещи. М., 1994. С. 33–34.

- 4 См.: Флоренский П.А. Имена. М., 2003.
- 5 См.: Шеллинг Ф.В.И. Введение в философию мифологии // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 159–375.
- 6 См.: Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М., 2000.
- 7 См.: Юнг К.Г. Душа и миф: Шесть архетипов. М., 1997.
- 8 См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
- 9 См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., 1998.
- 10 См.: Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996.

УДК 1:316

## КАТЕГОРИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЭНЕРГИЙНЫХ СОСТАВЛЯЮЩИХ ДИНАМИКИ СОЦИУМА

М.О. Орлов

Саратовский государственный университет,  
кафедра религиоведения и философской антропологии  
E-mail: filosof\_sgu@mail.ru

Данное исследование является одной из первых попыток в отечественной философии осуществить целостный анализ проблемы социальной динамики в измерении современной философии. Вкладом в изучение данного феномена является определение универсальной категориальной сущности понятия динамики. В статье предлагается авторский вариант философского определения понятия «социальная динамика».

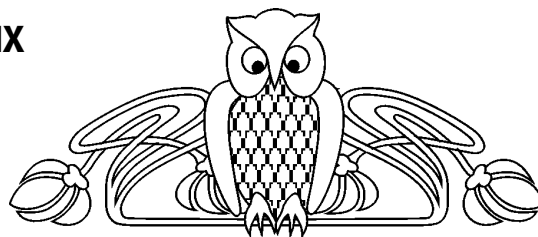
#### Categorical Analysis of Enerjial Components of Social Dynamics

М.О. Orlov

This research is one of the first attempts in our country to realize integrative analysis of the problem of social dynamics in the field of modern philosophy. Definition of universal categorical essence of the notion of dynamics makes contribute in study of this phenomenon. In the article the author's version of philosophical definition of the notion «social dynamics» is introduced.

Применение методологического принципа энергийности к решению задачи категориального обозначения механизма социальной динамики подводит к проблеме взаимопревращения личной и социальной энергии. Сущностной характеристикой динамики социальной эволюции является *самоорганизация*.

Отсюда, если рассматривать общество как иерархическую совокупность социальных групп<sup>1</sup>, возникает вопрос, как синергетический эффект, получаемый от взаимодействия основных элементов структуры жизненного пространства человека, приводит к изменению целостной личности как совокупности социальных ролей. Иными словами, создается необходимость соединения психического и социального начал динамики социогенеза<sup>2</sup>.



О. Конт определил базис социальной философии как генерализующей науки о социальном порядке (структуре) и социальном прогрессе (динамике). Позже Малиновский будет утверждать: истинная проблема заключается в том, как правила (порядок) приспособляются к «жизни», динамично изменяющемуся миру<sup>3</sup>.

В контексте посткласической парадигмы эту проблему можно сформулировать еще более отчетливо: каким образом человек влияет на способность социальной системы адаптироваться к новым условиям, на рождение нового порядка, сдерживающего энтропию социума. Понятие «адаптация» настолько важно в теориях социальной динамики, считает Э. Гидденс, что без него они теряют большую часть своей убедительности<sup>4</sup>.

Нельзя понять сущность социальной адаптации без познания всей цепочки энергообмена в социуме. Пока неясным остается важнейшее его звено – механизм воздействия динамики личностной энергии на энергетический потенциал социума, преобразующего природу, и обратный процесс – воздействие социальной энергии на формирование энергетического потенциала человека. Сегодня достаточно хорошо известны только процессы динамики (образования и трансформации) физической, химической, биологической энергий, хотя и здесь остается еще очень много вопросов. Механизм образования и взаимопревращения личностной и социальной энергий является пока неисследованным.

Отмеченный принцип энергийности позволяет раскрыть категориальные параметры современной *социо-синергетической методологии* и





служит основанием для реконструкции определения механизма социальной динамики.

Таким образом, *механизм динамики социогенеза – это самоизменяющаяся система взаимодействия человека и общества (как открытых, организованных, неразрывно взаимосвязанных подсистем), стремящаяся к увеличению адаптации с внешней средой посредством преобразования личностной и социальной энергий*. Проблема трансформации личностной, прежде всего психической, энергии в социальную является ключевой проблемой динамики личностного и социального энергетических полей. Она решается за счет трансформации, психической мутации отдельного человека (зарождение у него новой идеи по реализации доминирующего желания) в социокультурную мутацию (появление нового аттитюда – социальной установки). Этот процесс составляет суть социоизменчивости и позволяет показать действие механизма социальной динамики в полном объеме.

*Социальная динамика представляет собой циклический процесс, функционирование которого определяется спецификой социальной стратификации и социокультурной памяти конкретного общества*. Однако цикл необходимо понимать в контексте постнеклассической методологии – *любое самотождественное воспроизводство и калькирование возможно лишь относительно, по причине радикальной необратимости времени<sup>5</sup> и событийной сингулярности<sup>6</sup>*. Следовательно, каждый цикл включает в себя два взаимосвязанных процесса: а) сохранение, воспроизведение социальных структур, передачу социокультурной памяти общества в ходе социализации индивида посредством коммуникативных элементов культуры (репродуктивность) и б) изменение социальной иерархии и воздействие на социокультурную память общества через де- и ресоциализацию личности (социоизменчивость).

Движущей силой динамики социума в постнеклассической парадигме социальной философии является социальная энергия.

*Социальная энергия не менее индивидуальна, чем индивидуально-психическая, так как представляет собой совокупный энергетический потенциал, возникающий в результате взаимодействия личностной энергии индивидов*. Социальная энергия определяет интенсивность социального взаимодействия индивидов, а также способы организации динамики общества. *Потенциальная социальная энергия интенсифицируется в социокультурной памяти, которая постоянно пополняется за счет нового опыта индивидов*. *Кинетическая социальная энергия – результат взаимодействия личностных энергетических потенциалов*. Категории «психическая», «личностная» и «социальная»

энергии неразрывно взаимосвязаны. Связь эта представляет собой непрерывный взаимообратимый процесс. *Психическая энергия возникает в результате синергетического эффекта, получаемого от взаимодействия различных сфер жизненного пространства личности: структурированной психики, логического и дологического мышления*. Дифференциация жизненного пространства личности, в свою очередь, происходит в процессе социализации и постоянного обращения человека к социокультурной памяти (потенциальной социальной энергии). Новая идея реализуется через инновационную деятельность индивида в процессе его взаимодействия с социальной и природной средой. В результате, происходит пополнение кинетической социальной энергии. *Взаимобогащение и взаимопревращение личностной и социальной энергий в целях повышения адаптационных возможностей человека составляет суть и специфику динамики социума*.

Энергетический потенциал человека, являясь результатом функционирования его информационно-энергетического пространства, представляет собой силу, получаемую в результате взаимодействия его мышечной и психической энергий<sup>7</sup>. Именно этим определяется способность человека не только приспособливаться к окружающей среде, но и изменять её, – последнее обстоятельство становится возможным за счет инновационной динамики личности. *Инновационная динамика личности – это новообразование функционального порядка, возникающее в процессе работы сознания (интеллектуальной динамики)*. *Итогом инновационной динамики личности является рождение новой идеи (как синергетического результата взаимодействия рационального и чувственного, предсознательной и бессознательной сфер психики, логического и алогического в жизненном пространстве личности), обладающей, как правило, значительно большим энергетическим потенциалом*. Отсюда, *динамика социального субъекта – это внешнее проявление энергетического потенциала человека*. Энергия, в отличие от активности, может носить скрытый характер, быть на время зарезервированной<sup>8</sup>.

*Если единицей измерения физической энергии является сила, то личностной – воля*. Чем сложнее цель, стоящая перед человеком, тем более задействованной оказывается психическая энергия<sup>9</sup>. Субъектно-личностная энергия обладает способностью распространять сферу своего действия на несколько социальных пространств, принадлежащих к различным историческим эпохам<sup>10</sup>. Это дает возможность полагать, что *социальная энергия – генетически личностная энергия, обогащенная, дополненная свойствами, выработанными в процессе социального взаимо-*



действия индивидов и ставшая одним из способов организации их коллективной активности. В этом случае, *сущностью социальной динамики является взаимообогащение и взаимопревращение субъектно-личностной и социальной энергий в целях повышения адаптационных возможностей социума.*

Поскольку принципы естественной эволюционной динамики не могут быть однозначно применимы к анализу динамики социогенеза, ставится задача – преодолеть притяжение психолого-биологических принципов анализа динамических процессов и попытаться перейти к новой постнеклассической парадигме социально-философского знания. Ученых давно волнует проблема включенности человека в процесс социальной динамики. «Как мы знаем, – пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, – еще Дидро задавал вопрос: где именно вписываемся в инертный мир, подчиняющийся законам динамики, мы, организованные существа, наделенные способностью воспринимать ощущения? Существует и другой вопрос, над которым человечество билось более ста лет: какое значение имеет эволюция живых существ в мире, описываемом термодинамикой и все более беспорядочном?»<sup>11</sup>.

В синергетическом подходе осуществляется попытка методологически определить возможности: может ли отдельный человек уменьшить энтропию социума. Над ним работают Е. Князева и С. Курдюмов, Н.Н. Моисеев и многие другие. Эти поиски идут, главным образом, в сфере онтологического знания, соответственно, задачей является рассмотрение особенности данной проблематики с позиции *социально-философского дискурса*. Актуальны в этом отношении позиции Ф. Тённиса<sup>12</sup>, который все социальные явления рассматривал как *динамику волевых отношений*, а саму волю делил на два типа: органическую (инстинктивную) и рассудочную, предполагающую возможность выбора и сознательно поставленную цель поведения. *Естественная воля порождает общность, рассудочная – общество*. В естественной воле обнаруживает себя прошлый, унаследованный от предков способ мышления и восприятия, проявляющийся во взглядах, нравах и совести человека. «Рассудочная воля, – пишет Ф. Тённис, – напротив, рациональна, и ее следует отличать от разумной воли, которая уживается с бессознательным, присутствующим в естественной воле»<sup>13</sup>. Социальная жизнь, согласно Ф. Тённису, должна представлять созидательное единение, достижимое общей волей. «Согласие» должно стать центральной социальной категорией, а гарантом его – рассудочная воля индивида.

Первоначально на Западе общество мыслилось как закрытая система и ассоциировалось с человеческим организмом. Затем стал утверждаться кибернетический подход: общество

рассматривалось уже как более открытая иерархическая социальная система, организующая и жестко контролирующая социальные действия индивидов с помощью подсистемы культуры, через социальные ценности и установки. Социальная система, согласно неклассической социальной парадигме, по Т. Парсонсу, должна удовлетворять четырем функциональным требованиям: адаптации, достижению цели, интеграции, а также регулированию энергии и сохранению модели<sup>14</sup>. Исследователь пытался создать универсальную систему социального действия, обеспечивающую гармонию личности и общества. Общество предстаёт у него как крупномасштабная самодостаточная система социального взаимодействия, цель которой – сохранение равновесия. Позже А. Тойнби, развывая цивилизационный подход, обратил внимание на то, что цивилизации появлялись и уходили с исторической сцены, а человек продолжал эволюционизировать, творить историю. Ученый отверг подход к цивилизации как к неделимой целостности, состоящей из взаимосвязанных и взаимозависимых частей, предполагающий, что цивилизация – это нечто качественно неизменное и потому статическое. Он противопоставил иное понимание социума, которое органично вытекало из школы философии жизни, и явилось основополагающим для постнеклассической парадигмы. Цивилизация – *динамический процесс*, «движение или порыв – стремление создать нечто сверхчеловеческое из обычной человеческой природы», не вещь-в-себе, а постоянное движение от одного типа общества к другому. Она не может быть абсолютно постоянной и непротиворечивой, тем более – абсолютно уникальной<sup>15</sup>. Любое общество принадлежит к роду Ното, а не только к этноконфессиональному, западному и т.д., и имеет *общий для любого типа цивилизации механизм динамики социогенеза*. Таким образом, отдельно взятые культурологический, психологический и социологический подходы не позволяют объяснить динамизм современного этапа социогенеза. Начинают предприниматься активные попытки их синтеза. Постепенно утверждается мнение, что эволюция человечества представляет цепочку историй различных цивилизованных обществ, имеющих в своей основе общий механизм социогенеза, движущей силой развития которых выступает энергетическая активность человека. Отсюда органично вытекает вопрос: каким же образом индивид влияет на динамику социогенеза: осознанно или бессознательно? Это один из ключевых вопросов гуманитарных наук.

В современной западной социальной науке всё чаще можно встретить сторонников идеи, что общество является «случайным продуктом» осознанных действий индивидов. Распространению такой точки зрения способствовали



недавние исследования социальных психологов, которые показали, что рациональность индивидуально-познавательных процессов (частно-индивидуальных рассуждений) – это не обязательное условие для рационализации общественно-коллективных рассуждений, в которые эти индивиды внесли свой вклад<sup>16</sup>. Принцип, согласно которому социальное явление может быть рассмотрено как непреднамеренное последствие целенаправленного индивидуального поведения, выдвигался многими учёными и ранее. Ещё Спенсер представлял социальную эволюцию как последовательность непредсказуемых последствий индивидуально-действия. Эта же идея имела место в трудах М. Вебера. Позже Р. Мертон создал социологическую парадигму непреднамеренных последствий и подтвердил её рядом эмпирических исследований. По мысли М. Вебера, воспринятой позже К. Поппером<sup>17</sup>, модель непреднамеренных последствий основывается на двух взаимосвязанных постулатах: а) коллективный феномен должен рассматриваться как результат индивидуальных действий и б) понятность действия<sup>18</sup>. Последняя предполагает поиск причин целенаправленного поведения и только в случае невозможности их выявления – описание сил, страстей, толкающих к совершению действия, не поддающегося контролю<sup>19</sup>.

Макс Хоркхаймер полагал, что социальный мир производится индивидуальными действиями всех членов общества и в силу этого является непреднамеренным, побочным их результатом, недоступным рациональному объяснению, целостность его случайна. «Способ, которым общество сохраняет или обновляет жизнь, – пишет он, – напоминает скорее действие естественного механизма, чем направленное, осознанное действие»<sup>20</sup>. Близкую к нему позицию, несмотря на все имеющиеся между ними теоретические разногласия, занимает А. Бэлог. Социальная целостность, на его взгляд, – всегда производная индивидуальных действий. Однако даже планомерно организованное общество, считает он, нельзя принять в качестве действующего субъекта, так как повседневное действие можно объяснить лишь из конкретного поведения индивида, обращаясь к его верованиям, возможностям и устремлениям. Мы разделяем, в основном, позицию вышеназванных авторов. *Общество – результат динамических взаимодействий непреднамеренных последствий рациональных, осознанных (в большей или в меньшей степени) действий рефлектирующих людей.*

В западной социальной науке в рамках развития теории социальной динамики достаточно четко на сегодняшний день сформулированы основные свойства общества: общество есть процесс и постоянно подвергается изменениям; изменения имеют, в основном, внутреннее происхождение и принимают форму самотран-

сформации; в качестве конечного (правильнее, наверно, было бы сказать начального) двигателя изменений выступают индивиды и социальные коллективы; направление, цели и скорость изменений являются предметом соревнования между многими социальными деятелями и становятся областью конфликтов и борьбы; действие происходит в контексте данных структур, которые оно, в свою очередь, формирует, в результате чего структуры выступают в качестве субъекта и объекта социального действия; взаимообмен действиями и структурами происходит благодаря смене фаз творчества деятелей и структурной детерминации<sup>21</sup>.

Таким образом, в социальной мысли происходят два качественных скачка в понимании категории «общество»: первый – переход от принципа управляемости извне к принципу самоорганизации<sup>22</sup>, второй – полный отказ от органицистического принципа построения общества и переход к пониманию его как пересечения полей динамики отдельных индивидов, энергия которых и есть жизненная сила, что творит историю общества.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Здесь в роли социальных групп выступают целостные интегральные личности.
- <sup>2</sup> Общая функция человеческой деятельности заключается в воспроизводстве и развитии социума. Последнее возможно только в процессе постоянного приспособления к тем изменениям, которые в нем происходят. Важной целью адаптации является достижение энергетического равновесия с окружающей средой, что, в свою очередь, невозможно без поддержания общественного порядка, энергетического равновесия в социуме.
- <sup>3</sup> Хоромин Н.Я. Энциклопедия мысли. М., 1994. С. 54.
- <sup>4</sup> Giddens A. New rules of sociological method: a positive critique of interpretative sociologies. 2-nd ed. Oxford, 1993. P. 220.
- <sup>5</sup> См.: Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопр. философии. 1989. № 8. С. 34–43.
- <sup>6</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: В 2 т. Т. 1. Анти-Эдип. М., 1989. С. 20–35; Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 131; Фуко М. Theatrum philosophicum. М.; Екатеринбург, 1998 С. 34–67.
- <sup>7</sup> В отличие от животных, у которых в образовании энергетического потенциала преобладающая роль принадлежит физической (мышечной, мускульной и т.д.) энергии, у человека – психической, позволяющей многократно увеличить его энергетический потенциал. Психика – свойство высокоорганизованной материи отражать объективную реальность (действительность). В процессе филогенеза в результате качественных изменений, имеющих место в сознании человека (физиобиологических мутаций), происходит дифференцирование психических функций (наряду с отражающей появляется регулятивная функция), психика приобретает свойство – преоб-



- разовывать объективно существующие явления (реальность) (см., например: *Бехтерев В.М.* Избранные работы по социальной психологии. М., 1994; *Бехтерев В.М.* Предмет и задачи общественной психологии как объективной науки // *Вестн. знания.* СПб., 1911. С. 17–24.; *Брушинский А.В.* Психология субъекта в изменяющемся обществе // *Психологический журн.* 1996. Т. 17. № 6. С. 30–37; *Вишнякова Н.Ф.* Креативная психология: психология творческого обучения. Ч. 1. Минск, 1995. С. 45; *Дюркгейм Э.* Социология и теория познания // *Хрестоматия по истории психологии.* М., 1980. С. 212–235; *Личность и социальная среда: идеологические и психологические аспекты общения.* М., 1987. С. 37; *Овчаренко Б.И., Гришианов А.А.* Социологический психологизм: Критический анализ. Минск, 1990. С. 46; *Тернер Дж.* Структура социологической теории / Пер. с англ. М., 1985. С. 58–70; *Boudon R.* The two facts of the unintended consequences paradigm // *Robert K. Merton: Consensus & Controversy.* L.; N.Y., 1990. P. 119–127.; *Turner R.H.* Personality in Society: Social Psychology as Contribution to Sociology // *Social Psychology Quart.* 1988. V. 51. № 1. P. 1–10).
- <sup>8</sup> *Лоуэн А.* Физическая динамика структуры характера / Пер. с англ. М., 1996. С. 62.
- <sup>9</sup> Если задача, поставленная перед субъектом, требует большей концентрации энергии, чем способен выработать ее человеческий организм, то возможен психологический «надрыв» (см.: *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социологический этюд / Пер. с фр. СПб., 1912. С. 34–50).
- <sup>10</sup> Чем более сильным было энергетическое поле личности, тем большую память оставляла она о себе в истории (см.: *Гумилев Л.Н.* Этносфера: История людей и история природы. М., 1993. С. 57).
- <sup>11</sup> *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 183.
- <sup>12</sup> Немецкий обществовед Фердинанд Тённис (1855–1936) попытался в своей книге «Общность и общества» представить научную версию зарождения общества, которая неразрывно была связана с волевым, осознанным поведением личности. Общество начинает рассматриваться им не как организм, а как организация духовного порядка. Он поставил в своих работах человека как субъекта социального бытия выше общества и государства. В ходе развития культуры эпоха общества, согласно Ф. Тённису, приходит на смену исторически первичной эпохе общности. Для последней, благодаря социальной воле, характерны согласие, обычай, религия, для первой – договор, политика, общественное мнение. Этим понятиям соответствуют и внешние формы совместной жизни.
- <sup>13</sup> *Тексты по истории социологии XIX–XX вв.: Хрестоматия.* М., 1998. С. 286.
- <sup>14</sup> *Parsons T.* The Social System. N.Y., 1951. P. 17–18; *Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y.; L, 1937. P. 382–386.
- <sup>15</sup> *Тойнби А.Дж.* Постигание истории / Пер. с англ. М., 1996. С. 237.
- <sup>16</sup> *Harre R.* Personal being: A theory for individual psychology. Cambridge, 1984. P. 119.
- <sup>17</sup> См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С.97.
- <sup>18</sup> История теоретической социологии: В 4 т. / Под ред. Ю.Н. Давыдова. М., 1997. Т.4. С.230–280.
- <sup>19</sup> См.: *Будон Р.* Две грани парадигмы непреднамеренных последствий // *Социальные и гуманитарные науки.* Сер. 11, Социология. 1993. № 2. С. 27–29.
- <sup>20</sup> *Бэлог А.* Общество как «случайный продукт человеческой активности»: социальная теория и критика Макса Хоркхаймера // *Социальные и гуманитарные науки.* Сер. 11, Социология. 1993. №2. С 19–21.
- <sup>21</sup> *Штомпка П.* Социология социальных изменений / Пер. с англ. М., 1996. С. 253.
- <sup>22</sup> *Luhmann N.* The Autopoiesis of Social Systems // *Luhmann N.* Essays on Self-Reference. N. Y., 1990. P.9; *Maturana H., Varela F.* Autopoiesis and Cognition. Dordrecht, 1980. P. 64.

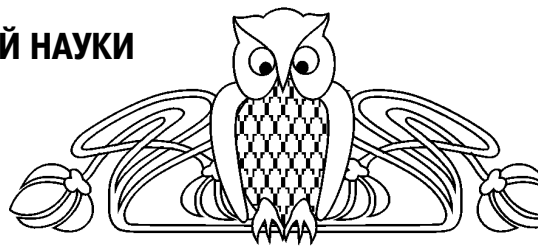


УДК 001:1

## КАТЕГОРИАЛЬНЫЙ ЯЗЫК СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

С.П. Позднева

Саратовский государственный университет,  
кафедра философии и методологии науки  
E-mail: maslovrv@sgu.ru



Современный этап развития науки меняет дисциплинарную форму научного знания, заменяя ее междисциплинарной, свидетельствуя об интеграции естественных и технических наук, с одной стороны, и гуманитарных и общественных – с другой. Особое место в интеграции принадлежит междисциплинарным концептуальным средствам. Современная наука ввела в научный оборот специфический словарь – понятия «система», «информация», «самоорганизация», «симметрия», «управление» и др. Специфика этого словаря в том, что он способен транслироваться в смежные науки, обнаруживая при этом генетическое, структурное, функциональное, методологическое и аксиологическое единство.

### Categorical Language of the Modern Science

S.P. Pozdneva

The present stage of development of a science changes the disciplinary form of scientific knowledge, replacing its interdisciplinary, testifying about integration natural both engineering science, on the one hand, and humanitarian and public – with another. The special place in integration belongs to interdisciplinary conceptual means. The modern science has entered into a scientific revolution the specific dictionary – concepts «system», «information», «self-organizing», «symmetry», «management», etc. Features of this dictionary that it is capable to be broadcast in adjacent sciences, finding out thus genetic, structural, functional, methodological and axiological unity.

Современная наука – сложное и динамичное образование. За последнее время отмечается рост интереса к фундаментальной науке в связи со становлением ряда новых ее областей и развертыванием в соответствии с этим исследований по философии науки.

Актуальными являются: исследование проблемы ценностей в научном познании, проблема стиля научного мышления, соотношение естественных и искусственных языков, например, языков программирования и, наконец, в целом соотношения категориальных аппаратов философии и языка науки.

Науке принадлежит особая функция в духовном обновлении современного общества. Судьба поколений и структура общества подчас претерпевают существенные изменения в результате применения научных открытий. Наука, с одной стороны, феномен культуры, стимулятор ее развития, а с другой, – она сама зависит от состояния культуры и состояния общества. Диапазон оценок роли науки в обществе чрезвычайно широк – от признания

достижений науки как меры национального престижа до чисто субъективных, эмоциональных оценок как «дочери удивления и любопытства» (Луи де Бройль) и «способа удовлетворения личного любопытства за государственный счет» (Я.Б. Зельдович). Если раньше занятия наукой были «нашей страстью»<sup>1</sup>, то теперь все чаще исследователи пишут о «маргинализации» науки в современной культуре<sup>2</sup>.

Наука как феномен культуры может быть рассмотрена в четырех аспектах – мировоззренческом, аксиологическом, этическом и информационном. Касаясь связи науки и мировоззрения, важно исходить из ее реального места в системе культуры, социального характера познания и присутствия в нем мировоззренческих детерминант. Общий процесс развития знания как своеобразного диалога двух культур – естественно-научной, с одной стороны, и гуманитарной – с другой, приводит к необходимости четко различать философские, методологические, общенаучные и организационные сюжеты в познании. Философия как фундамент мировоззрения, как «схващенная в мысли эпоха» (Г. Гегель), как «слово природы, слово тайны мира, тайны жизни» (П.А. Флоренский) позволяет во взаимосвязи науки и культуры выделить гуманистический вектор науки, ее нацеленность на человека, его идеалы и интересы.

Для нас интересно соотношение науки и философии. Первым обозначил дилемму науки и философии М. Хайдеггер. Он подчеркнул, что математическое (естественно-научное) знание не строже гуманитарного, хотя у первого есть характер «точности», не совпадающий со строгостью. Субъектом научного знания является человек, который вносит «мироощущение, установку и вторжение», обеспечивающее простоту и остроту «присутствия» в научную экзистенцию.

Наука не есть просто культурное занятие человека. «Наука – способ, притом решающий, каким для нас предстает все, что есть... Наука есть теория действительного»<sup>3</sup>.

Сравнивая истину метафизики и истину науки, М. Хайдеггер полагает, что истина метафизики обитает в «...бездонном основании человеческого бытия» и «поэтому до серьезности метафизики со всей ее строгостью науке еще очень далеко»<sup>4</sup>.

Несколько иначе характеризует философию и науку П. Флоренский: «Наука, жесткая и непре-



клонная по замыслу своему, на деле в историческом своем раскрытии имеет текучесть и мягкость. Философия, подвижно-стремительная, гибкая, не чужда жесткой и догматической хватки. Философия и наука глубоко различны по направлению своей воли, но в своих осуществлениях они разнятся лишь мерой явленности каждого из обоих направлений».

Ж. Делез и Ф. Гваттари<sup>5</sup>, со своей стороны, подчеркивают, что теперь нельзя однозначно считать несомненной привилегией философии конструирование концептов, скорее, надо уяснить различие науки и философии по отношению к центральной категории философии и науки – хаосу, чем и занимается одно из направлений современной науки – синергетика.

По мнению Р. Рорти, «философия есть дисциплина, выносящая приговор науке и религии, математике и поэзии, разуму и чувству, находя для каждой из этих областей подобающее ей место»<sup>6</sup>.

Проблема языка науки требует пристального внимания. Всякая наука, утверждает П. Флоренский, есть система терминов. Поэтому жизнь терминов и есть история науки: естествознания ли, юриспруденции или математики. Изучить историю науки это значит изучить историю терминологии<sup>7</sup>.

Язык – это не только речь: системы коммуникаций (системы целенаправленного обмена информацией) в природе бывают самые разные: это и язык запахов, и язык телодвижений, это язык цвета и язык взглядов... В обществе также существует множество языков: язык математики и язык живописи; компьютерный язык и язык танца; немецкий и русский языки... Язык в наиболее широком значении – это устойчивая система информационной взаимосвязи элементов открытой динамической системы.

В литературе отмечается, что философ пытается говорить понятиями, вобравшими в себя содержание всех наук и всех сфер общественной жизни на всех этапах их исторического существования. Поскольку все науки и все сферы общества всегда в разных отношениях, но постоянно взаимно переплетаются (химическая физика – физическая химия, общая химия – биохимия – биология – психология – этика и т.д.), философские понятия, теоретически отображающие эти подвижные взаимосвязи, не имеют чётких границ (пределов), не терминологичны, хотя и построены по тем же законам, что и термины. Отсюда – почти бесконечное разнообразие философских систем: философия науки и философия религии; философия техники и философия языка; философия природы и философия духа.

Между тем очевидно, что между философией и всеми другими отраслями научного и вненаучного знания существует огромная разница. И суть этого различия не столько во всеобщности философии, сколько в специфике подхода к

объекту. Специфика философского подхода к отображению объекта наглядно проявляется в следующем: математика оперирует числами, но никогда не ставит вопроса о том, что есть число и не дает определения числа.

Мы уже говорили о том, что наука оперирует терминами, то есть такими понятиями, которые получили в обществе абсолютно строгую, ясную, отчётливую и неизменную дефиницию. Логические способы получения этих дефиниций ни одну частную науку не интересуют, поскольку эти способы являются предметом исключительно логики – философской дисциплины, изучающей законы формообразования мышления. «Термин» в переводе с латинского означает «граница, предел». Термин всегда ограничен в определении. Философские категории не являются терминами. Любая философская категория, как мы уже говорили, несет не столько терминологическую, сколько историческую нагрузку, в нее входят все те содержания, которые вкладываются авторами и/или несколькими основными школами или учениями (философскими системами – одновременно) на протяжении определенного исторического периода. При этом философские категории, в отличие от понятий (терминов науки), открыты для «домысливания».

Современный этап развития науки, как известно, ломает привычную дисциплинарную форму научного знания, заменяя ее междисциплинарной, вводя в научный оборот комплексы наук, свидетельствуя о диалоге, интеграции двух культур – естественной и технической, с одной стороны, и гуманитарной и общественной – с другой. Паритет дифференциации и интеграции нарушается, интеграция становится доминантой современного развития науки. Сложный, комплексный характер современных проблем требует углубления интеграции общественных, естественных и технических наук.

Особое место в интеграции принадлежит междисциплинарным концептуальным средствам. Современная наука ввела в оборот специфический словарь – понятия «система», «структура», «информация», «вероятность», «модель», «самоорганизация», «оптимальность», «симметрия», «обратная связь», «программа», «управление» и др. Особенности этого словаря в том, что он способен транслироваться в смежные науки, «погружаться» в специфический материал без существенных изменений семантического смысла и может целенаправленно менять «маршруты» следования по пространству научного знания и укладываться в «матрицу» посредством промежуточных «блоков», обнаруживая при этом генетическое, структурное, функциональное, методологическое и аксиологическое единство.

В ходе развития научного знания устанавливается корреляция категориальной структуры науки с существованием целого спектра «надтеоретических» нормативных и ценностных устано-



вок – стилей научного мышления. Предлагается наряду с экологическим, кибернетическим, вероятностным, системно-структурным синергетический стиль мышления. Полагая необходимым обоснование нового стиля мышления, мы солидарны с авторами в признании существования нескольких стилей мышления и считаем, что так называемый «стиль мышления» – не что иное как удачно применяемый наукой общенаучный, междисциплинарный подход.

Так, возникшая 50 лет назад теория информации находится сейчас в стадии бурного развития. Налицо проникновение теоретико-информационных представлений и методов в биологию, психологию, лингвистику и философию. Указанная экспансия оказала плодотворное влияние на современную науку. Речь идет о целом комплексе идей, новом «видении» современного мира в свете информационной парадигмы<sup>8</sup>. Ближайшие десятилетия дадут новые доказательства эффективности «информационного видения» мира не только в области научного исследования, но и человеческой культуры.

Ключевое понятие общенаучного информационного стиля мышления – понятие «информации» появилось первоначально в гуманитарном знании, а затем реконструировалось в технический термин и математическую конструкцию в шенноновской теории связи. Сейчас понятие информации проложило дорогу в психологию, физиологию, социологию. Справедливо замечание, что ни одно из понятий частных наук – масса, сила, энергия, энтропия, вероятность – по своему содержанию не соприкасалось так непосредственно с процессом познания, как понятие информации.

Каким же образом происходит преобразование понятий?

Таких путей три: 1) уточнение смысла – экспликация старых понятий; 2) сужение или, наоборот, расширение сферы применимости понятия; 3) коренной пересмотр существующего понятия и замена его новым. Последний путь соответствует периоду научной революции.

Согласно взглядам представителей англо-американской «философии науки» – К. Поппера, Т. Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда, С. Тулмина – необходимо интерпретировать прогрессивные изменения в структуре научного знания, опираясь на факты истории науки. У Куна революционный этап в структуре науки связан с «реконструкцией предписаний, которыми руководствуется группа», «со сменой парадигмы»<sup>9</sup>. По мнению Лакатоса, «в период коренных преобразований одна исследовательская программа вытесняет – в направлении прогресса – другую»<sup>10</sup>. Для Фейерабенда революция есть лишь внешнее проявление изменения «нормального компонента» научного знания, которое не может быть объяснено рациональным способом.

Научную революцию, на наш взгляд, можно определить как прогрессивный качественный

сдвиг в теоретико-концептуальном аппарате и методологических установках науки. Научная революция всегда связана с глубоким переосмыслением семантического фонда науки. Луи де Бройль, характеризуя революционные достижения теории относительности, отмечал, что она связана с «глубокими изменениями во взглядах на пространство и время»<sup>11</sup>. Переосмысление и конкретизация имеющихся в семантическом фонде понятий – это один из возможных путей образования новых понятий. Второй путь – экстраполяция, переход понятий в пограничные области. «Среди общих понятий физики, – писал М. Планк, – нет ни одного, которое с большим или меньшим успехом не было бы уже перенесено на другие области»<sup>12</sup>. В случае, если понятие проходит «сквозным», «туннельным», трансграничным путем через большинство наук, речь идет о понятиях, отражающих интегративные процессы, то есть об общенаучных, междисциплинарных понятиях.

Научная революция несет на себе печать не только модификации научных картин мира, допустим, переход классической к квантовой, но и смены соответствующих ей «лидирующих» понятий и приведения категориальной «композиции» в соответствие с достигнутым уровнем понимания сущности явлений.

Категориальная композиция – это совокупность категорий, между которыми установлены связи. Так, в качестве элементов «цепи» понятий, замыканием которой выступает категория «движение» в классической физике, являются пространство, время, координата, траектория, скорость, ускорение, инерциальная система.

Каждая научная парадигма характеризуется свойственной ей категориальной композицией, комплексом «лидирующих» понятий. Так, механическая картина мира связана с фундаментальными понятиями – «вещество», «масса», «энергия», «абсолютное пространство и время». Эти понятия характеризуют первый этап научной революции. В начале XX в. в физике благодаря работам Гиббса и Эйнштейна выдвигается новая группа лидирующих понятий – «энергия», «поле», «энтропия», «вероятность». На рубеже XIX и XX века происходит крутая ломка старых понятий пространства, времени, причинности. Осуществляется новая корректировка категориальной композиции. Третий этап научной революции связан с изменениями в структуре математики и физики – с попытками создания единой теории элементарных частиц, в биологии – с расшифровкой генетического кода, в астрономии – с разработкой теории нестационарной расширяющейся Вселенной и открытием новых космических объектов – квазаров и пульсаров, с открытием кибернетики и новых информационных технологий и синергетики. Характерной чертой нового этапа развития науки становится появление широкого понятийного «поля», в



котором объединяются различные понятия, принадлежащие различным наукам. Трансформация понятийного аппарата выражается в появлении «элиты» общетеоретических, общенаучных понятий – «система», «структура», «симметрия», «информация», «вероятность», «самоорганизация», «бифуркация», «алгоритм» и др. Эти понятия постепенно становятся основополагающими для многих естественных и социальных наук и требуют изменения в фундаменте концептуальных схем. Общенаучные понятия занимают лидирующее положение в современном научном познании в целом. Научная революция выполняет роль своеобразного «лифта», поднимающего лидирующие понятия до статуса общенаучности.

Лидирование во времена Максвелла вещественно-энергетические понятия («масса», «сила», «энергия») уступили место в современной науке понятиям, отражающим структурно-функциональные, реляционные аспекты действительности, – «самоорганизация», «бифуркация», «хаос», «порядок» и др.

Каким же образом лидирующие понятия ретранслируются в доминирующий «стиль мышления»?

Каждую эпоху характеризует свой специфический стиль мышления, свое понимание реальной действительности, свои, преобладающие на данном периоде развития науки, методы, формы и средства познания. Среди доминирующих направлений, характеризующих современное познание, исследователи называют вероятностный, информационный и синергетический стили мышления.

Значительную роль играют вероятностные идеи в современной теоретической биологии, обнаруженные Менделем; вероятностный характер закономерностей живого проявляется на всех биологических уровнях – молекулярном, клеточном, организменном, биоценозном. Наконец, в кибернетике, изучающей закономерности сложных динамических систем, понятия детерминизма, управления, организации, информации, надежности рассматриваются через призму вероятности. Складывающийся ныне синергетический стиль мышления также опирается на вероятностное описание, исходя из принципиально иной интерпретации статистической физики. И. Пригожин в книге «От существующего к возникающему» сформулировал концепцию «стрелы времени» в процессах, протекающих в неживой природе, биологических и социальных системах. Согласно этой концепции, фундаментальным фактом, определяющим поведение всех процессов в природе, является закон возрастания энтропии. Соответственно, первоосновой являются необратимые процессы в природе. Неравновесные процессы не обязательно ведут к тепловому хаосу, они могут приводить к образованию сложных упорядо-

ченных структур при переходе через одну или несколько точек бифуркаций – буквально, к возникновению порядка из хаоса. Это подлинная научная революция – переход от прежней линейной динамики к нелинейной. Иначе предстает соотношение детерминизма и хаоса, связь необходимости и случайности.

Из всего категориально-понятийного аппарата необходимо выделить для анализа лидирующие общенаучные понятия и соответствующие им философские эквиваленты, связав их в целостную категориальную композицию.

Действительно, каждый стиль характеризуется своей категориальной композицией – системно-структурной: «система – структура – элемент», «форма – содержание», «целое – часть»; вероятностной: «вероятность – возможность», «действительность – необходимость – случайность»; программно-целевой: «информация – обратная связь – управление»; синергетической: «хаос – бифуркация – самоорганизация – упорядоченная структура» и т.д. Такой подход выводит на новый уровень проблему становления и функционирования системы общенаучных понятий, которая справедливо считается одним из компонентов современной научной парадигмы. Оказалось, что все понятия связаны генетическим, структурным, функциональным, методологическим и аксиологическим единством. С генетической точки зрения, общенаучные понятия образуют многозвенную цепочку – понятие системы является генетически исходным для понятия структуры. Понятие структуры генетически исходно для понятия симметрии, понятие симметрии – для понятия вероятности. Вероятность – для информации, информация – для хаоса и т.д. В структурном аспекте все общенаучные понятия объединены в блоки посредством философских эквивалентов – в функциональном отношении эти понятия выполняют роль единого языка для делового общения специалистов разного профиля. В методологическом плане они являются носителями специфических методов познания. В аксиологическом отношении каждое из междисциплинарных понятий нагружено и является носителем определенного ценностного индекса: «информация» – полноты, «модель» – надежности, «управление» – эффективности, «симметрия» – совершенства, «самоорганизация» – созидания, «хаос» – сложности. Важно подчеркнуть, что новый синергетический стиль мышления, по мнению Пригожина, позволяет включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав, таким образом, возможность более полно включить человека в природу. Подтверждением этого служит возникновение новой науки – психосинергетики.

Возникнув как междисциплинарное знание, как новая установка на понимание источников и механизмов развития, синергетика сегодня начи-





нает определять менталитет ученых, сделавших предметом своего исследования совершенно разные сферы мироздания. Это обусловлено тем, что синергетику интересуют проблемы самоорганизации в открытых нелинейных системах, а с такими системами, хотя и разной сложности, сталкиваются практически все науки. Идеи синергетики, распространяясь далеко за пределы породившего их центра (термодинамика и близкие к ней разделы физического знания), вызывают определенное напряжение внутри научного сообщества, как считает В.Е. Ключко.

Синергетика возникла при изучении очень простых однопорядковых систем (физических, прежде всего), существующих внутри одной из форм движения материи. Она пока не имеет опыта работы с многоуровневыми, многомерными системами, каковым является человек – био-социо-культурное существо, узел пересечения всех ведомых нам форм движения материи (физической, химической, биологической, социальной и т.д.).

Психосинергетика начинается с вопроса о причине взаимодействия, приводящей к самому взаимодействию. Ее занимает проблема становления духа в процессах его взаимодействия с материей, а не гносеологическая проблема встречи «готового» субъекта с «готовой» же к познанию «объективной реальностью». Психосинергетика – это теоретическая психология, точнее, психология, способная теоретически определить предмет своего исследования. Она ищет переход между духом и материей, который совершается в человеке.

Если сама синергетика возникала и развивалась на основе изучения самоорганизации в достаточно простых открытых, нелинейных системах (физических, биологических), то психосинергетика изначально была связана с метасис-

темами, то есть системами предельно сложными, совмещенными.

Нам представляется некорректным мнение Л.С. Выготского о том, что введение в категориальный аппарат науки таких синергетических понятий, как «точки бифуркации», «аттракторы», «диссипативность» и т.д. не сможет как-то позитивно изменить язык науки.

Тенденция развития научного мышления, идущая по линии «метафизика – диалектика – синергетика», по-видимому, не оборвется на синергетике. Она продолжится, как считает В.Е. Ключко, через конкретизацию в пока недоступных нам механизмах метасистемного мышления.

### Примечания

- <sup>1</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 16.
- <sup>2</sup> Наука в культуре. М., 1998.
- <sup>3</sup> Хайдеггер М. Указ. соч. С. 16–17.
- <sup>4</sup> Там же. С. 17.
- <sup>5</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* М., 1999.
- <sup>6</sup> Рорти Р. *Философия и Зеркало Природы*. Новосибирск, 1997. С.157.
- <sup>7</sup> Флоренский П.Л. *Имена*. М., 1998. С.220.
- <sup>8</sup> См. работы В.Б. Устьянцева, А.Ю. Шеховцева, С.В. Фроловой, Е.Н. Богатыревой и др.
- <sup>9</sup> Кун Т. *Структура научных революций*. М., 1977. С. 227.
- <sup>10</sup> Lakatos I. *History of Science and its rational Reconstruction // Boston Studies in the Philosophy of Science*. 1970. V. 8. P. 99.
- <sup>11</sup> Бройль Л. *Революция в науке*. М., 1963. С. 84–86.
- <sup>12</sup> Планк М. *Единство физической картины мира*. М., 1966.



УДК 1(470)+929Достоевский

## ДИНАМИКА ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

В.П. Рожков

Саратовский государственный университет,  
кафедра религиоведения и философской антропологии  
E-mail: RozhkovVP@info.sgu.ru

В статье рассматривается движение философской мысли Ф.М. Достоевского. Источником процесса, по мнению автора, является духовный максимализм писателя как основа имманентной динамики его мировоззрения. В «героях-идеях» созданных им романов происходит постоянное отрицание максимализма разума максимализмом религиозной веры. Каждая мысль, каждое чувство доводится до абсолютного предела, момента абсурда собственного отрицания.

### The Dynamics of Philosophical Process in F.M. Dostoevsky's Works

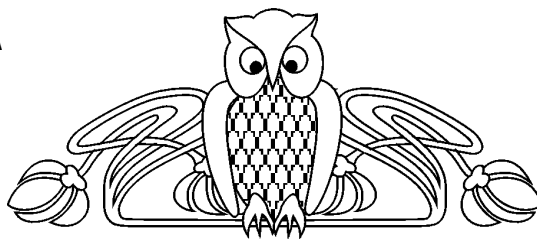
V.P. Rozhkov

The article is about the evolution of F.M. Dostoevsky's philosophical reflection. According to the author's spiritual maximalism as the basis of immanent dynamics of the writer's world out-look. There is constant negation of mind maximum by religions maximum in the «characters-ideas» of his novels and vice versa. Each thought, each feeling reach an extreme limit the absurdity his own moment of absurd negation.

В своих произведениях Ф.М. Достоевский ярко проявляет себя как писатель-философ. О его мировоззренческих позициях писали многие русские мыслители, и каждый из них выразил свое чувство и понимание его философии. Если попытаться объединить их характеристики, чтобы создать целостное представление о направлениях и особенностях философской рефлексии писателя, то, наверно, прежде всего можно привести заключение В.В. Зеньковского.

В своем труде по истории русской философии он правомерно отмечает, что «в главных «героях» Достоевского перед нами не только живая, конкретная личность, но в ее судьбе, во внутреннем логосе и диалектике ее развития прослеживается диалектика той или иной идеи»<sup>1</sup>. Об этом размышляет и Ф.А. Степун. «Все герои Достоевского, – справедливо утверждает он, – живут идеями, исповедуют идеи, борются за идеи и разгадывают идеи. Иван Карамазов носится со своей идеей, Алеша пытается разгадать «тайну этой идеи», Смердяков снижает идею Ивана... Кириллов не перенес своей идеи, отчего и повесился. У Шатова своя идея, он страстно исповедует религиозный национализм. Сам Достоевский силится постигнуть «идею Европы»<sup>2</sup>.

Но на каком основании и в какую философию выстраиваются эти идеи? И каков результат? Что возникает перед нами? Выстроенное из отдельных



идей целостное философское мировоззрение или философский процесс художественно-литературного синтеза мироощущения и миропонимания?

В первом случае необходимо выявление доминирующей мировоззренческой составляющей. И нельзя не заметить, что многие мыслители, представляющие русскую духовную традицию, обнаруживают такую безусловную доминанту в религиозном сознании. Достаточно обратиться к работам В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Г.В. Флоровского, Н.О. Лосского, Б.В. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, чтобы увидеть различные варианты выделения ими религиозного основания философии Достоевского. Показательно, например, что, усматривая преимущество и особенность творчества писателя в обращении к «общественному движению», В.С. Соловьев писал: «В силу своей веры Достоевский верно предугадывал высшую далекую цель всего движения, ясно видел отклонения от этой цели, по праву судил и справедливо осуждал их. Это справедливое осуждение относилось только к неверным путям и дурным приемам общественного движения, а не к самому движению, необходимому и желанному; это осуждение относилось к низменному пониманию общественной правды, к ложному общественному идеалу <...> Этот последний и для Достоевского был впереди: он верил не в пришедшее только, но и в грядущее Царство Божие <...>»<sup>3</sup>.

По другому выразил религиозность мировоззрения писателя Г.В. Флоровский. «Перед духовным взором Достоевского, – заключал он, – всегда стоял образ Христа. И он свидетельствовал о бесконечности Божественной любви к человеку»<sup>4</sup>.

В то же время, осмысливая творчество писателя-философа, даже представители религиозно-духовного миропостижения не могли не увидеть проявления идей-антиподов в его образах. Тот же В.С. Соловьев так характеризует динамику художественного мира Достоевского: «Здесь все в брожении, ничего не установилось, все еще только становится»<sup>5</sup>. Антиномии духа писателя ощутит С.Н. Булгаков, раскрывая трагедийность романа «Бесы». «Нет сомнения, – заявляет он, – что всеми «бесами», о которых рассказывает Достоевский в своем романе, был одержим он сам, и все его герои, в известном смысле, суть тоже он сам, во всей антиномичности своего духа. И ту духовную борьбу, которая раздирает Россию, он изживал в



своим всеобъемлющем духе»<sup>6</sup>. Автор фундаментального труда по истории русской философии В.В. Зеньковский прямо укажет на «имманентную диалектику религиозного сознания» великого соотечественника<sup>7</sup>. «Неверно утверждать, как это делает, например, Шестов, – настаивает он, – что у Достоевского после каторги произошло полное перерождение его прежних взглядов, что “от прошлых убеждений у Достоевского не осталось и следа”. Наоборот, его мысль до конца дней движется в линиях антиномизма...»<sup>8</sup>.

Современный отечественный философ И.И. Евлампиев кроме религиозной выделяет иную «модельную» интерпретацию характера метафизики Достоевского, связывая ее с определением литературной формы произведений писателя М.М. Бахтиным как «полифонического романа». По его мнению, в подобном определении отражается восприятие «метафизического плюрализма»<sup>9</sup>. В итоге, исследователь приходит к выводу, что в творчестве писателя отражается борьба веры и неверия<sup>10</sup>. Рассмотренные суждения позволяют увидеть в «героях-идеях» Достоевского отражение *процесса его философской рефлексии*. Но в таком случае должна измениться и задача осмысления его философских воззрений. Как представляется, акцент должен быть перенесен с обнаружения основания философского мировоззрения на открытие духовного энергийного источника, дающего импульс *процессу философской рефлексии*.

Могут ли составлять такой источник вера и неверие? Наверное, нет, – они являют энергии чувственного уровня духовного состояния личности, энергии полярные и в столкновении своем способные разрушить цельность характера личности. Но Ф.М. Достоевский и его «герои-идеи» – цельные по характеру личности, личности-максималисты. Русский духовный максимализм, являя цельность его духовного склада, одновременно представляет энергийный источник его антиподных духовных проявлений в страданиях и размышлениях его героев. Именно максимализм дает импульс антиномизму, что проявляется во всепоглощающем устремлении к доведению каждого чувства, каждой мысли до крайнего, абсолютного проявления, что неизбежно приводит к абсурду собственного отрицания.

Все «герои-идеи» романов Ф.М. Достоевского – воплощение духовного максимализма. И если под духовным проявлением понимать чувственно-интеллектуальное проявление, то максимализм может проявиться и на чувственном, и на рациональном уровнях. В философском процессе у писателя происходит постоянное отрицание сциентистского максимума разума религиозным максимумом веры и наоборот. В этом и проявляется имманентная диалектика сознания как метод выражения духовного максимализма в целом.

Проанализируем с представленных методологических позиций метафизические идеи автора. Показателен в этом отношении один

из фрагментов беседы Ивана и Алеши Карамазовых, и интересен он именно столкновением рациональной и религиозной составляющих мировосприятия Ивана. Начинается тирада, как известно, с предложения старшего брата отказаться от аксиом «русских мальчиков» относительно вопроса: «Человек ли создал бога или бог человека?» При этом следует очень меткое замечание о том, что все эти «аксиомы» выведены из европейских гипотез и дается реплика (наверное, отражающая мнение самого Ф.М. Достоевского), объясняющая такое заключение: «...что там гипотеза, то у русского мальчика аксиома, и не только у мальчиков, но, пожалуй, и у ихних профессоров...»<sup>11</sup>.

Далее Иван объясняется: «А потому и объявляю, что принимаю бога ясно и просто. Но вот надо отметить: если бог есть и если он действительно создал землю, то как нам совершенно известно, создал он ее по эвклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства. Между тем находились и находятся даже и теперь геометры и философы, которые сомневаются в том, чтобы вся вселенская или, еще обширнее – все бытие было создано лишь по эвклидовой геометрии. Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где мне про бога понять <...> Итак, принимаю бога <...> Принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само «бе к богу» и которое есть само бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность <...> Я не бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять»<sup>12</sup>.

Что же просматривается в данном рассуждении? Рациональное объяснение создания земли «по эвклидовой геометрии» доводится в максимуме утверждения до научного же сомнения в верности изначальной концепции. Сомнение, в свою очередь, доходит до максимума признания ограниченности познавательных возможностей ума вообще. Последнее переводится в максимум религиозно-православного, апофатического по характеру, положения о невозможности познания Бога средствами разума и дополняется характерным для русской религиозно-философской мысли суждением о невозможности научно-рационального достижения цельного знания. Об этом выскажется отец Паисий, поясняя Алеше, «...что мирская наука, соединившись в великую силу, разобрала, в последний век особенно, все, что завещано в книгах святых нам небесного, и после жестокого анализа у ученых мира сего не осталось изо всей прежней святости решительно ничего. Но разбирали они по частям, а целое рассмотрели, и даже удивления достойно до какой слепоты...»<sup>13</sup>.



Итак, образованным человеком Иваном Карамазовым воспроизведены онтолого-гносеологические составляющие христианско-религиозного мировоззрения:

– разделение бытия на нетварное бытие и тварное бытие;

– невозможность познания нетварного бытия посредством разума.

И в этом максимуме принятия религиозного мировоззрения возникает сомнение в возможности для Ивана принятия тварного бытия, т.е. «созданного богом мира». Это даже – не сомнение героя, это, наверное, – «идея» сомнения автора. У Ивана оно звучит как обоснованное им для себя утверждение. Обоснование оглашается для Алеши Карамазова на уровне разрешения ключевой для религиозного сознания проблемы связи человека и бога. Рациональное разрешение ее, естественно, начинается с антропологического измерения, с попытки ответить на вопрос: «Кто ты есть, человек?». И, конечно, предлагается вариант максималистского обнажения зверской сущности человека. Бунтующий разум Ивана «выхватывает» ее во множестве вопиющих случаев насилия над людьми и, более того, в максимуме насилия над детьми. Показав же на страшных примерах проявление этой зверской сущности, он логично отвечает на свои вопрошания о возможности обретения высшей божественной гармонии путем искупления. «Не стоит она (высшая гармония – В.Р.) слезинки хотя бы одного только замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезинками своими к «боженьке»! Не стоит потому, что слезки его остались неискупленными. Но чем ты искупишь их? Разве это возможно? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены»<sup>14</sup>, – таков вывод героя, а, следовательно, идея сомнения в божественной любви. В речи Ивана сомнение дорастает до максимума отрицания. Беспощадно обнажив зверскую сущность человека на максимуме страдания детей, разум Ивана подводит к отрицанию принятия божественной любви. Бог-любовь не предотвращает мучения детей. Разум не понимает и не принимает такой любви, а потому и «билет» за вход в пространство вечной «гармонии» любви герой возвращает. «Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. А потому, – поясяет он, – свой билет на вход спешу вернуть обратно... Не бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительно возвращаю»<sup>15</sup>.

В этом максимуме рационального отрицания отражается вопрос о сущности божественной любви. Разрешение этого вопроса вновь прово-

дится Иваном в рациональном ключе, хотя и в размышлениях Великого инквизитора о свободе духа, открытой человеку любовью Христа. Зверская сущность человека в речи инквизитора дополняется и конкретизируется. Слабое, подлое, порочное и ничтожное существо – человек, как считает он, пленяется не свободой, а чудом, тайной и авторитетом. Это существо жаждет насыщения хлебами земными, а не свободы. Дар свободы для него – непосильное бремя. «Свобода, свободный ум и наука, – предрекает инквизитор, – заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим... Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы»<sup>16</sup>.

Что это? Провидение и горькая усмешка разочарованного в человеке талантливом писателя? Во всяком случае, разочарование осмысленное, разочарование максимальное, до отрицания Христа. «Рассердись, я не хочу любви твоей, – обращается к Христу инквизитор, – потому что сам не люблю тебя. И я ли скрою от тебя тайну нашу? Может быть ты именно ее хочешь услышать из уст моих, слушай же: мы не с тобой, а с ним...»<sup>17</sup>. Таков выбор человека? Еще один аргумент в пользу неприятия тварного бытия и «почтительного возвращения» билета в пространство гармонии божественной любви? Аргументы, сильные для разума образованного человека, подтверждаются историей и реалиями повседневности.

Можно искать исторические и фактические альтернативы суждениям инквизитора, что и делает Алеша, восклицая: «Это Рим, да и Рим не весь, это неправда – это худшие из католичества, инквизиторы, иезуиты!»<sup>18</sup>. Но как быть с попусшением страдания детей за грехи наши? Вопрос о «высокой цене» постижения божественной истины любви через страдание детей остается для разума без ответа. Слова Алеши о существе, которое «может все простить, всех и вся и за все, потому что само отдало неповинную кровь свою за всех и за все», т.е. слова о Христе в этом случае не объясняют самого попусшения им страдания детей. Существо-то есть, но его «прощение» не оградило детей от страдания. Где же любовь как сущность связи человека с богом? Почему эта беспредельная, абсолютная любовь не защищает детей от страдания и не наказывает мучителей? Ни Алеша, ни старец Зосима не объясняют этого и, может быть, не должны объяснять. В них отражены «идеи» веры, а вера не объясняет, объяснения – прерогатива разума. Вера – максимум чувства любви. Разум – максимум логики. И разум может ответить на возникший вопрос, доведя логическое суждение до максимума и, следовательно, исходя из аб-



солюта. Потому и не может Христос защитить детей от зла и страданий, что он – Абсолютная Любовь, а это значит абсолютная неспособность наказания, «отмщения», разрушения. В том и причина «попущения» зла. Но не защищая от страдания *Абсолютная Любовь* означает *Абсолютное сострадание* или *страдание в Абсолюте*, что несоизмеримо со страданием человека. Распятие Христа продолжается в страданиях людей и их детей. Иван Карамзев не постигает этой логики Любви. И это естественно, так как на максимуме этой логики разум отрицается религиозным чувством. Разум доходит до грани понимания. Он может вывести понятие *Абсолютного сострадания*, но испытать, почувствовать муки его он не может. Это – измерение не его, а религиозного чувства. «Идея» подобного религиозного чувства выражена Достоевским в князе Мышкине. Жалостью и состраданием он любит Настасью Филипповну. «И разве одну только страстность внушает ее лицо? – вопрошает он. И отвечает: «Оно внушает страдание, оно захватывает душу, оно... и жгучее мучительное воспоминание прошло вдруг по сердцу князя»<sup>19</sup>. Он любит Рогожина и страдает от его «безумной ревности». «Нет, Рогожин на себя клеветает, – убеждает князь Мышкин, – у него огромное сердце, которое может страдать и сострадать <...> Сострадание осмыслит и научит страдать самого Рогожина. Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия человечества»<sup>20</sup>.

Сострадание Рогожину пронизывает все его существо. Князя охватывают «ужасные предчувствия», но в этом ужасе нет страха за свою жизнь. Он испытывает ужас страдания от ощущений страдания «названного брата». Ужас сострадания прозвучит в его крике: «Парфен, не верю!»<sup>21</sup>. Мышкин и не подумает останавливать занесенную Рогожиным над ним руку с ножом. Не физическая сила противостоит Парфену, а чувство в максимуме. Апогей сострадания достигается князем тогда, когда Рогожин совершит убийство Настасьи Филипповны. «Какое-то совсем новое ощущение, – описывает это состояние Достоевский, – томило его сердце бесконечною тоской. Между тем совсем рассветло; наконец он прилег на подушку, как бы совсем уже в бессилии и отчаянии, и прижался своим лицом к бледному и неподвижному лицу Рогожина; слезы текли из его глаз на щеки Рогожина, но, может быть, он уже и не слышал тогда своих собственных слез и уже не знал ничего о них...»<sup>22</sup>. Так, достигнув максимума сострадания, князь Мышкин уходит за грань разума и чувства. Это предел сострадания для человека. За этим пределом безумие и бесчувствие являют отрицание разума и чувства. Но Бог-любовь не имеет предела и сострадание его беспредельно. Таков ответ религиозного сознания вопрошанию человеческого разума относительно сущности

человека. Удовлетворится ли разум этим ответом? Дети продолжают страдать, а князь Мышкин в восприятии обыденного сознания – идиот. Антиномия не разрешена?

Динамика философско-исторической мысли также определяется максимализмом духовного настроения писателя. Почвеннические мотивы естественно доводятся до максимума. Русский народ, являющий церковь в восприятии религиозного сознания Ф.М. Достоевского, должен выполнить миссию вселенского единения. «Вся глубокая ошибка их (интеллигентных людей – В.Р.), – напишет он в «Дневнике писателя», – в том, что они не признают в русском народе Церкви. Я не про здания церковные говорю и не про причты, я про наш русский «социализм» теперь говорю (и это обратно-противоположение Церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным) – цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поскольку земля может вместить ее»<sup>23</sup>. Исторические ориентации, характер выполнения обозначенной цели определяется максималистскими установками и религиозного чувства, и рационального мышления Достоевского. Так, в соответствующем фрагменте знаменитой речи о Пушкине явно доминирует религиозное чувство. «О, народы Европы и не знают, – заявляет писатель, – как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловеческой и всеобъединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону»<sup>24</sup>.

Однако, в третьем разделе второй главы посмертного выпуска «Дневника писателя» обозначается уже приоритет азиатских ориентаций России, а в его обосновании просматривается рациональная составляющая. «...Россия, – утверждает Ф.М. Достоевский, – не в одной только Европе, но и в Азии; русский не только европеец, но и азиат. Мало того, в грядущих судьбах наших может быть Азия и есть наш главный исход <...> Надо прогнать лакейскую боязнь, что нас назовут в Европе азиатскими варварами <...> Они ни за что и никогда не поверят, что мы воистину можем участвовать вместе с ними и наравне с ними в дальнейших судьбах их цивилизации»<sup>25</sup>. Что проявляется в этом утверждении? Антиномия исторического сознания в отрицании максимализма религиозного чувства максимализмом историко-политического мышления? Несомненно одно – это процесс философской рефлексии.



## Примечания

- <sup>1</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991. Т. I, ч. 2. С. 225.
- <sup>2</sup> Степун Ф.А. Мирозерцание Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 341.
- <sup>3</sup> Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Там же. С. 37.
- <sup>4</sup> Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского // Там же. С. 389–390.
- <sup>5</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 36.
- <sup>6</sup> Булгаков С.Н. Русская трагедия // О Достоевском. Творчество Достоевского... С. 214.
- <sup>7</sup> См.: Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 228.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Ч. I. С. 95.
- <sup>10</sup> Там же. С. 101.

- <sup>11</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1991. Т. 9. С. 264.
- <sup>12</sup> Там же. С. 264 – 265.
- <sup>13</sup> Там же. С. 191.
- <sup>14</sup> Там же. С. 275.
- <sup>15</sup> Там же. С. 276.
- <sup>16</sup> Там же. С. 291.
- <sup>17</sup> Там же. С. 289 – 290.
- <sup>18</sup> Там же. С. 293.
- <sup>19</sup> Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Л., 1989. Т. 6. С. 231.
- <sup>20</sup> Там же. С. 232.
- <sup>21</sup> Там же. С. 236.
- <sup>22</sup> Там же. С. 612.
- <sup>23</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб., 1881. Январь. Гл. I, разд. IV. С. 13–14.
- <sup>24</sup> Достоевский Ф.М. Пушкин // Достоевский Ф.М. Избранные сочинения. М., 1990. С. 546.
- <sup>25</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя. СПб., 1881. Январь. Гл. II, разд. III. С. 26 – 27.

УДК 271.2:1

## ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

В.А. Фриауф

Саратовский государственный университет,  
кафедра религиоведения и философской антропологии  
E-mail: kosyhinvg@rambler.ru

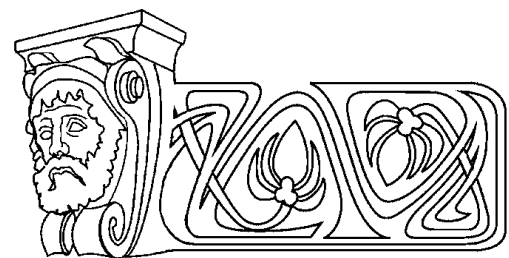
Что такое имя? Лингвистический феномен или онтологическая трансценденталия? Анализ автора приводит к нетривиальному ответу: семантические и культурные аспекты Имени основаны на паламитском богословии энергий, закреплённом догматически в Православии со времен знаменитых споров вокруг исихазма в Византии XIV века. Предложена оригинальная трактовка идей русской философии Имени, развитой в трудах П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева.

### The East-orthodox Tradition and Russian Philosophy of Name

V.A. Friauf

What is name? Linguistic phenomenon or ontological transcendental? Author's analysis leads to nontrivial answer: semantic and cultural aspects of Name are based on Palama's theology of energies, fixed dogmatically in Orthodoxy since times of famous argues around hesychasm in Byzantium in the XIV century. Original interpretation of Russian philosophy of Name ideas developed in Florensky's, S.N. Bulgakov's and A.F. Losev's works is offered.

Современная западная философия, которую исследователи номинируют как постструктуралистско-деконструивистско-постмодернистский комплекс, в своей рефлексии над собственными основаниями и истоками все более отдаёт себе отчет в том, что она, столь богатая своим про-



шлым и своими славными именами, окончательно исчерпала свои темы и вынуждена бесконечно блуждать в лабиринтах «ризомы». Некоторое время тому назад, начиная с Шопенгауэра, европейская философская мысль пыталась к собственным, христианским истокам, добавить мотивы восточной традиции – в буддизме, веданте, даосизме западные исследователи надеялись получить темы и мотивы для новых и впечатляющих синтезов. Однако получился вовсе не органический синтез, но феномен, удачно названный Германом Гессе игрой в бисер. На исходе XX столетия от Р.Х. в Германии и во Франции интеллектуальная элита внезапно (ибо вопреки сложившемуся в Европе мнению о «невозможности русской философии») заинтересовалась феноменом русской мысли Серебряного века, особенно теми течениями, которые принято номинировать как «русскую идею» и которые прямо заявляют о своих православных истоках и конфессиональной ориентации. Особое внимание при этом уделяется имяславскому движению и возникшему на его основе феномену русской философии Имени; направлению, которым мы обязаны таким выдающимся представителям русской мысли как священник Павел Флоренский, священник Сергей Булгаков и монах Андроник, в миру известный как Алексей Федорович Лосев.



Так, в Германии, в Марбурге, в конце 1980-х годов проходит ряд философских семинаров, посвященных «Философии Имени» А.Ф. Лосева, а во Франции в середине 1990-х в Парижском Католическом Институте читается спецкурс «Имяславие». Тем самым косвенно признается то обстоятельство, что католичество и протестантство уже не могут вдохновлять интеллектуальную элиту Запада и потому столь долго игнорируемое ею восточное христианство имплицитно содержит в себе искомые стимулы философского вдохновения... Только вот вопрос: что именно надеялись отыскать наши западные коллеги в этой так и непонятой ими «русской идее»? Сомнительно, что хотя бы несколько исследователей феномена русской философии Имени хоть что-то поняли так, как было задумано русскими мыслителями, а еще лучше – так, как не могли подумать даже и создатели русской Идеи... Ведь стереотипы западного мышления предзаданы все теми же католическими-протестантскими истоками, а потому оценочные суждения – даже в случае их благожелательности – не потянут выше чем на снисходительное: «все это, конечно, интересно, в смысле познания русской ментальности, но какое это отношение имеет к философии как она есть, как она сложилась за долгие века христианской цивилизации?»

Действительно, какое? Один коллега по цеху любит повторять найденную им формулировку: «не столько православие нуждается в философии, сколько философия нуждается в православии». Формулировка сия насквозь идеологична, до неприличия идеологична, и уже поэтому ни к философии, ни к православию не имеет решительно никакого прямого отношения. Ибо становится как-то непонятно – почему лучшие представители русской Идеи упорно пытаются создать именно православную философию, и лучше всего и всего продуктивнее это удалось именно философам-имяславцам... Не потому ли, что они одновременно были и мыслителями, и православными священниками?

Итак, русская философия Имени выросла из имяславского движения внутри Православия, движения, возникшего на Афоне и довольно холодно и неприветливо воспринятого официальной Церковью... по подозрению в ереси. Но ведь само имяславие, в свою очередь, выросло из паламитского богословия Энергий, точнее – из мистико-аскетического опыта афонского монашества, опыта, получившего именование «Исихия», а также «Умного деланья». Сегодня историки – и духовные, и светские – вновь обратили свое внимание на знаменитый спор вокруг этого опыта и возникшего на его основе богословия Энергий. Ведь принятый на Византийском соборе в 1351 г. догмат о разделении в существе Божиим недоступной и непознаваемой сущности Бога и его вполне доступной – как благодати свыше – энергии, далек от полной ясности. Разъясняя этот парадокс,

П.А. Флоренский отмечает: у всякого бытия есть две стороны – внутренняя и внешняя. Внутренняя сторона есть отношение бытия к самому себе – и оно-то есть сущность, или, как уточняет другой имяславец, А. Лосев, Самое Само любого бытия, притом апофатически непостижимое, абсолютно индивидуальное существо. То, что со времен паламитских споров именуется энергией сущности, Флоренский и определяет как внешнюю сторону всякого бытия, как его проявление вообще, как его манифестацию. Такое толкование близко к толкованию самого Григория Паламы и его византийских последователей, хотя и не совпадает с ним ни словесно, ни по существу – о чем далее подробнее. Так вот, сей догмат, характерный именно для вероучительных основ Восточной церкви, не был признан Западной церковью и до сих пор считается там еретической инновацией. Но ведь и в самой Византии спор отнюдь не был исчерпан и завершен собственно богословскими усилиями! Варлаам Калабриец вовсе не был самым опасным оппонентом епископа Фессалонийского: при первой же неудаче он сбежал под покровительство римско-католической церкви. Зато внутренние – византийские оппоненты Григория Паламы – оказали принятию нового догмата самое ожесточенное сопротивление. Такие имена, как Григорий Акиндин (кстати, бывший ученик самого Паламы), Никифор Григора и Прохор Кидонис – случайными для византийского богословия не назовешь – а они-то и оказались самыми серьезными оппонентами Паламы. Так что спор вокруг вопроса о природе Фаворского Света, или о соотношении в Существо Божием Его Сущности и Его Энергий был остановлен скорее политическими, нежели собственно богословскими методами. Прежде чем ссылаться на столь популярный ныне тезис об энергийном соединении Творца и твари, не мешало бы помнить, что перед нами, скорее, высокое задание мысли, нежели готовое решение. После падения Византийской империи в середине XV столетия Россия, по известным историческим причинам, просто не в состоянии была воспринять исихастские споры во всей их глубине и напряжении мысли. Можно, с уточнениями, согласиться с Л.А. Гоготишвили, что лишь в XIX столетии в России стали возрождаться темы и мотивы исихазма, притом возрождение это чаще всего носило терминологически неадекватный самим исихастским спорам характер. Софиология, символюлогия и, наконец, имяславие, элементы апофатизма присутствуют в творчестве русских мыслителей Серебряного века – достаточно напомнить «Непостижимое» С.Л. Франка.

Случайно ли такое терминологическое переодевание? Вовсе нет – оно вытекает из самого существа давнего византийского спора. А существо сие было затемнено изначально уже тем, что для выражения христианского опыта богообщения, практикуемого на Афоне, Палама привлек категории античной философии, точнее – категории



Аристотеля. Не случайно сам Палама избегал перевода дискуссии на язык философии, понимая неадекватность языка античной философии для уяснения существа мистической практики афонских монахов. Понимать-то он понимал, но не смог предложить ничего более убедительного для выражения опыта Исихии на современном ему богословском языке...

А в самом деле, о чем, собственно, идет речь? Суть исихастских споров вовсе не сводится только к богословским словопрениям и уточнению терминов. Ведь опыт афонского «Умного Делания» есть не что иное, как *опыт богообщения*, притом *личностного богообщения*. Сам факт такого опыта показывает, что зафиксированное в христианских догматах Откровение никак нельзя считать ни законченным, ни полным. Мы знаем из сюжетов Нового Завета о том, что даже после Вознесения Спасителя продолжалось Его общение с оставленными учениками – как с апостолами, так и с первыми христианами. Первые христиане ничего удивительного – в смысле невозможности – не находили в том, что Учитель продолжает говорить с ними – или непосредственно являясь им, или посылая ангелов (во сне и наяву), или посредничеством Духа Святого. Как, когда и почему такое богообщение стало скорее исключением, чем нормой – это специальный вопрос, который требует осмысления и ждет своих исследователей. Нам же достаточно указать на то обстоятельство, что мистико-аскетический опыт афонского монашества является прямым следствием такой традиции непосредственного богообщения – и в этом именно и заключается подлинное задание для богословско-философской мысли – в смысле адекватности выражения такого опыта.

Григорий Палама, на самом деле, вел свою полемику не с целью обогащения христианской догматики (во всяком случае, суть Исихии для него заключалась не в этой цели); для Паламы, в отличие от его оппонентов, главное было в другом: показать возможность реального, опытного богообщения. Опыта, в котором сама история после Воплощения Бога-Слова понимается как пролонгированное событие встречи Бога и человека, как продолжающийся во времени диалог сотериологического содержания. Содержание сие можно свернуть в одну формулу, наиболее отчетливо выраженную Василием Великим: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать Богом». К сожалению, во времена паламитских споров христианская мысль недостаточно ясно уяснила себе принципиальное отличие опыта богообщения во Христе от мистической традиции языческого периода. Имеется в виду характерный для христианства персонализм, то есть понимание человека не как природного существа, и даже не как творения Божьего, но понимание подобия человека Богу в личностном отношении. Сам Бог-Слово есть Личность, явленное Лицо, теофания Лица, обращенного к человеку как потенциаль-

ной личности, как существу надприродному и надкосмическому. Стать Богом – это и означает не что иное, как стать Личностью, но не путем мистического экстаза и/или слияния с безличным Абсолютом, но путем темпорально растянутой коммуникации с Личностью Бога-Слова. Недаром же сама Пресвятая Троица также понимается как три Лица единой Сущности Божией.

Следовательно, к греческому термину «усия», или сущность Паламе и его сторонникам следовало бы диалектически добавить не «энергию» (категорию античной метафизики, в то время как христианство – это не метафизика, но, скорее, метаантропология!), но «ипостась», то есть личностное уразумение опыта Богообщения, в том числе и у афонских подвижников! Ипостасийность уже была закреплена догматически – в догмате о Лицах Пресвятой Троицы, но – и это существенно – все еще отсутствовало ясное понимание категории «Личность» как специфичной именно для христианской Благой Вести. Безликая Энергия олицетворяется (ипостасируется) – но как сие понимать? И вот в этом решающем пункте русская философия Имени и находит гениальный ответ: Имя и есть носитель олицетворенной, то есть личностно манифестируемой Божественной энергии!

Категория личности не устраняет категорию энергии, но придает ей личностную форму – и в этом нужно искать ключ к многовековому разрешению исихастских споров. Так что давний спор имяславцев и имяборцев, который справедливо рассматривается как продолжение еще более давнего спора между иконоборцами и иконопочитателями в истории Православной церкви, не может быть адекватно разрешен без понимания того решающего вклада в его смысловую основу, который был осуществлен русскими философами Имени.

В самом деле, первейшим открытием этой имяславски ориентированной философии является обоснование тезиса, согласно которому не имя есть функция личности, но, напротив, сама личность, ипостасийность есть функция Имени – Имени Божия и производных от Него имен собственных! В этом отношении характерна идея П. Флоренского: как у тела человека позвоночник есть хребет крепления всего телесного, так хрия Имени есть такой же становой хребет личности! Что есть хрия имени? Вертикаль несотворенной божественной энергии, вокруг которой концентрируется личностно оформляемое бытие! Только хрия Имени Божия бес-конечна и без-начальна. Производные от Него подлинные, собственные, или – первоисточные имена оначальены и оконечены, поэтому тот же Флоренский указывает, что у всякой такой хрии существует три предела: верхний предел есть высшая точка, до которой дорастает энергия данного Имени и к которой может подняться носитель данного Имени (и только в этом верхнем пределе и становится возможным





личностное богообщение!); нижний предел хрии есть точка, зависшая над меонической бездной – и в этой точке сама личность человеческая предельно меонизирована и демонизирована. Третий предел есть точка срединности хрии – и вокруг нее-то и ютятся большинство наших современников. Вот почему имена собственные и первоисточные есть типы личностного бытия, есть ядро личности, – развивает свою мысль Флоренский. И таких подлинных, первоисточных имен, то есть имен с личностной хрией, вовсе не бесконечное число. Все существующие имена собственные, по мысли Флоренского, производны от имен-архетипов, коих не более двух сотен на всех людей и на всю человеческую историю.

Отсюда неизбежно следует та коррекция исихастских споров, которой мы обязаны имяславия и философии Имени. А именно: стяжание благодати, осияние Светом Фаворским, или – сама возможность синергии в «Умном делании» афонских подвижников – обусловлена только личностно оформляемой энергией. А сие оформление невозможно иначе как *именное* Богообщение, как коммуникация по хрие – как соединение хрии Имени Божьего и хрии данного первоисточного имени. Ведь сама Иисусова молитва – основа «Умного делания» – есть не что иное, как многократное призывание Имени Божьего (Имя божие есть Бог, есть Слава Божия, есть личностно оформленная энергия Существа Божия), но синергия осуществляется только при условии, что Личность Божия не только слышит этот призыв носителя имени, но и *отвечает на это призывом*, то есть именованьем или ответным обращением по хрие имени данного лица. Вот почему мы находим выражение этой тайны в словах Спасителя: «Однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк, 10:20). Загадка избранничества – это таинство именного, личного богообщения, коммуникация по хрие, вернее – по воссоединению хрии Имени Божьего и имени данного лица. Вот почему православные опытно знают, что их личное обращение к Спасителю, к Матери Божией лучше всего может быть услышано тогда, когда они обращаются к Небесам через Имя святого: ведь сама святость и есть нахождение на высшей точке хрии первоисточного имени! Важно только помнить при этом, что не всякое земное имя имеет хрию, ибо не всякое измышляемое имя производно от подлинных, первоисточных имен. Не потому ли, в частности, при пострижении в монашество подвижник именуется новым именем – уже проверенным по возможности личностного Богообщения через опыт святых – носителей данного имени?

Следующим принципиальным открытием русской философии Имени является то обстоятельство, что имена понимаются не как комбинация конвенциональных знаков устной или письменной речи, но – как *символы*. Вопреки сложившемуся в западной философии и науке, да

и в западном рациональном богословии мнению, согласно которому символы есть только знаки, разновидность знаков как орудий культуuroобразующей деятельности, имяславие и русская философия Имени понимает символы как онтологические реалии. Символ есть бытие, которое больше самого себя – дает П.А. Флоренский знаменитое парадоксальное определение символа – и настаивает при этом, что символ есть онтологическая нормативность в строении всякого бытия. Следовательно, и знаки понимаются при этом также онтологически – но только как ущербное бытие, как бытие, которое меньше самого себя. Но откуда же в символе, в символически устроенном бытии появляется сие «больше самого себя»? Это эффект синергии. Если физический эффект резонанса дает простую сумму взаимодействующих сил, то метафизический эффект синергии обусловлен тем обстоятельством, что здесь взаимодействие идет между меонической (земной, человеческой) и эонической, или небесной, божественной энергиями. К тому же, как мы уже отмечали, сие взаимодействие есть не что иное как коммуникация между Личностью Бога-Слова и личностью человеческого существа.

Если Флоренский обращает внимание на структуру символа и его онтологическую природу, то другой философ Имени – Алексей Федорович Лосев – смещает акценты в толковании символа на его коммуникативную функцию. Можно согласиться с Л.А. Гоготишвили в том, что Лосеву принадлежит особая роль в истолковании исихазма на основе имяславия. А именно: он создает коммуникативную версию исихазма, имея в виду как раз характерный для христианской мысли персонализм. При этом Лосев развивает учение о символе, дополняя его не только тезисом, согласно которому назначение символа не просто «быть», но – быть – понятным. Лосев настаивает при этом, что символ не является, как принято полагать, сочетанием духовного и материального компонентов – наподобие сочетания платоновских эйдосов и меонической гилетики. *Бестелесных символов не существует. Но существуют нетварные по своей природе символы, телесность которых является не материальной, не меонической, но – умно-софийной.* Наш, земной, человеческий язык основан на знаках и символах четвертого порядка, и уже поэтому не может быть языком богообщения. Абсолютная мифология Лосева основана на символах первого порядка – нетварных символах апофатического Самого Самого, затем идут символы первоизданной сущности – они уже тварны (как природа ангелов), но лишены меона (не хуляются материей звука или письма), и это символы второго и третьего порядков.

И эта вертикально выстроенная «лестница Имен» и есть Исихия, есть опыт коммуникации с Лицами Пресвятой Троицы и Личностью трансцендентного всякому чувственному и рациональному опыту Божества. Впрочем, это обстоя-



тельство не может не сказаться даже на тварных символах четвертого порядка – то есть на человеческом языке. Так, П. Флоренский делает еще одно открытие, мимо которого проходит в своей слепоте вся лингвистика и семиотика. Понимая слово как духовный организм, как весьма тонко организованную энергию Флоренский выделяет минимум три слоя в спектре словесной коммуникации. Нижний спектр обусловлен ультрафизическим воздействием фонемы и это дорефлективный, докогитальный спектр восприятия энергии слова, ее *формы*. Средний спектр – это спектр нашего сознания и осознаваемой рефлексии когнитивных процессов.

С.Н. Булгаков в своей «Философии имени» в дополнение к идеям Флоренского и Лосева высказывает и обосновывает два фундаментальных тезиса. Первый тезис сводится к утверждению о невозможности понять сущность языка как

исторического и социального явления, как изобретенного самими людьми средства общения и трансляции своего опыта. Слово от Бога – и уже потому оно в начале всех начал. Весьма смелым является другой тезис Булгакова, согласно которому перед Парусией, то есть Вторым Пришествием Спаса-в-Силах, Имя Божие откроется иным звучанием и иной транскрипцией: так, богочеловеческое имя Иисус дополнится откровением нового Имени Божьего – ведь апофатическое Первоимя не может ограничиваться земной фонетикой и грамматикой. И вот здесь-то уместно добавить третий спектр воздействия слова у Флоренского: инфрапсихическое воздействие семемы происходит в спектре *поверх* сознания – как дух воздействует на дух.

Прав был молодой Алексей Лосев: философия Имени есть просто философия – в ее совершенной форме.



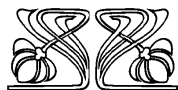
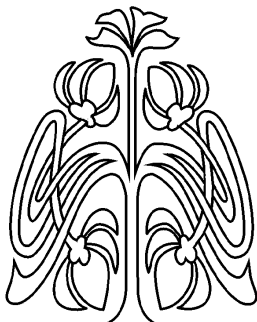
## ПСИХОЛОГИЯ

УДК 159.923:316.6

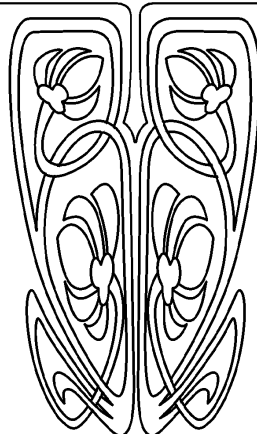
### ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АДАПТАЦИЯ\*

**В.В. Гриценко**

Саратовский государственный университет,  
Балашовский филиал,  
кафедра общей и социальной психологии  
E-mail: gritsenko@bf.sgu.ru



НАУЧНЫЙ  
ОТДЕЛ



Представлены основные результаты исследования этнической идентичности как важнейшего показателя социально-психологической адаптации на примере выходцев из кавказского региона: азербайджанцев, армян, чеченцев, проживающих и имеющих крупные диаспоры на территории Саратовской области, а также коренного русского населения Саратовской области. Дан сравнительный анализ таких индикаторов этнической идентичности, как позитивность/негативность авто- и гетеростереотипов, чувств, испытываемых по отношению к собственной этнической группе, а также установки на межэтническое взаимодействие.

**Ключевые слова:** этническая идентичность, этнические авто- и гетеростереотипы, установки на межэтническое взаимодействие: этнонигилизм, этническая индифферентность, позитивная этническая идентичность, этнозоизм, этноизоляция, национальный фанатизм.

#### Ethnic Identity and Social-psychological Adaptation

**V.V.Gritsenko**

Basic results of our research of ethnic identity as a major indicator of social-psychological adaptation with some Caucasians by birth (Azerbaijanians, Armenians, Chechens) having large diaspores in the Saratov region and the indigenous Russian population of the Saratov region as an example are presented. A comparative analysis of such indicators of ethnic identity as the positivity/negativity of auto- and heterostereotypes, feelings experienced to their own ethnic group, and aims at interethnic interactions is given.

**Key words:** ethnic identity, ethnic auto- and heterostereotypes, aims at interethnic interactions: ethnonihilism, positive ethnic identity, ethnoegoism, national fanaticism.

В современных условиях понятие «этническая идентичность» становится одним из центральных в социальной психологии. Этническая идентичность рассматривается нами как составная часть социальной идентичности, фиксирующая осознание личностью своей принадлежности к определенной этнической общности, как «переживание индивидом отношения Я и этнической среды – своего тождества с одной этнической общностью и отделения от других»<sup>1</sup>.

В структуре этнической идентичности принято выделять два основных компонента: *когнитивный*, включающий в себя знания, представления об особенностях собственной группы и осознание себя ее членом на основе этнодифференцирующих признаков и *аффективный*, предполагающий оценку качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость этого членства.

Этническая идентичность может иметь различную степень выраженности (или интенсивности) в зависимости от влияния таких факторов, как моноэтничность или полиэтничность среды проживания, социокультурная дистанция между контактирующими этносами, принадлежность к этническому большинству или меньшинству, степень дискриминации этнического меньшинства и др.

\* Работа ведется при финансовой поддержке РГНФ (проект № 05-06-06141а).



Индивид, рассматривая себя как члена какой-нибудь социальной группы, включая этническую, стремится оценить ее положительно, поднимая таким образом статус группы и собственную самооценку<sup>2</sup>. Позитивная этническая идентичность обязательно предполагает наличие не только позитивного образа собственной этнической группы, но и достаточно благоприятные образы других этнических групп. Следовательно, важнейшими индикаторами этнической идентичности будут выступать позитивность/негативность авто- и гетеростереотипов, чувства, испытываемые по отношению к собственной этнической группе, установки на межэтническое взаимодействие.

Позитивное представление о своей этнической группе, о своей культуре, удовлетворенность членством в этнической общности, желание принадлежать ей, гордость за достижения своего народа дают человеку ощущение психологической безопасности и стабильности.

Особую значимость позитивная этническая идентичность приобретает в условиях миграции. В окружении непривычной социальной среды, среди людей с несколько иным менталитетом, с другими мерками, обычаями, правилами, убеждениями, другим жизненным опытом принятие мигрантами своей этнической группы может выступать в качестве важнейшего показателя успешности их социально-психологической адаптации в новом обществе. И наоборот, наличие негативных чувств, связанных с этнической принадлежностью (вина, обида, стыд, униженность, ущербность и т.п.), говорит о кризисе этнической идентичности, который сопровождается, как правило, активизацией механизмов социально-психологической защиты и свидетельствует о дезадаптации мигрантов в новых условиях.

В настоящей статье мы ограничимся анализом результатов исследования этнической идентичности как важнейшего индикатора социально-психологической адаптации на примере этнических мигрантов из кавказского региона: азербайджанцев, армян, чеченцев, проживающих и имеющих крупные диаспоры на территории Саратовской области, а также коренного русского населения Саратовской области.

Актуальность исследования для такого поликультурного региона, как Саратовская область, обусловлена прежде всего тем, что область выделяется среди регионов РФ высокими показателями миграционного притока. Так, за 6 лет (1996–2001 гг.), по официальным сведениям, в Саратовскую область прибыло 131,4 тыс. чел. В общей массе прибывших в 2001 г. 57,4 % составили граждане республик Средней Азии и Казахстана, 31,6% – республик Кавказа<sup>3</sup>.

Исследование проводилось в населенных пунктах, отличающихся компактным и дисперсным поселением выходцев из Кавказа: в г. Аркадак и селах Софьино, Натальино Аркадакского района, г. Балашов и селах Пинеровка, Тростянка Балашов-

ского района, селах Святославка, Краснознаменское Самойловского района Саратовской области.

Выборка представителей четырех исследуемых групп уравновешена по основным социально-демографическим показателям: полу, возрасту, типу поселения. Общее число опрошенных составило 263 человека. Среди них 67 чел. – азербайджанцы, 71 – армяне, 58 – чеченцы и 67 – русские.

Перейдем к анализу основных эмпирических данных, полученных в ходе исследования.

**Этнические автостереотипы и гетеростереотипы.** В качестве одного из наиболее значимых показателей степени выраженности этнической идентичности или степени сформированности эмоционально-оценочного осознания принадлежности к этнической общности выступает *валентность* (соотношение позитивных и негативных оценочных компонентов) *этнических авто- и гетеростереотипов*<sup>4</sup>. Под автостереотипом понимается совокупность атрибутивных признаков о действительных или воображаемых специфических чертах собственной этнической группы, под *гетеростереотипом* – совокупность атрибутивных признаков о свойствах других этнических групп.

Степень проявления позитивности автостереотипов и гетеростереотипов измерялась нами с помощью модифицированного метода стереотипов<sup>5</sup>. Респондентам – армянам, азербайджанцам, чеченцам – предлагалось назвать 6 определений, характерных для представителей своего народа (соответственно армянского, азербайджанского или чеченского) и другого – русского. Русским респондентам также предлагалось назвать 6 определений, характерных для представителей «своей» этнической общности (ингруппы) и «чужой» (аутгруппы). Для оценки аутгруппы была предложена более широкая общность «выходцы с Кавказа», так как данные пилотажного исследования показали, что русские Саратовской области в большинстве своем не видят различий между азербайджанцами, армянами или другими представителями кавказских этносов, не дифференцируют их в своем сознании и, как правило, объединяют в одну группу «кавказцы».

Названные респондентами в ходе интервьюирования характеристики «своей» и «чужой» группы затем распределялись в соответствии со степенью позитивности оценочных компонентов данных характеристик в следующие группы: все позитивные; больше позитивных, нежели негативных; позитивных и негативных характеристик поровну; больше негативных, нежели позитивных; все негативные. Первая и последняя группы представляют собой своеобразные полюса отношения к ингруппе и аутгруппе. Положительный полюс определяет высокую степень принятия респондентами той или иной характеризуемой этнической группы, отрицательный полюс – ее неприятия.

Проанализируем полученные в ходе нашего исследования автостереотипы (табл. 1).



Таблица 1

Соотношение позитивных и негативных оценочных компонентов автостереотипов\*

| Характеристики этнической группы  | Армяне |      | Азербайджанцы |      | Чеченцы |       | Русские |       |
|-----------------------------------|--------|------|---------------|------|---------|-------|---------|-------|
|                                   | Чел.   | В %  | Чел.          | В %  | Чел.    | В %   | Чел.    | В %   |
| Все позитивные                    | 50     | 70,4 | 56            | 83,5 | 39      | 67,3  | 21      | 31,3  |
| Позитивных больше, чем негативных | 9      | 12,7 | 4             | 6,0  | 9       | 15,5  | 10      | 14,9  |
| Позитивных и негативных поровну   | 11     | 15,5 | 6             | 9,0  | 10      | 17,2  | 22      | 32,8  |
| Негативных больше, чем позитивных | 0      | 0    | 0             | 0    | 0       | 0     | 8       | 12,0  |
| Все негативные                    | 1      | 1,4  | 1             | 1,5  | 0       | 0     | 6       | 9,0   |
| Итого                             | 71     | 100  | 67            | 100  | 58      | 100,0 | 67      | 100,0 |
| Среднее значение                  | 1,5**  |      | 1,3**         |      | 1,5**   |       | 2,5**   |       |

\* Различия значимы при  $\chi^2=64,08, p<0,001$ .\*\* Различия между средними значениями значимы при  $p<0,01$ .

По данным, приведенным в табл. 1, видно, что в *автостереотипах* выходцев из Кавказа отмечается явное доминирование позитивных черт и характеристик над негативными, чего не скажешь об автостереотипах русских. Процент армян, азербайджанцев и чеченцев, охарактеризовавших свою этническую группу с исключительно положительной стороны (соответственно 70,4; 83,5 и 67,3 %), значительно выше, чем аналогичный процент у русских (31,3 %).

Среди выходцев из кавказского региона практически нет таких лиц, ответы которых содержали бы все негативные или в основном негативные характеристики своей этнической группы. Среди русских же такие ответы оказались у каждого пятого респондента (21%). По-видимому, для пятой части опрошенного русского населения характерно определенное неприятие своего этноса или негативная этническая идентичность. Чаще всего этими респондентами отмечались такие негативные характеристики, присущие, с их точки зрения, русскому народу, как склонность к злоупотреблению алкоголем, лень, завистливость, жадность, безалаберность/безответственность, беспринципность/флюгерность. Возможно, отчасти, такое сверхкритичное отношение к своему народу объясняется тем, что этническая принадлежность для русских, проживающих в Саратовской области, где они составляют большинство, не столь значима по сравнению с азербайджанцами, армянами или чеченцами, выступающими в роли этнического меньшинства.

В связи с преобладанием позитивных оценочных компонентов над негативными в структуре автостереотипа представителей кавказских этносов, среднее значение по показателю валентности автостереотипов у них оказалось ниже, чем значение показателя у русских, т.е. стремится к положительному полюсу в большей степени, чем у русских.

Иными словами, представители исследуемых кавказских этносов, по сравнению с русскими, проявили более позитивное и благожелательное отношение к своему этносу. Среди выходцев из кавказского региона, в свою очередь, наивысшую степень принятия своего этноса продемонстрировали азербайджанцы.

Преобладание положительной ингрупповой самооценки у армян, азербайджанцев и чеченцев – это яркое подтверждение того, что у исследуемых нами представителей этносов развито чувство этнической общности; в процессе их взаимодействия в иноэтническом окружении актуализированы психологические механизмы внутригрупповой суггестии, направленные на укрепление этнического самосознания группы и сохранение ее целостности как этнокультурного организма.

Что же касается валентности гетеростереотипов, то здесь картина несколько иная (табл. 2).

Как видно из данных, приведенных в табл. 2, в *гетеростереотипах* всех этнических групп появились негативные оценочные компоненты. У почти четвертой части армян (22,6%) и почти третьей части азербайджанцев (29,9%) и чеченцев (29,3%) негативные оценки в гетеростереотипах русских преобладают над позитивными, т.е. образы аутгруппы оказались менее позитивными по сравнению с образами ингруппы.

Русские, так же как по отношению к своей этнической группе, оказались достаточно критичными и по отношению к представителям кавказских этносов. Мы видим, что среди них ниже процент лиц, в ответах которых характеристики выходцев с Кавказа были оценены как все позитивные или в большинстве своем позитивные (в сумме 31,1%), по сравнению с аналогичным процентом среди армян и азербайджанцев. Армяне дали все позитивные или в большинстве своем позитивные характеристики аутгруппе



Таблица 2

Соотношение позитивных и негативных оценочных компонентов гетеростереотипов\*

| Характеристики этнической группы  | Армяне |      | Азербайджанцы |      | Чеченцы |      | Русские |      |
|-----------------------------------|--------|------|---------------|------|---------|------|---------|------|
|                                   | Чел.   | В %  | Чел.          | В %  | Чел.    | В %  | Чел.    | В %  |
| Все позитивные                    | 23     | 32,4 | 21            | 31,3 | 13      | 22,4 | 12      | 17,9 |
| Позитивных больше, чем негативных | 16     | 22,5 | 9             | 13,4 | 4       | 6,9  | 9       | 13,4 |
| Позитивных и негативных поровну   | 16     | 22,5 | 17            | 25,4 | 24      | 41,4 | 22      | 32,8 |
| Негативных больше, чем позитивных | 4      | 5,7  | 5             | 7,5  | 5       | 8,6  | 18      | 26,9 |
| Все негативные                    | 12     | 16,9 | 15            | 22,4 | 12      | 20,7 | 6       | 9,0  |
| Итого                             | 71     | 100  | 67            | 100  | 58      | 100  | 67      | 100  |
| Среднее значение                  | 2,56*  |      | 2,76**        |      | 2,98**  |      | 2,96**  |      |

\* Различия значимы:  $\chi^2=34,19$  при  $p<0,001$ .\*\* Различия средних значений значимы при  $p<0,05$ .

(русским) в 54,9% случаев, азербайджанцы – в 44,4%. Следовательно, уровень позитивности в оценочных компонентах азербайджанских и особенно армянских гетеростереотипов русских в определенной степени превышает уровень позитивности соответствующих компонентов у русских в гетеростереотипах выходцев из Кавказа. В этом, на наш взгляд, проявляется стремление определенной части азербайджанцев и армян к сближению с русскими в большей мере, чем самих русских, а также чеченцев.

У чеченцев же процент преобладающего положительного отношения к представителям русского этноса ниже по сравнению с армянами и азербайджанцами, но практически такой же, как у русских по отношению к представителям кавказских этносов, и равен 29,3%.

Мы видим также, что среднее значение гетеростереотипа в группе русских достаточно высокое, т.е. стремящееся к негативному полюсу, особенно по сравнению со средним значением в группе армян ( $p<0,05$ ). Тем не менее доля лиц, оценивших представителей кавказских этносов с исключительно негативной стороны, среди русских равна 9%, тогда как доля лиц, оценивших русских с исключительно негативной стороны, среди армян, азербайджанцев и чеченцев составляет соответственно 16,9, 22,4, 20,7%. Таким образом, среди представителей кавказских этносов чаще встречаются лица, у которых имеются резко полярные стереотипы «русского человека»: либо позитивные, либо негативные.

В восприятии русскими выходцев из кавказского региона присутствуют негативные характеристики, которые, чаще всего, являются навязанными СМИ и принятыми «извне», нежели сформированными на основе личного опыта. Причем, как показывают данные интервьюирования, русские испытывают при этом специфический

комплекс неполноценности, неспособности конкурировать с этническими группами в жесткой борьбе за материальные блага. Недаром, в оценке русскими представителей кавказских этносов подчеркивались характеристики как с негативной (грубость, наглость, агрессивность и пр.), так и с позитивной окраской (сплоченность, ответственность и взаимовыручка, традиционность и др.), которые, с точки зрения русских, свидетельствовали о большей приспособленности выходцев из кавказского региона к современным условиям развития так называемой «рыночной экономики».

На наш взгляд, приписывание русским негативных характеристик представителями кавказских народов является, в свою очередь, ответной реакцией на достаточно «прохладное» отношение к выходцам из кавказского региона, существующее у русских респондентов. В неблагоприятных условиях межэтнического взаимодействия, межэтнической интолерантности, как известно, происходит естественная активизация защитных механизмов социальной перцепции, направленных на внутрigrупповое сплочение с целью сохранения своей индивидуальности и повышения ее позитивности любыми способами: от завышения оценки своей группы до занижения оценки аутгруппы<sup>6</sup>.

**Чувства, испытываемые респондентами от осознания своей этнической принадлежности.** В кросскультурной психологии известно, что на межгрупповые установки влияют не только и не столько стереотипы, сколько чувства, связанные с ингрупповой принадлежностью. Характер чувств, испытываемых по отношению к собственной этнической группе, и их изменения отражают динамику образа группы с точки зрения привлекательности – непривлекательности и не могут не влиять на взаимоотношения с другими этническими группами.



Какие же эмоции и чувства от осознания своей этнической принадлежности испытывают представители различных этносов, проживающих на территории такого поликультурного региона, как Саратовская область?

Дадим сравнительный анализ чувств, связанных с этничностью, представителей кавказских этносов: азербайджанцев, армян и чеченцев, а также представителей коренного русского населения (табл. 3).

Таблица 3

Чувства, которые вызывает принадлежность к своему народу

| Чувства                   | Русские |       | Армяне |       | Азербайджанцы |       | Чеченцы |       |
|---------------------------|---------|-------|--------|-------|---------------|-------|---------|-------|
|                           | Чел.    | В %   | Чел.   | В %   | Чел.          | В %   | Чел.    | В %   |
| Ущемленность, униженность | 2       | 3,0   | 2      | 2,8   | 0             | 0     | 3       | 5,2   |
| Стыд                      | 4       | 6,0   | 2      | 2,8   | 1             | 1,5   | 1       | 1,7   |
| Вина                      | 0       | 0     | 2      | 2,8   | 1             | 1,5   | 2       | 3,5   |
| Никаких чувств            | 17      | 25,4  | 9      | 12,7  | 10            | 14,9  | 6       | 10,3  |
| Уверенность               | 9       | 13,4  | 21     | 29,6  | 25            | 37,3  | 9       | 15,5  |
| Гордость                  | 31      | 46,2  | 34     | 47,9  | 28            | 41,8  | 33      | 56,9  |
| Превосходство             | 4       | 6,0   | 1      | 1,4   | 2             | 3,0   | 4       | 6,9   |
| Итого                     | 67      | 100,0 | 71     | 100,0 | 67            | 100,0 | 58      | 100,0 |

Отметим, что у подавляющего большинства представителей всех исследуемых нами групп преобладают по отношению к собственной этнической группе позитивные чувства: гордость, спокойная уверенность (табл. 3). Наибольшая доля респондентов, позитивно оценивших свою этническую группу, оказалась среди азербайджанцев (79 %), наименьшая – среди русских (60%). Значительный процент респондентов, особенно среди русских, ответили, что не испытывают никаких чувств или затруднились выразить свои чувства, связанные со своей этнической принадлежностью. Это свидетельствует о том, что для русских, проживающих на основной территории расселения своего этноса, этническая принадлежность не столь актуализирована по сравнению с азербайджанцами, армянами или чеченцами, поселившимися за пределами своего основного этнического массива. Доля негативных чувств: вины, обиды, стыда и т.п., во всех исследуемых группах невелика и колеблется от 3% у азербайджанцев до 10% у чеченцев, что позволяет говорить о сохранении и поддержании выходцами из кавказского региона позитивной этнической идентичности в инокультурном окружении.

В процессе интервьюирования респондентам был задан также такой вопрос: «В последнее время в печати, по телевидению говорят о так называемых «лицах кавказской национальности». Что Вы чувствуете, когда слышите эту фразу?» Среди выходцев из кавказского региона наиболее часто назывались такие чувства как обида, униженность, озлобленность. Они ругали средства массовой информации за использование данного клише, которое приобрело устойчиво-негативный характер: «Есть люди хорошие и плохие в каждом народе. Почему же, когда совершают преступления русские, о национальности преступников не упоминают, если же правонарушители – выходцы из Кавказа, обязательно скажут «лицо кавказской

национальности»? Почему из-за каких-то «отморозков» тень на целые народы падает?». Немало респондентов отмечали, что «раньше очень обижались, все время хотелось оправдываться непонятно за что, непонятно перед кем, потом стало все равно». Ответы «ничего не чувствую» или «равнодушие» наиболее характерны для представителей азербайджанской диаспоры.

Каждый шестой армянин и каждый пятый русский, принявшие участие в нашем опросе, связали с фразой «лица кавказской национальности» такие чувства как неопределенность и нестабильность положения. Это означает, что шестая часть проживающих в иноэтничном окружении армян испытывает неуверенность, вызванную принадлежностью к «лицам кавказской национальности». Что же касается русского этноса, то следует признать, что его пятая часть относится к такой группе, которая, на наш взгляд, в ситуации социальной нестабильности может «качнуться» в сторону негативного отношения к представителям кавказских этносов, в том числе и негативно-агрессивного. Так, чувства ненависти и злости возникают более чем у пятой части опрошенного русского населения (22%), когда они слышат в средствах массовой информации эту фразу. Такие же чувства отмечали у себя и представители чеченского этноса. Возможно, данный факт можно объяснить тем, что опрошенные нами чеченцы как никто другой испытали и продолжают испытывать унижения и оскорбления только из-за своей принадлежности к так называемым «лицам кавказской национальности». Причем, понятие «лицо кавказской национальности» стало обозначать не столько принадлежность к некоей территориально-этнической группе, сколько выступать в качестве маркера принадлежности к криминально-террористической общности. Похоже, что распространившиеся в ходе военных действий в Чечне античеченские настроения



получили обобщенное выражение в неприятии кавказцев вообще (причем, вытесняющем даже синдром антисемитизма)<sup>7</sup>.

Как видим, «навешивание» на представителей кавказских этносов ярлыка «лица кавказской национальности», имеющего в некоторых случаях значения «преступник, «террорист»», нежели обозначающий территориально-этническую принадлежность, не способствует позитивному настрою и налаживанию взаимопонимания между контактирующими этносами. Скорее всего, наоборот, приводит к формированию интолерантности, установок на национальный эгоизм и разделение по этническому и религиозному признаку.

С целью уменьшения фактора социальной желательности мы включили в арсенал психодиагностических средств Цветовой тест отношений (ЦТО), позволяющий выявить содержание системы отношений респондентов к значимым для нашего исследования понятиям не только на осознаваемом, но и на бессознательном уровне, и тем самым выявить степень сходства или расхождения между вербальными и цветовыми характеристиками отношений личности<sup>8</sup>.

В процессе исследования респондента просили подобрать какой-нибудь один подходящий цвет к различным понятиям, в том числе и к таким, как «русские», «азербайджанцы», «армяне», «чеченцы». После завершения ассоциативной процедуры цвета ранжировались в порядке убывания значимости, начиная с самого «красивого, приятного для глаза» и кончая «самым некрасивым, неприятным». В результате, чем выше уровень эмоциональной привлекательности, близости, симпатии в отношении респондента к тому или иному стимулу, тем с более предпочитаемым цветом он ассоциируется. Напротив, отвергаемый стимул ассоциируется с цветами, получившими наименьшие ранги в индивидуальной цветовой раскладке.

Согласно полученным результатам, понятия «армяне», «азербайджанцы», «чеченцы» ассоциировались респондентами, независимо от их этнической принадлежности (за исключением тех, кто сам принадлежал к ассоциируемому этносу), с цветами, которые занимали последние ранги в их индивидуальных цветовых рядах предпочтений. Так, больше половины респондентов обозначали представителей других этносов цветами, которые занимали последние, седьмую или восьмую, позиции в их цветовых рядах, тогда как представители своего этноса ассоциировались с цветами, которые занимали наиболее предпочитаемые (первую – вторую) позиции в их цветовых предпочтениях.

Данные ЦТО показывают, что на неосознаваемом уровне у большей части респондентов выявлен достаточно низкий уровень эмоционального принятия, близости, симпатии к представителям исследуемых этнических групп. Причем, сами выходцы из кавказского региона обладают низким

уровнем аттракции к представителям соседних кавказских народов.

Возможно, существование негативных феноменов межгруппового восприятия между армянами и азербайджанцами частично объясняется влиянием того длинного шлейфа взаимных обид, претензий и конфликтов, которые уходят вглубь их исторического противостояния, а в последние годы еще и политически ангажированы.

На протекание негативных процессов социальной перцепции у армян и азербайджанцев по отношению к чеченцам, видимо, также повлияли подозрительность, недоверие, предубежденность, сформированные (не без участия средств массовой информации) и получившие широкое распространение в общественном сознании, особенно после военных событий в Чечне, террористических актов на территории РФ, имеющих так называемый «чеченский след». Тем не менее, это лишь частичное объяснение выявленного нами негативного отношения друг к другу между представителями родственных кавказских народов.

Основная же причина, на наш взгляд, кроется во все увеличивающейся плотности этнических контактов и возникающей в таких условиях этнической конкуренции.

На фоне негативного отношения к оцениваемым представителям кавказских этносов со стороны всех респондентов, в том числе и самих «кавказцев», присутствует положительная оценка русского населения. Иными словами, данные ЦТО на неосознаваемом уровне подтвердили ту позитивную оценку местного русского населения со стороны выходцев из кавказского региона, полученную на осознаваемом вербальном уровне. Таким образом, в данном случае мы наблюдаем отсутствие ярко выраженной предубежденности по отношению к русскому населению Саратовской области, что может выступать в качестве основы для формирования позитивных установок на сотрудничество и взаимопонимание, и тем самым толерантности во взаимоотношениях.

**Установки на межэтническое взаимодействие.** В условиях приспособления к новым обстоятельствам жизнедеятельности особую значимость приобретает отражение мигрантами системы межэтнических отношений, выражающееся в интрагрупповых и аутигрупповых установочных образованиях. Межэтнические установки представителей разных этнических групп изучались с помощью модифицированного варианта методики «Типы этнической идентичности» С.В.Рыжовой и Г.У.Солдатовой<sup>9</sup>, согласно которой степень их проявления определялась путем анализа следующих индикаторов-утверждений: «трудно уживаются с людьми своей национальности» (этнонигилизм); «никогда серьезно не относились к межнациональным проблемам» (этническая индифферентность); «готовы иметь дело с представителями любого народа, несмотря на расовые и национальные





различия» (позитивная этническая идентичность); «раздражаются при близком общении с людьми других национальностей» (этноэгоизм); «считают, что настоящая дружба может быть только между людьми одной национальности» (этноизоляция); «считают, что любые средства хороши для защиты интересов своего народа» (национальный фанатизм).

Проанализируем полученные результаты по каждому из выделенных индикаторов. Стремление к этноизоляции в большей степени проявилось среди респондентов чеченского (35%) и русского (34%) этносов, в несколько меньшей – среди респондентов армянского этноса (27%). Среди азербайджанцев меньше всего оказалось лиц (21%), которые отнесли себя к людям, уверенным в том, что «*настоящая дружба может быть только между людьми одной национальности*» (различия в ответах значимы по критерию Пирсона:  $\chi^2 = 26,21$  при  $p < 0,01$ ). Наличие среди азербайджанцев наименьшей доли лиц, проявляющих **этноизоляционные** установки, на наш взгляд, объясняется тем, что многие из опрошенных нами азербайджанцев принадлежат к так называемым «торговым меньшинствам», не один год занимаются предпринимательством и стремятся во что бы то ни стало сохранить занятую ими социально-экономическую нишу, интегрироваться в российское общество (некоторые из них имеют российское гражданство, постоянную прописку), а поэтому и проявляют более высокий уровень стремления к интеграции по сравнению, например, с чеченцами, которые открыто демонстрируют установки на отъезд на свою этническую родину – в Чеченскую Республику.

Повышенные по сравнению с остальными представителями исследуемых кавказских народов установки чеченцев на этноизоляционизм – это не только и не столько проявление убежденности в превосходстве своего народа, выразившееся в неприятии дружеских (и брачных) межнациональных союзов. Это также и ответная реакция на существующий в обыденном сознании, как правило, негативный стереотип чеченцев. Такой усугубленный военными действиями в Чечне стереотип часто проявляется в осторожно-отстраненном, а порой и враждебно-агрессивном отношении к ним со стороны коренных жителей Саратовской области, что не может не толкать чеченцев, в свою очередь, к изоляции.

Среди представителей чеченского этноса обнаружена также **большая доля лиц, проявивших установки на национальный фанатизм** в ситуации межэтнического взаимодействия. Так, с утверждением о том, что *любые средства хороши для отстаивания благополучия своего народа*, чаще всего соглашались чеченцы (45%), затем – русские (36%), армяне (32%) и азербайджанцы (31%) ( $\chi^2 = 38,70$  при  $p < 0,001$ ). Следует отметить, что при этом чеченцы нередко добавляли: «Особенно в тех случаях ... когда твой народ подверга-

ют гонениям», «... когда по отношению к твоему народу используют политику геноцида» и т.п.

В то же время, по сравнению с представителями кавказских этносов, в том числе и по сравнению с чеченцами, среди русских больше всего проявились установки по типу национального фанатизма при оценке такого суждения, как «*лиц других национальностей следует ограничивать в праве проживания на территории их страны (республики)*». Среди русских 48% отнесли себя к таким лицам, в то время как среди армян этот показатель ниже, чем в два раза, и равен 21%, среди азербайджанцев – 19% и еще ниже он среди чеченцев – 19%.

Видимо, повышенное проявление национального фанатизма у русских в этом случае обусловлено их стремлением к доминированию на своей этнической территории. В то время как более низкие показатели проявления данной тенденции у выходцев из кавказского региона, возможно, объясняются тем, что они сами как раз и являются людьми других национальностей, которые проживают за пределами своих государственных (или административных) образований. Таким образом, соглашаясь с утверждением о том, что людей другой национальности следует ограничивать в праве проживания на территориях других государств, они вынуждены будут отнестись подобные ограничения и по отношению к самим себе.

В то же время наряду с проявлением таких установок, как этноизоляционизм и национальный фанатизм, абсолютное большинство наших респондентов демонстрирует также проявление позитивной этнической идентичности или идентичности по типу «нормы», которая предполагает сочетание естественного предпочтения собственных этнокультурных ценностей с позитивным отношением к другим этническим группам. Так, при оценке суждения, служащего индикатором данного типа идентичности «*Я отношусь к людям, которые готовы иметь дело с представителями любого народа, несмотря на расовые и национальные различия*», этнические установки по типу «нормы» в нашем исследовании чаще проявили представители армянского этноса (92%). К категории людей, для которых характерно положительное отношение к людям других национальностей и позитивные установки на взаимодействие с ними, отнесли себя также свыше 80% опрошенных азербайджанцев и чеченцев и в пределах 75% – русских.

У представителей всех этнических групп наиболее слабо, согласно полученным данным, выражены установки по типу **этнонигилизма**. Так, только 13% русских, 17% армян, 8% азербайджанцев и 19% чеченцев выразили свое частичное согласие, а также затруднились с ответом при оценке суждения «*Я отношусь к людям, которые трудно уживаются с людьми своей национальности*».



**Этноиндифферентные** установки проявились в большей степени, нежели этнонигилистические у всех респондентов независимо от их этнической принадлежности. Оценивая суждение, выступающее в роли индикатора именно таких установок «Я отношусь к людям, которые никогда серьезно не относились к межнациональным проблемам», мы получили следующие данные. Наибольшая доля этноиндифферентных обнаружена среди русских (42%), меньшая – среди азербайджанцев (33%) и чеченцев (33%) и наименьшая – среди армян (28,%) ( $\chi^2 = 28,70$  при  $p < 0,01$ ).

Итак, на основе анализа показателей степени выраженности этнической идентичности жителей Саратовской области можно сказать, что для абсолютного большинства представителей четырех контактирующих этнических групп характерна позитивная идентичность или идентичность по типу «нормы». В ее структуре позитивный образ собственной этнической группы соотносится с позитивным ценностным отношением к другим этническим группам. Иными словами, позитивная этническая идентичность – это определенный баланс толерантности по отношению к собственной и другим этническим группам, который позволяет рассматривать ее, с одной стороны, как условие самостоятельного и стабильного существования этнической группы, а с другой – как условие мирного межкультурного взаимодействия в полиэтничном мире<sup>10</sup>. В то же время значительная часть респондентов (количественный показатель в разных этнических группах колеблется в широких пределах: от 25% до 65%) одновременно демонстрирует установки на этноизоляционизм, этноэгоизм или национальный фанатизм. Особенно озабоченность должен вызывать тот факт, что большая доля респондентов, в том числе примерно половина русских, продемонстрировали тенденции национального фанатизма.

Известно, что национальный фанатизм является крайней формой проявления этнической идентичности и свидетельствует о высоком уровне межэтнической напряженности и интолерантности, о готовности идти на любые действия во имя этнических интересов, вплоть до этнических «чисток», отказе в праве пользования ресурсами и социальными привилегиями представителям других народов, признания приоритета этнических прав народа над правами человека, оправдания любых жертв в борьбе за благополучие своего народа.

Полученные результаты не следует игнорировать в условиях социально-экономической нестабильности общества и актуальности национальных проблем, особенно в поликультурных регионах России, к которым относится и Саратовское Поволжье.

Проведенный анализ результатов эмпирического исследования позволяет сделать следующее *заключение*.

Этническая идентичность – это составная часть социальной идентичности, результат когнитивно-эмоционального процесса осознания себя представителем этнической общности, определенная степень отождествления с ней и отделения от других этнических общностей. Этническая идентичность – это также оценка, значимость членства в ней, разделяемые этнические чувства. Позитивные различия в пользу своей группы дают ее членам высокий субъективный статус или престиж и вследствие этого позитивную социальную (или этническую) идентичность.

В норме человеку присуща позитивная этническая идентичность, включающая как позитивный образ «своей» этнической группы, так и позитивное, уважительное отношение к членам «чужой» этнической группы.

Наличие негативных установок к собственной этнической общности, чувство униженности, предпочтение других групп в качестве референтных – это свидетельство кризиса этнической идентичности. В ситуации утраты позитивности (кризиса) этнической идентичности человек будет стремиться восстановить позитивную идентичность любыми способами: от изменения сложившегося статус-кво группы в более благоприятную сторону, до размежевания со своей группой психологически – «разотождествления» себя и своего этноса, вплоть до размежевания с ним физически и перехода в другую, имеющую более высокий статус, этническую группу. Иными словами, человеку чрезвычайно важно ощущать себя частью определенной этнической общности. Он испытывает органичную потребность в безопасности этнической идентичности.

Особенно остро эта проблема стоит перед этническими меньшинствами и этническими мигрантами в любой стране, в том числе и в РФ. Уже сам факт переезда в иноэтническое окружение, с иной социальной структурой и организацией, отсутствием традиционных и неформальных страхующих институтов автоматически снижает уровень как социальной, так и психологической защищенности практически для всех категорий этнических мигрантов.

В ответ на угрозу безопасности может происходить усиление этнической идентичности (гиперидентичность) мигранта в различных формах: этнический эгоизм, этнический изоляционизм, национальный фанатизм, которые сопровождаются этноцентристскими стереотипами, предубеждениями к представителям доминирующего (и дискриминирующего) большинства, уклонением от тесного взаимодействия с ними и в итоге интолерантностью в межэтническом взаимодействии. В то же время, позитивная этническая идентичность как одна из важнейших составных частей социальной идентичности ведет к позитивным последствиям: приобретению целостности Я-образа и налаживанию связей с новой культурой, а следовательно, к внутренней гармонии и психоло-



гической удовлетворенности мигрантов в новом социокультурном контексте, что в свою очередь выступает важнейшим условием вхождения личности в новую социокультурную среду и одновременно показателем успешности/неуспешности их социально-психологической адаптации.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Стефаненко Т.Г. Социальная психология этнической идентичности: Автореф. дис. ... д-ра психол. наук. М., 1999.
- <sup>2</sup> Tajfel H. Social Identity and intergroup relations. Cambridge; P., 1982.
- <sup>3</sup> Пядухов Г.А. Этнические группы мигрантов: тенденции притока, стратегии поведения. Пенза, 2003. С. 13.

- <sup>4</sup> Лебедева Н.М. Социальная психология этнических миграций. М., 1993.
- <sup>5</sup> Katz D., Braly K. Racial stereotypes in one hundred college students // J. of Abnormal and Social Psychology. 1933. №28. P.280-290.
- <sup>6</sup> Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1998.
- <sup>7</sup> Сикевиц З.В. Расколотое сознание: Этносоциологические очерки. СПб., 1996.
- <sup>8</sup> Общая психодиагностика / Под ред. А.А.Бодалева, В.В.Столина. М., 1987.
- <sup>9</sup> Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
- <sup>10</sup> Лебедева Н.М. Социальная психология этнических миграций. М., 1993.

УДК 159.947.23

## ТРАДИЦИИ НАУЧНОГО ОСОЗНАНИЯ ОТВЕТСТВЕННОСТИ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО КОНСТРУКТА, ФЕНОМЕНА И НОУМЕНА

Т.Д. Калистратова, П.Ю.Калистратов

Саратовский государственный университет,  
кафедра психологии  
E-mail: casusbelli05@mail.ru

Попытка дать научное определение понятию «ответственность» сопряжена с определёнными трудностями. Известно, что это понятие используется в разных науках: психологии, социологии, культурологии и др. При этом охватываемая им предметная область каждый раз меняется. Более того, в рамках различных психологических научных направлений по-разному очерчен объём этого понятия, установлено его содержание и структура.

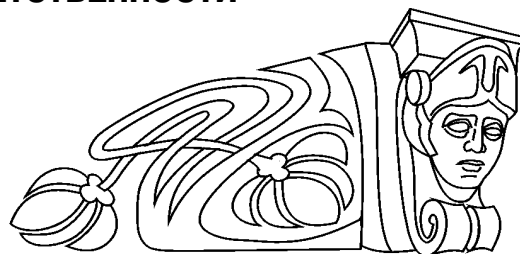
#### Tradition of Scientific Perception of Responsibility as a Psychological Construct, Phenomenon and Noumenon

T.D. Kalistratova, P.U. Kalistratov

Any attempt to give a scientific definition to the concept of responsibility entails certain difficulties. This concept is known to be used in different sciences (psychology, sociology, culturological theory etc.), the subject domain enveloped by it varying every time. Within the framework of various psychological leads the volume of this concept is outlined differently, its content and structure are established.

Понятие «ответственность» прочно вошло в категориальный аппарат психологической науки. Интерес к нему вполне закономерен, так как оно позволяет понять и описать широкий спектр индивидуальных особенностей поведения и проявлений личности и как нельзя лучше подходит для научного осознания целого ряда масштабных социально-психологических явлений.

Данное понятие представляется весьма важным как для обсуждения теоретических проблем психологического, социологического, философского,



кого, культурологического, юридического планов, так и для решения широкого круга прикладных, прежде всего, психологических задач, включая психодиагностические, консультационные, психотерапевтические и коррекционно-развивающие.

Широта креативного пространства при работе с понятием «ответственность» обусловлена, прежде всего, богатством его содержания и множественностью направлений использования этого понятия, исторически сложившихся в науке.

Традиции научного осознания ответственности как психологического конструкта, феномена и ноумена заложены Г. Ле Боном, Э. Дюркгеймом, И. Кантом, Ф. Ницше, Ж. Пиаже, Ж.-П. Сартром, В. Франклом, Х. Хекхаузенем и в разное время были продолжены Б.Г. Ананьевым, К.А. Абульхановой-Славской, Л. Берковицем, Д.Дж. Вогелем, Р.М. Галтоном, А.И. Голубевой, Н. Гоу, Л.И. Деметий, Р.Т.Де Джорджем, Т.Ф. Ивановой, П. Козловски, Л. Колбергом, Г.Б. Кошарной, А.Б. Купрейченко, А.С. Макаренко, Ф.Г. Майлёновой, К. Марксом, В.Н. Марковым, К. Муздыбаевым, Р.С. Немовым, А.И. Ореховским, А.В. Ремизовой, Ю.В. Синягиным, Л.С. Славиной, Г.В. Фартуховой, Ф. Хайдером, С. Шварцем и некоторыми другими исследователями.

Вместе с тем следует признать, что само понятие «ответственность» имеет в психологии размытый категориальный статус. Ответственность рассматривается как необходимая составляющая добродетельной жизни (Э. Дюркгейм); ресурс совладания с жизненными трудностями,



универсальный копинг-ресурс (К. Муздыбаев); как форма добровольного принятия необходимости (К.А. Абульханова-Славская); условие социального поведения; как способ жизни, многомерное психическое явление (Л.И. Дементий); как форма саморегуляции (А.В. Петровский); как субъективная личностная характеристика; субъективная форма активности; как личностный механизм разрешения трудностей; контроль над деятельностью субъекта с позиций выполнения им принятых норм и правил (в практической психологии); как право и обязанность отвечать за свои поступки и действия, взятые на себя обязательства (в бизнесе); как возлагаемое или взятое обязательство отчитываться в своих действиях и принять на себя вину за возможные последствия; волевое качество, связанное с морально-ценностной ориентацией личности (Т.Ф. Иванова, А.И. Голубева, Л.С. Славина, Р.С. Немов).

Логическое разрешение сложившейся ситуации предполагает, на наш взгляд, осуществление компаративного анализа данного понятия, проведённого в историческом и научно-психологическом контекстах. Обращение к разнообразию авторских позиций и содержанию теорий, оперирующих этим понятием, позволит учесть специфику каждого из существующих подходов, оценить его перспективы, обнаружить и идентифицировать особенности проявления психологической ответственности и типологизировать существующие исследовательские модели.

В качестве теоретического понятия термин «ответственность» сегодня фигурирует во множестве текстов – определений и теорий, предложенных в разное время. Компаративный анализ этих текстов показывает, что они создавались для решения широкого круга задач, на основе различных общетеоретических и методологических предпосылок, с использованием различных методов, а полученные результаты изложены в различных системах понятий.

При сложившихся обстоятельствах, в отсутствии у научного сообщества единого определения и завершённой концепции ответственности мы считаем корректным говорить об эволюции представлений различных субъектов познания: как отдельных учёных, так и научных школ и направлений в этой области (психоанализ, экзистенциальная психология и экзистенциальный анализ, индивидуальная психология, гуманистическая психология и др.).

Обращение к психоанализу З. Фрейда, в частности, осмысление его работ «По ту сторону принципа удовольствия», «Торможение, симптом и страх» позволяет осознать ситуацию, при которой часть внешнего мира переходит внутрь путём идентификации, встраивается в Я и становится полноценной частью внутреннего мира. Следуя логике Фрейда, мы получаем непосредственный доступ к интересующему нас феноменологическому пространству. «Этот новый психологический

агент, – пишет автор, – продолжает осуществлять функции, которые были возложены на человека из внешнего мира: наблюдение за Я, дача указаний, оценка его действий и угроза наказанием – точно как родители, чью роль он частично берёт на себя. Мы назвали своего агента Сверх-Я и определили его основную функцию в нашей психике как совесть». И, далее, как подтверждение того, что именно здесь нас ожидает ответ на интересующий вопрос: «... безусловно, у некоторых философов и верующих возникнут подозрения в том, насколько такая позиция отражает истинное положение вещей, и они начнут отстаивать свою точку зрения, согласно которой моральные принципы вкладываются в людей не в процессе обучения или жизни в социуме, а под воздействием высших сил»<sup>1</sup>.

В феноменологическом пространстве индивидуальной психологии А. Адлера личность представлена как динамическая целостность, стремящаяся к достижению единой цели. Будучи ориентированной на цель, личность включает в себя множество взаимодействующих образований, служащих для достижения фундаментальной цели или жизненного стиля, то есть фундаментального жизненного плана, который и координирует между собой всевозможные функции личности.

В работах «Постижение человеческой природы» и «Превосходство и социальный интерес» Адлер пишет о том, что присущая человеку свобода выбора и принятия решений обуславливает конфликт, пугающий невротическую личность. Именно этот страх вызывает у невротика нерешительность, которая становится основным приёмом, позволяющим выиграть время. Эгоистический интерес пациента и его склонность избегать ответственности должны в результате терапии уступить место жизни, наполненной общественно-полезной деятельностью. В связи с обсуждаемым вопросом вполне уместно вспомнить некоторые базовые принципы практики индивидуальной психологии. В частности, положение, в соответствии с которым большая социальная группа частично или полностью исключается из жизни пациента под действием механизма, который обусловлен повышенной чувствительностью и нетерпимостью. Именно это предоставляет возможность избежать ответственности, отгородиться от требований общества и решения жизненных задач и уклониться от их принятия и исполнения.

Внутреннее сопротивление чувству ответственности имеет бунтарскую природу, а материалом для него служат подходящие эмоциональные переживания или наблюдения. Они позволяют мыслям и аффектам сосредоточиться либо на вышеупомянутых тревожениях, либо на незначительных деталях при условии, что они способны отвлечь пациента и переключить его внимание с жизненных проблем. Таким образом, попав в зависимость от требований ситуации, человек провоцирует у себя появление тревожности, на-



вязчивых состояний, бессонницы и обмороков, извращений, галлюцинаций и лёгких патологических аффектов. Все эти проявления он использует в качестве оправдания своего сопротивления.

Таковыми же требованиями, которые выдвигает общество и от которых невротик уклоняется, являются кооперация, дружба, любовь, социальная адаптация и общественные обязательства. Оторванный от реальности невротик живёт в воображаемом мире, наполненном собственными фантазиями. Он использует различные способы уклонения от выполнения социальных требований, чтобы обеспечить себе идеальное положение, освободившись от обязанности приносить какую-либо пользу обществу и от любого вида ответственности.

Известно, что гуманистическая психология разрабатывает теорию личности как психодинамическую, интеракционистическую, неэкспериментальную, структурно-динамическую. Основное внимание психолога при этом сосредоточено на описании, строении и развитии внутреннего опыта человека в том виде, в каком он представляется важным самому человеку.

Напомним, что наиболее известные представители этого подхода – Г. Олпорт, А. Маслоу, К. Роджерс, Р. Мей, Ф. Перлз, Д. Рисмен – сосредоточены прежде всего на том, как человек воспринимает, понимает и объясняет реальные события своей жизни. Они предпочитают описывать феноменологию личности. Описания самой личности и событий её жизни даются в терминах «смысл жизни», «ценности», «жизненные цели» и т.п.

Некоторые принципиальные положения, отражающие гуманистический подход к пониманию личности, выявляют наиболее значимые внешние и внутренние отношения личности, определяющие её самоактуализацию. Во-первых, личность понимается с точки зрения её уникальности и целостности. Во-вторых, личность определяется как открытая система. В-третьих, гуманистический подход связан с пониманием личности как активной системы. В-четвёртых, динамический аспект теории личности А. Маслоу основан на том, что в человеке существует два вида взаимодействующих сил. Один вид заключается в страхе относительно безопасности и защиты, он связан с регрессией и привязан к прошлому, человеку страшно рискнуть и потерять то, чем он уже обладает. Другой вид сил стремится к целостности, к исключительности личности, к полному функционированию всех сил, к доверию перед лицом внешнего мира.

Эти положения создают добротный научный контекст и выделяют широкое креативное пространство для любого заинтересованного исследователя, разделяющего идеи гуманистической психологии.

Экзистенциальная психология, ассоциируемая прежде всего с работами Ж.П. Сартра, А. Камю, К. Ясперса, М. Босса, Ф. Ницше, М. Хай-

дегера, Л. Бинсвангера, Ш. Бюллер, Э. Фромма, и экзистенциальный анализ В. Франкла, как известно, отрицают, что за феноменами стоит нечто, что их объединяет или служит причиной их существования. «Феномены есть то, что они есть во всей непосредственности; они не фасад или дериваты чего-то ещё. Дело психологии – возможно более тщательное описание феноменов»<sup>2</sup>.

Подобный подход к описанию феномена ответственности мы находим у Ф. Ницше. Он был последовательно реализован автором в рамках генеалогии, правилами которой являются, как известно, недоверие к логике, отказ от любых а priori, признание роли фикции в выработке понятий и некоторые другие. Ницше настойчиво пытался реализовать все эти требования в процессе рассматривания фундаментальных проблем (к коим он причислял и проблему ответственности), охватывающих духовную проблематику европейской истории. Его генеалогия состоит из трех компонентов, каждый из которых представляет для нас безусловный интерес:

- 1) ressentiment как движущая сила в структурировании моральных ценностей (Ницше предпочитал употреблять это французское слово без перевода);
- 2) «вина» и «нечистая совесть» как интравертированный инстинкт агрессии и жестокости;
- 3) аскетизм как регенерированная воля к тотальному господству.

С учётом выделенных компонентов, отношение к феномену «ответственность» наиболее подробно и полно изложено в работах «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали». Эти тексты позволяют в полной мере понять взгляды и оценить перспективы решения интересующей нас научной проблемы в рамках экзистенциальной психологии.

По мнению самого автора, происхождение ответственности имеет длинную историю. «Дабы распорядиться будущим, человек должен был научиться сперва отделять необходимое от случайного, развить каузальное мышление, видеть и предупреждать далёкое как настоящее, с уверенностью устанавливая, что есть цель и что средство к ней, уметь вообще считать и подсчитывать – насколько должен был сам человек стать для этого прежде всего исчислимым, регулярным, необходимым, даже в собственном своём представлении, чтобы смочь наконец, как это делает обещающий, ручаться за себя как за будущность!»<sup>3</sup>.

Начатое в первой работе обсуждение двух идеализированных форм морали – господина и раба – Ф. Ницше впоследствии сопровождает детальным психологическим анализом духовного склада двух этих человеческих типов. Он пытается анализировать ценность самих моральных ценностей. «Нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос», – пишет



Ницше<sup>4</sup>. По его мнению, следует выяснить, благоприятствует ли данная шкала ценностей тому или другому человеческому типу, той или иной форме жизни; способствует ли она появлению «более сильной разновидности индивида» или просто помогает данной группе как можно дольше поддерживать свое существование.

Неменьший интерес в контексте обсуждаемой нами проблемы представляет обращение философа к понятиям «вина» и «нечистая совесть». Исследование Ницше показывает, что чувство вины проистекало из древнейших отношений между заимодавцем и должником. Поэтому людям необходимо было создать память о долге через боль, страдание, – отсюда и обожествление жестокости. Но «суверенный индивид», «суверен» – равный лишь самому себе, ставший выше морали рабов, сам формирует свою память. Этот человек обладает собственной независимой волей, он «смеет обещать». «Свободный» человек, обладающий несокрушимой волей, располагает и собственным мерилем ценности, он сам назначает себе меру уважения и презрения к другим. Гордая осведомленность об исключительной привилегии ответственности, сознание этой редкостной свободы, этой власти над собой и судьбой становится доминирующим инстинктом. Этот инстинкт и есть совесть. Сильный человек, заключает Ницше, всегда обладал более свободными взглядами, и, вместе с тем, более спокойной совестью. Поэтому нетрудно догадаться, что изобретена «нечистая совесть» человеком ressentiment. Заслуга наказания состоит прежде всего в том, что оно пробуждает в виновном чувство вины, т.е., по определению Ницше, выступает инструментом душевной реакции, которая и есть «нечистая совесть». Но, как отмечает философ, наказание, наоборот, закаляет и охлаждает; оно обостряет чувство отчужденности, усиливает сопротивление. Развитие чувства вины сильнее всего было заторможено именно наказанием. Зрелищной процедурой суда преступник «лишается возможности ощутить саму предосудительность своего поступка, так как совершенно аналогичный образ действий видит он поставленным на службу правосудию, где это санкционируется и чинится без малейшего зазора совести». Проанализировав процедуры смыслов наказания, Ницше делает вывод, что, в итоге, наказанием у человека и зверя можно достичь лишь увеличения страха, изошрения ума, подавления страстей: «тем самым наказание приручает человека, но оно не делает его «лучше» – с большим правом можно было бы утверждать обратное».

Обозрев вместе с философом длинный путь происхождения ответственности, мы приходим вслед за ним к обобщению, что ответственность выступает одновременно и как маркёр, и как составная часть феномена совести. Более того,

автор предлагает рассматривать ответственность и в качестве её ведущего критерия.

Однако хочется заметить, что психологическая доктрина, полагающая вину исконной и неизбежной чертой человеческого существования, не слишком оптимистична. «Я свободен» означает в то же время, что «я полностью ответственен за своё существование». Человек свободен, а значит – один ответственен за своё существование.

Особое место в осознании ответственности, безусловно, принадлежит В. Э. Франклу. Вслед за Ф.Ницше он ставит понятие «свобода» рядом с понятием «ответственность» и, как и Ницше, вводит в это феноменологическое пространство недостающее понятие «совесть», знаменующее собой «то, перед чем человек несёт ответственность», или, другими словами, «инстанцию, перед которой мы несём ответственность»<sup>5</sup>. Далее В.Франкл начинает уверенное самостоятельное движение в этом пространстве, создавая собственную доктрину – экзистенциальный анализ. Здесь ответственность помещена «в центр поля зрения». В своей работе «Человек в поисках смысла» Франкл так обозначил суть происходящего: «Экзистенциальный анализ, который рассматривает, что значит быть человеком с точки зрения ответственности, показывает, что ответственность эта проистекает из неповторимости личности и ситуации и что с повышением этой уникальности растёт и ответственность. Неповторимость и своеобразие являются основными составляющими смысла человеческой жизни...»<sup>6</sup>.

Франкл неоднократно подчеркивал содержательную разницу во взглядах экзистенциальной психологии и экзистенциального анализа на природу ответственности: «Будучи свободным, человек является существом, свободно принимающим решения. Этим мы ещё раз отмежевываемся от традиционной экзистенциалистской концепции человека как просто свободного – ведь в свободе ещё не содержится ответ, зачем она, в то время как в решении уже содержится то, за что оно и против чего: объективный мир смысла и ценностей, причем упорядоченный мир, то есть, можно сказать, космос». И далее – «ответственность принадлежит к несводимым и невыводимым феноменам человека. Более того, подобно духовности и свободе, она является первичным феноменом, а не эпифеноменом»<sup>7</sup>.

Для Франкла ответственность в совокупности с духовностью и свободой – «это три экзистенциала человеческого существования».

Результаты проведенного нами анализа, разумеется, не претендуют на полноту. Мы ставили перед собой более скромную задачу: представить основные традиции осознания ответственности как психологического конструкта, феномена и ноумена в рамках таких научных направлений как психоанализ, индивидуальная психология, экзистенциальная психология и экзистенциальный анализ.



## Примечания

- <sup>1</sup> Фрейд З. Торможение, симптом и страх. М., 2001. С. 52.
- <sup>2</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали. М., 2004. С. 342.
- <sup>3</sup> Там же.

- <sup>4</sup> Там же. С. 343.
- <sup>5</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 126.
- <sup>6</sup> Там же. С. 191.
- <sup>7</sup> Там же. С. 124.

УДК 316.6 -053.6(450+571)

## ФАКТОРЫ, СПОСОБСТВУЮЩИЕ ВОЗНИКНОВЕНИЮ ДЕТСКОГО БРОДЯЖНИЧЕСТВА

Т. Д. Калистратова, Р.Х. Тугушев, Т.Ф. Фарафутдинова

Саратовский государственный университет,  
кафедра психологии  
E-mail: faridaff@mail.ru

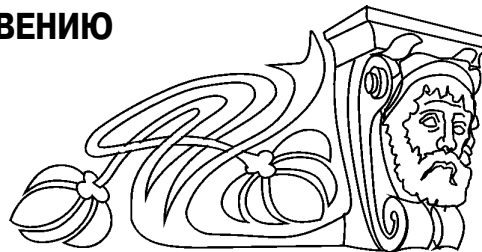
В статье проблема бродяжничества рассматривается одновременно с точки зрения истории, социологии и психологии. Авторы публикации выделяют основные этапы в отношении общества к «детям улицы». Т.Д. Калистратова, Р.Х. Тугушев и Т.Ф. Фарафутдинова рассматривают бродяжничество как результат воздействия комплекса неравнозначных внешних и внутренних факторов. Помимо социально-экономического кризиса в качестве внешних факторов рассматриваются также процессы урбанизации и глобализации общества; неблагоприятная ситуация общения со взрослыми и сверстниками. Под внутренними факторами бродяжничества понимаются не только психофизические аномалии, проявления акцентуаций характера; но и такие личностные особенности как несформированность самоидентичности и несформированность поведения привязанности.

### Factors Promoting Children's Vagrancy

T.D. Kalistratova, R.H. Tugushev, T. F. Farafutdinova

The problem of vagrancy is discussed in its historical, sociological, and psychological aspects, primary stages of the social attitude to street children are resolved. Vagrancy is proposed to be considered as a result of the influence of several inequivalent external and internal factors. The processes of urbanization and globalization of our society, conflict situations in contacts with adults and coevals as well as the Russian social-economical crisis are analyzed as the external factors. The internal factors of vagrancy are not only psychophysical anomalies, accentuations of the character but also such personal peculiarities as formless self-identification and formless behavior of affection.

Проблема детского бродяжничества в России приобретает в настоящее время общественно-значимый характер. Несмотря на то, что этому вопросу уделяется определенное внимание со стороны государства (разрабатываются законодательные акты, государственные программы «Дети России», «Национальный план действия в интересах детей», «Концепция совершенствования государственной системы профилактики безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних»), данное явление по-прежнему остается на уровне гуманитарной катастрофы. До сих пор нет достоверных



статистических данных о масштабе детской беспризорности. По данным Минобразования России (на 2002 г.), 368 тысяч российских детей, подростков (7–17 лет) официально не посещают образовательные учреждения<sup>1</sup>.

Для того чтобы объективно рассмотреть основные факторы современного бродяжничества детей и подростков, целесообразно отразить развитие данной проблемы в ходе истории. Следует отметить, что проблема беспризорности, безнадзорности и бродяжничества является далеко не новой для общества. Отношение к «детям улицы» претерпело ряд изменений: от милосердия и призрения через перевоспитание «морально дефективных» детей до поиска мер по оказанию комплексной (социально-психолого-медико-педагогической) помощи.

Увеличение количества беспризорных детей, нищих, бродяг наблюдалось в России и в других странах в разные исторические периоды и, как правило, эти процессы являлись следствием общественных потрясений (война 1812 г.; разорение крестьянских хозяйств после реформы 1861 г.; Октябрьский переворот и Гражданская война; голод и эпидемии 1920–1930 гг.; сталинские репрессии 1930-х гг. и Вторая мировая война).

В дореволюционной России, например, основной причиной, по которой ребенок или подросток оказывался на «улице», были так называемые объективные факторы: война, голод, эпидемии, природные катаклизмы и т.п. В большинстве случаев лишь утрата родителей и отсутствие других близких родственников превращали ребенка в беспризорника, а затем и в бродягу. Но в XIX в. детское бродяжничество было явлением довольно редким. Оставаясь без попечения родных, ребенок чаще всего попадал в монастырский приют. Еще раньше, например, в средневековье понятие «бродяга» ставилось в один ряд со словами «бездомный», «блаженный» (в значении «несущий благо»), «сирый» (одинокый, не имеющий родных), «убогий» («божий человек») и т. д. В связи с этим каждый добро-



порядочный гражданин считал своим долгом принять участие в судьбе обделенного всеми благами жизни человека. Уже в XV в. в Троице-Сергиевой Лавре принимали бездомных подростков, которых воспитывали при монастыре (так называемые «монастырские детеныши»).

К концу XIX в. как одно из следствий изменяющегося общества все отчетливее стала проявляться проблема «подкидышей», масштабы которой вынудили государство приступить к активным мерам борьбы с детским бродяжничеством и нищенством. В этот период отмечается активный рост числа «приютов для малолетних», которые условно разделялись на три типа: приюты для «нравственно запущенных» детей; приюты закрытого типа для детей, осужденных судом; приюты для детей-сирот.

В годы Советской власти с 7-миллионной армией детей, оказавшихся на улице, правительство борется с помощью детдомов, назначения опеки, передачи детей на договорных началах в крестьянские семьи, ремесленникам, кустарям. Детские учреждения, пытаясь заменить семью, становятся центральным звеном воспитательной системы. Большое внимание уделяется вопросам организации свободного времени подрастающего поколения (процветают кружки самодеятельности, пионерские отряды, детские лагеря).

В послевоенные годы с волнами беспризорности боролись силовыми мерами (бродяг высылали за 101-й километр от Москвы). В 60-е гг. насаждается заорганизованность, единообразие, педагогический диктат в системе интернатов. К 70-м годам эта система, по существу, стала закрытой зоной. В 90-е гг. проблемы беспризорных детей встают в один ряд с проблемами экономическими.

В наши дни кардинальные изменения, происходящие в институте семьи, породили такое явление, как социальное сиротство. Социальные сироты (их численность к 2002 г. составила более 685 тысяч человек) – это дети, имеющие родителей, но вынужденные жить вне своего дома – в детских домах, приютах, интернатах<sup>2</sup>.

Из комплекса явлений, отмеченных нами (беспризорность, дети-нищие, бродяжничество), выделим последнее. Отличительные признаки современного бродяжничества – это рост криминализации и наркотизации «детей улицы», и тревожная тенденция увеличения процентного соотношения девочек-бродяг по сравнению с предыдущими годами (по данным А.Л. Арефьева, девочки уже составляют одну треть всего контингента бродяг)<sup>3</sup>. Вспомогая восточную пословицу: «Кто воспитал мужчину – воспитал личность, кто воспитал женщину – воспитал нацию», становится понятно, что требуются срочные меры по профилактике бродяжничества. Выявление его факторов необходимо для организации комплекса превентивных мер, направленных на его преодоление или уменьшение.

Систематизация подобных факторов, выделенных учеными, требует интеграции медицинского

(Г.Е. Сухарева, А.Е. Личко, Е. Вроно и др.)<sup>4</sup>, социологического (М.Р. Зезина, Е.Б. Бреева, Е.Г. Слуцкий, А.Р. Арефьев, М.С. Мацковский и др.)<sup>5</sup>, педагогического (Л.А. Грищенко, А.Б. Боссарт и др.)<sup>6</sup> и психологического (Ю.М. Антонян, Л.И. Анцыферова, А.В. Гоголева и др.)<sup>7</sup> подходов к пониманию явлений беспризорности и бродяжничества.

Существующие классификации, по сути, выделяют три группы факторов: макросоциальные (экономический кризис, безработица, голод, эпидемии, интенсивные миграционные процессы и т.д.), микросоциальные (внутрисемейные факторы) и психологические (различные психофизические аномалии). В данных систематиках, однако, не учитываются некоторые факторы продвижения к бродяжничеству (например, процессы урбанизации, глобализации); нет четкой их дифференциации внутри каждой группы.

Бродяжничество – это мультифакторное явление. Мы считаем, вслед за сторонниками системного подхода, что это явление следует рассматривать как результат воздействия комплекса неравнозначных внешних и внутренних факторов. Подобное разграничение помогает также координировать направленность превентивных действий. К внешним факторам относятся:

- 1) социально-экономические, которые нарушают или существенно изменяют привычный уклад жизни и равновесие во всем обществе:
  - а) *процесс урбанизации*. В современном обществе существенно понизилась ценность ребенка. По данным Е.Б. Бреевой<sup>8</sup> большинство детей-бродяг – жители городов (почти 80%). Жители села составляют чуть более 20%. Констатируется, что перенаселенность городов затруднила близкие отношения людей, сделала их более разобщенными. Урбанизация разъединяет и членов семьи: семейные отношения подменяются иногда профессиональными или дружескими;
  - б) следствием *процесса глобализации* становится растущая армия безработных, рост миграции, платные услуги в сфере основного и дополнительного образования. Все эти явления могут стать причиной детской безнадзорности и даже бездомности. Социокультурная глобализация выражается во все большей ориентации на западные нормы и традиции. Повышенное стремление подростков к самостоятельности и отсутствие возможности проявить себя в социально приемлемой форме может реализовываться, например, в эмансипационных побегих;
  - в) *утрата экономической и социальной стабильности* не могла не отразиться на уровне жизни людей в России, на материальной базе государственных детских учреждений. По данным Л.А. Арефьева, 13,3% опрошенных им детей в качестве причины ухода из дома назвали плохое материальное положение в семье («не кормят»)<sup>9</sup>. Необходимо отметить,





что примерно 1/3 опрошенных Е.Б. Бреевой детей убежали из детских домов, приютов, интернатов примерно по той же причине<sup>10</sup>;

2) социально-психологические факторы:

а) *неблагоприятная ситуация общения со взрослыми*. В детских учреждениях интернатного типа в качестве основного фактора детских и подростковых побегов называется жестокое обращение со стороны взрослых. Конфликтная ситуация с педагогом в массовой школе может вызвать реактивный побег лишь у подростков с преобладанием черт эмоционально-волевой неустойчивости, проявлениями психического инфантилизма из-за страха получить плохую отметку в ситуации неприятия школьных проблем семьей. По данным М.С. Мацковского, в зоне конфликтности с родителями находятся до 3/4 детей, 15% родителей применяют физические наказания<sup>11</sup>.

На основании изученной литературы необходимо выделить следующие внутрисемейные факторы:

- аморальное поведение родителей (пьянство, воровство, бродяжничество и т.п.);
- психическое (запугивание, подавление воли ребенка, унижение достоинства, в том числе и чрезмерно авторитарное поведение родителей) и физическое насилие в семье;
- развод родителей (когда каждый из родителей ведет войну за «игрушку» – ребенка, постоянно ставится выбор «Я или Он»);
- нарушение ролей в семье (супруги ведут себя по отношению друг к другу как мать и сын, как отец и дочь, исключая ребенка из системы детско-родительских отношений);
- отсутствие одного из родителей (что понижает социальный статус подростка);

б) *неблагоприятная ситуация общения со сверстниками*. В подростковом возрасте одной из основных задач программы развития индивида становится социальное и личностное самоопределение, которое невозможно без причастности к неформальной группе сверстников. Социальная, асоциальная или анти-социальная направленность неформальной группы оказывает на подростка существенное воздействие. Его неприятие в связи с различными социальными и личностными характеристиками (маргинальная семья, материальная необеспеченность, плохая успеваемость, наличие соматических заболеваний и т.п.) со стороны просоциальных неформальных групп ведет к включению индивида в различные группы девиантной направленности. Периодическое бродяжничество ребенка в этом случае предстает как результат ухода от ответственности за свои действия, в том числе перед органами правопорядка, либо от возмездия своей неформальной группы (если подросток, испугавшись, решает покинуть своих «друзей»).

Кроме названных в качестве внутренних факторов можно выделить:

- *психофизические аномалии*, которые наблюдаются у 3–5% всей популяции детей. Основными факторами бродяжничества выступают: сумеречное состояние сознания у некоторых больных эпилепсией и истерией, «сенсорная жажда», некритичность мышления при интеллектуальном недоразвитии;
- различного рода уходы и побег, присущие *проявлению акцентуаций характера* в подростковом возрасте по гипертимному (импульсивность, повышенное стремление к самостоятельности приводят к побегам), истероидному (эгоцентризм проявляется в демонстративных побегам) и неустойчивому (подростки убегают от трудностей, неприятностей и испытаний к «свободной жизни») типам. Два последних соответствуют слабобольному и демонстративному типам по К. Леонгарду<sup>12</sup>;

- *личностные особенности*, обусловленные неблагоприятной социально-психологической ситуацией развития: несформированность самоидентичности и поведения привязанности являются существенными факторами бродяжничества. Следует согласиться с Ю. М. Антоняном, С. В. Бородиным и Е.Г. Самовичевым, которые отмечают, что «...неосознанное стремление бродяг к смене своего окружения – это стремление избежать самоидентификации в группе, так как любое участие в совместной деятельности ведет к некоторой определенности, соотносению себя с другими участниками группы»<sup>13</sup>. Лица, ставшие бродягами, не имели внутрисемейной идентичности. Во всех семьях отсутствовали эмоциональная близость и контроль со стороны родителей, в результате чего дети, подрастая, испытывали бессознательную потребность избегания любого контроля.

Несформированность поведения привязанности («способность не углубляться в привязанности», поверхностность чувств, моральное иждивенчество, осложнения в становлении самосознания и др.) лишают детей, во-первых, важного для их психологического благополучия переживания своей нужности и ценности для других, спокойной уверенности в себе, лежащих в основе формирования полноценной личности; а во-вторых, – переживания ценности другого человека, глубокой привязанности к людям.

Таким образом, рассмотрев историческую динамику данного явления и факторы, способствующие его возникновению, можно сделать следующие выводы:

бродяжничество возникает в результате воздействия совокупности разнородных факторов;

неблагоприятная ситуация развития ребенка в семье доминирует в системе представленных детерминант;



государственные социальные программы только тогда дадут ожидаемый эффект, когда превентивные меры будут строиться с учетом всей системы причин, приводящих к бродяжничеству.

### Примечания

- <sup>1</sup> Лебедев О.Е., Чепурных Е.Е., Майоров А.Н., Золотухина В.И. Дети улицы. Образование и социальная адаптация безнадзорных детей: Доклад / Под ред. А.Н. Майорова. М., 2001. С. 16–19.
- <sup>2</sup> Государственный доклад «О положении детей в Российской Федерации»/ Министерство труда и социального развития. М., 2002. С. 102.
- <sup>3</sup> Арефьев А.Л. Беспризорные дети России // Социс. 2003. № 9. С. 61–72.
- <sup>4</sup> Сухарева Г.Е. Клинические лекции по психиатрии детского возраста: В 3 т. М., 1959. Т. 2.; Личко А.Е. Подростковая психиатрия: Руководство для врачей. 2-е изд., доп. и перераб. Л., 1985; Вроно Е. Несчастливые дети – трудные родители: наблюдения детского психиатра. М., 1997.
- <sup>5</sup> Зезина М.Р. Без семьи // Родина. 2001. Сентябрь. С. 82–87; Бреева Е.Б. Деадаптация детей и национальная безопасность России. М., 2004; Слуцкий Е.Г.

Беспризорность в России: вновь грозная реальность // Социс. 1998. №3. С. 117–121; Арефьев А.Л. Указ. соч.; Мацковский М.С. Российская семья в изменяющемся мире // Семья в России. 1995. №3–4.

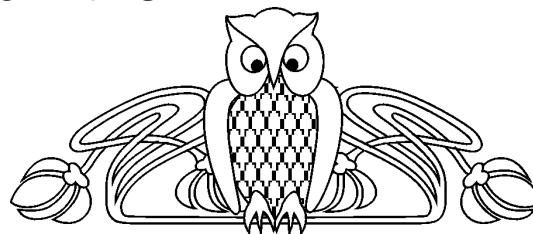
- <sup>6</sup> Гриценко Л.А. Побег из дома и бродяжничество. Свердловск, 1988; Боссарт А.Б. Парадоксы возраста или воспитания. М., 1991.
- <sup>7</sup> Антонян Ю.М., Бородин С.В., Самовичев Е.Г. О некоторых неосознаваемых мотивах систематического занятия бродяжничеством // Вопросы борьбы с преступностью. 1982. Вып. 36; Аncyферова Л.И. Личность в трудных жизненных условиях: переосмысление, преобразование ситуаций и психологическая защита // Психол. журн. 1994. Т. 15, № 1; Гоголева А.В. Беспризорность, безнадзорность, бродяжничество как предмет социально-психологического изучения // Вестн. социальной работы. 2001. №1.
- <sup>8</sup> Бреева Е.Б. Указ. соч. С.6.
- <sup>9</sup> Арефьев А.Л. Указ. соч. С.68.
- <sup>10</sup> Бреева Е.Б. Указ. соч. С.27.
- <sup>11</sup> Мацковский М.С. Указ. соч. С.32–34.
- <sup>12</sup> Леонгард К. Акцентуированные личности / Пер. с нем. Киев, 1981.
- <sup>13</sup> Антонян Ю.М., Бородин С.В., Самовичев Е.Г. Указ. соч. С.8.

УДК 159.923:316.6

## ОПЫТ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ЦЕЛОСТНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МИРЕ

Г.Н.Малюченко

Саратовский государственный университет,  
Балашовский филиал,  
кафедра практической психологии  
E-mail: psychology@bf.sgu.ru



В статье раскрываются основные положения авторского подхода к социально-психологическому анализу коллективных и индивидуальных моделей мира. Рассматривается роль и значение четырёх универсальных, определяющих эволюцию человеческого сообщества характеристик мира, выраженных через понятия: хаотичность, антагонистичность, механистичность и организмичность и все связи и процессы, происходящие в нём. На основе анализа данных, полученных в ходе экспериментальной апробации авторской методики, обсуждается специфика представленности и осмысления указанных характеристик в индивидуальном и коллективном сознании.

**Ключевые слова:** модель мира, метафорическое мышление, субъективное мировосприятие, интуитивное миропонимание, вербально-логическое миропонимание, хаотичность, антагонистичность, механистичность, организмичность мира, обобщающие категории, идеализированная модель, реалистичная модель.

### Experience of Social-psychological Analysis of an Integral Conception of the World

G. N. Maluchenko

The paper discusses the fundamental principles of the author's approach to social-psychological analysis of collective and individual

models of the world. The role and significance of four universal characteristics of the world expressed through the notions of randomness (chaos), antagonisticness, mechanisticness, and organismicness and all the relations and processes in the world that determine the evolution of the human society are considered. On the basis of analysis of the data obtained during our experimental verification of the author's method, a careful consideration is given to the specific nature of representativeness and comprehension of the above-mentioned characteristics in the individual and collective consciousness.

**Key words:** model of world, metaphorical thinking, subjective world perception, intuitive outlook, verbal-logic outlook, randomness, antagonisticness, mechanisticness and organismicness of world, generalizing categories, idealized model, realistic model.

Интенсивное развитие физической картины мира, появление всё новых вариаций современных «социокультурных мифов»<sup>1</sup>, возникающих в процессе синтеза научных представлений, обыденных житейских суждений, традиционных и не традиционных религиозных верований заставляют нас искать некие универсальные подходы к их осмыслению. Научная класси-



фикация социальных представлений не может отталкиваться только от их содержания, которое постоянно изменяется. К тому же в различных образовательных средах один и тот же учебный материал может приобретать совсем иные смысловые оттенки. Поэтому необходимо найти подход, позволяющий установить универсальные надсодержательные критерии, применимые к пониманию и оценке коллективных и индивидуальных моделей мира. В ракурсе социальной психологии такого рода подход, отвечающий требованиям независимости от конкретного, преходящего содержания коллективных представлений о мире, может быть построен на следующих положениях.

Понимание и классификация коллективных моделей мира не могут сводиться к своеобразному социальному анализу содержания характерных для той или иной этнической общности мифологем, религиозных верований и наукообразных представлений о мире, а также стереотипов мировосприятия, поддерживаемых членами данной общности/группы. В настоящее время более правомерно понимание коллективной модели мира как обобщенной «структуры жизненных миров», возникающей в сообществах людей, имеющих однородные принципы организации жизни, значительные области совпадений в мировосприятии и миропонимании и координирующих между собой свои действия. Эти обобщенные структуры жизненных миров, согласно Д.А. Леонтьеву, задаются совместно вырабатываемыми инвариантами отношений с миром<sup>2</sup>. Существует возможность развития в одном историческом пространстве-времени одновременно нескольких типов таких отношений, нескольких разных структур жизни, отличающихся по своим фундаментальным закономерностям. Вместе с тем структуры жизненных миров не являются лишь чистыми проекциями коллективного самовыражения. Коллективные представления всегда взаимодействуют с реальным миром и присутствуют в нём объективными «сверхсмыслами»<sup>3</sup>.

В то же время коллективные модели мира, принадлежащие различным сообществам, можно рассматривать в качестве «эмоционально заряженной» системы ценностей и мировоззренческих ориентиров, отражающей архетипы коллективного бессознательного. Она составляет своего рода «культурную матрицу», обеспечивающую воспроизводство и развитие социальной жизни на определенных основаниях<sup>4</sup>. В этой матрице хранится архетипический укорененное понимание того, что есть космос, человек, природа, пространство и время, власть и господство, совесть и честь и т.п. Такого рода понимание соответствует довербальному, интуитивному уровню становления и развития коллективных и индивидуальных представлений о мире. Однако именно на этом уровне аккумулируется эволюционный опыт человечества и именно с этого уровня начинается

выбор/становление индивидуального жизненного мира личности. Эта матрица с неизбежностью включает и некие универсальные «прототипы» социальных ролей, с соответствующими им особенностями мировосприятия и миропонимания.

Вербально-логический, рациональный уровень понимания мира также не просто присутствует и в коллективных, и в индивидуальных представлениях о мире, но и оказывает на них существенное влияние. Его представленность в коллективном и индивидуальном сознании за последние два-три века со всей очевидностью возросла, что во многом связано с развитием медиа-пространства и образовательных институтов, с общим повышением качества образования, популяризацией научных достижений через СМИ и т.п. Однако представленность рационального уровня миропонимания в индивидуальном сознании, в первую очередь, зависит от осознанного опыта социализации личности, от её включенности в образовательный процесс, в самообразование и ряда рассмотренных выше индивидуально-психологических характеристик. Необходимо отметить, что вербально-логический рациональный уровень коллективных представлений о мире, в отличие от интуитивного-довербального, открыт для целенаправленных изменений.

Вследствие многовекового взаимодействия интуитивного и рационального уровней миропонимания, в коллективном сознании мир отражается через динамику эволюционного процесса. Поэтому в коллективных моделях мира (и, как следствие, в индивидуальных) с неизбежностью находят отражение *универсальные, эволюционно значимые и устойчивые характеристики мира* как пространства исторического развития:

*хаотичность*, имеющая место как в социальной жизни, так и в рамках непосредственно влияющих на динамику развития индивидов и групп природных процессов;

*антагонистичность*, систематически проявляющаяся в межгрупповых и межличностных отношениях через столкновение интересов, способов существования и т.п.;

*механистичность* весьма значительного количества жизненно важных физических процессов мира, задающих человеку способы его понимания и освоения;

*организмичность*, выраженная через многомерную взаимосвязанность объектов и явлений, окружающих человека, и характеризующая ответственное саморазвитие.

Иными словами, человеческое сообщество, в целом, и отдельные его представители воспринимают мир через призму эволюционного опыта, четыре грани которой представлены указанными характеристиками. В коллективном и индивидуальном сознании эти характеристики превращаются в категории, позволяющие обобщать предельно широкий круг явлений бытия в их постоянном взаимодействии и развитии. Но поскольку, опираясь

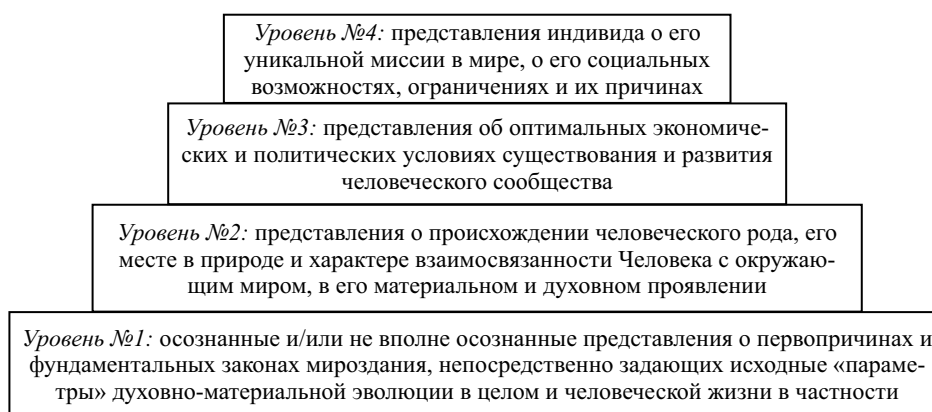


на данные категории, человеческое сообщество не пассивно отражает, а активно моделирует целостные представления о мире, в дальнейшем мы будем именовать хаотичность, антагонистичность, механистичность и организмичность мира как *обобщающие моделирующие категории*, а также рассматривать их в качестве *универсальных модальностей целостного миропонимания*. Следует отметить, что мы используем понятие категория в его гносеологическом аспекте, то есть как способ понимания, суждения об объекте, явлении или событии. Поэтому в данном случае *речь идёт о категориях миропонимания, непосредственно детерминирующих социальное взаимодействие личности с окружающим миром.*

Вполне возможно, что для понимания и описания эволюционного процесса в каких-либо специфических естественнонаучных и гуманитарных ракурсах данные моделирующие категории не являются исчерпывающими и достаточно адекватными. В то же время эти категории либо их смысловые аналоги наиболее часто используются для отражения социальных реалий, как на уровне коллективного, так и на уровне индивидуального сознания. Более того, в философских и естественнонаучных концепциях понятия «хаотичность», «антагонизм», «механицизм», «органицизм» не просто часто фиксируются, они нередко составляют их гносеологический и концептуальный каркас. Как универсальные категории данные понятия используются и в культурологическом анализе артефактов коллективной и индивидуальной деятельности, и в феноменологическом описании возрастных, профессиональных, этнических субкультур.

В 2003–2005 гг. нами проводилось исследование, направленное на выявление наиболее типичных способов выражения субъективных моделей мира. На первом этапе мы использо-

вали проективный метод исследования: добровольцам – молодым людям в возрасте от 15 до 22 лет – предлагалось написать сочинение на тему «Как я представляю себе мир». При этом в качестве дополнительной инструкции говорилось о возможности передачи своего видения мира через метафорический образ, позволяющий выразить нечто сложное и противоречивое через простое и всем знакомое. Время написания сочинения жестко не ограничивалось. Большинство наших респондентов смогло, используя свои способности к метафорическому мышлению, в предельно обобщенной форме выразить свои представления и чувства по отношению к миру, однако определённая часть авторов сочинений (в среднем, около 15%) вместо художественных образов использовала элементарное перечисление значимых для них объектов и явлений внешнего мира. Содержательно-смысловой анализ более 300 метафорически выраженных моделей мира показал, что около 90% из них построены на четырех описанных универсальных моделирующих характеристиках. При этом «чистые» варианты моделей мира составляли не менее трети представленных сочинений. Анализ представленных метафорических моделей мира показал, что далеко не во всех случаях они являются предметом сознательного выбора личности. В некоторых сочинениях встречалось своеобразное наложение двух отличных по смыслу метафорически выраженных представлений. На основании проведённого анализа нам удалось выделить четыре уровня содержательно-смысловой оценки индивидуального мировоззрения, вполне применимых для понимания любого рода целостных представлений о мире. Эти уровни охватывают все отдельные поверхностно-описательные и глубинно-смысловые представления о мире (рисунок):



Основываясь на описанных уровнях содержательно-смысловой оценки моделей мира, мы выделили двенадцать наиболее часто встречающихся аспектов субъективного мировосприятия и миропонимания, на основе которых личность

строит свою целостную модель мира:

- 1) оценка развития человеческого общества/цивилизации;
- 2) отношение к жизненным и личным проблемам;



- 3) отношение к законам «земным» и «высшим»;
- 4) взгляд на соотношение добра и зла в мире;
- 5) оценка предсказуемости мира и человеческой жизни;
- 6) взгляд на природу изменений в мире и человеческом обществе;
- 7) оценка роли человека в мире;
- 8) отношение к возможности познать мир;
- 9) взгляд на цель и смысл человеческого существования;
- 10) отношение к Другому через отношение к миру;
- 11) взгляд на создание и устройство мира;
- 12) метафорическое представление о мире.

Так как указанные аспекты субъективного мировосприятия были выражены через понятия «оценка», «отношение», «взгляд», это натолкнуло нас на мысль об использовании их в качестве критериев диагностики и анализа субъективных моделей мира. Каждая их четырех универсальных моделирующих категорий нашла свое отражение в каждом из 12 критериев. Мы получили 48 утверждений. Однако для большей достоверности результатов по той же самой схеме нами было сформулировано еще 48 утверждений. В итоге мы получили  $(4 \times 12) + (4 \times 12) = 96$  утверждений, разбитых на 48 утверждений первой серии и 48 утверждений второй серии, подтверждающих либо отрицающих доминирование одной из четырех моделирующих категорий. Таким образом, нами были составлены первичный и последующие рабочие варианты опросника СПАИММ (социально-психологический анализ индивидуальной модели мира), направленного на выявление представленности каждой из четырех универсальных моделирующих категорий в двенадцати аспектах индивидуального мировосприятия и миропонимания.

Апробация данного опросника проходила в двух вариантах. В первом случае утверждения по каждому из двенадцати указанных критериев были разбиты на 24 блока, каждый из которых включал по одному утверждению, отражающему хаотическую, антагонистическую, механистически-технократическую и организмическую модальности мировосприятия. При такой расстановке испытуемые получали возможность сравнивать между собой смысл и содержание всех четырех утверждений по каждому блоку.

Казалось бы, респонденты должны были, долго не мудрствуя, выбирать в каждом блоке то утверждение, которое в наибольшей степени соответствует их индивидуальному мировосприятию. Однако поскольку они не получали жёсткой установки отвечать именно так, результаты проведения представленного выше первого варианта опросника нас насторожили. Как оказалось, около 85% молодых людей, вне зависимости от уровня образования и социального статуса, по подавляющему большинству критериев выбирали утверж-

дения, относящиеся к организмической модели мира. Исключение составили лишь заключенные колонии строгого режима, но и в их ответах проявилось удивительное «единодушие»: у 80% из них было зафиксировано антагонистическое мировосприятие.

Анализ результатов и процедуры тестирования с помощью первого варианта опросника натолкнул нас на мысль о необходимости создания его второго варианта. Во втором варианте мы отказались от разбивки утверждений на блоки, а предъявили все утверждения в «случайном порядке», так что всякое сравнение их смысла и содержания стало невозможно. Респонденты были поставлены в условия, при которых они не смогли соотнести утверждения, затрагивающие отдельные аспекты внешнего мира, а должны были оценивать каждое из них в отдельности. В итоге мы получили значительно больший разброс в ответах респондентов по выделенным двенадцати критериям. Хотя у 40–45% респондентов этот разброс был минимальным, что говорит о высоком уровне соотнесённости их мировоззренческих ориентаций, прежнего «единодушия» уже не было. В значительно большем количестве случаев было отмечено явное и порой парадоксальное совмещение/смешение в индивидуальной модели мира респондента противоположных модальностей, мировоззренческих установок.

Таким образом, сравнительный анализ результатов тестирования с помощью первого и второго вариантов позволил нам обнаружить в индивидуальном мировосприятии соприсутствие *идеальной* (результаты 1-го варианта опросника) и *реальной* (результаты 2-го варианта опросника) моделей мира.

Идеализированная модель мира, отвечающая на вопрос о том, каким должен быть мир, как «правильно» думать о мире, представляет собой стройную, но редко используемую личностную систему наполовину осознанных и наполовину интроецированных убеждений. Проблемой формирования идеальной модели мира, «правильного мировоззрения» занимались и продолжают заниматься многие отечественные и зарубежные ученые. В то же время существует немало исследований, констатирующих значительное расхождение между декларируемыми принципами и реальным поведением, особенно в подростковом и юношеском возрасте<sup>5</sup>. Исследования реального и идеального «Я», проведённые в рамках различных психотерапевтических школ, также косвенно свидетельствуют в пользу сосуществования в сознании человека идеализированных и реальных представлений о социальной реальности и мире в целом.

В основе реалистичной модели мира, отвечающей на вопрос: «Каким мир воспринимается, видится личностью», также может быть заложен синтез осознанных и интроецированных знаний, представлений о мире. Однако в реальной моде-



ли мира они, в первую очередь, тесно связаны с эмоционально насыщенными переживаниями, сопровождающими получение любого рода жизненного опыта и, в значительно меньшей мере, с его когнитивными оценками. В силу вышеназванной причины такого рода представления очень устойчивы по отношению к любым образовательным-корректирующим интервенциям. Но вместе с тем они нередко провоцируют блокировку когнитивной деятельности и, как следствие, одностороннее развитие миропонимания, искаженное, «зауженное» восприятие того, как устроен мир. В повседневной жизни мы постоянно сталкиваемся с такими ситуациями выбора, когда у нас нет возможности сравнивать все «за» и «против», когда необходимо оперативно принимать однозначное решение в пользу тех или иных принципов, идеалов, интересов и т.д. Во всех этих ситуациях реалистичная модель мира почти автоматически

актуализуется в нашем сознании и предопределяет наш выбор. Однако впоследствии мы, оценивая свои поступки, можем неосознанно исходить из идеализированных представлений о социальной реальности и мире в целом.

### Примечания

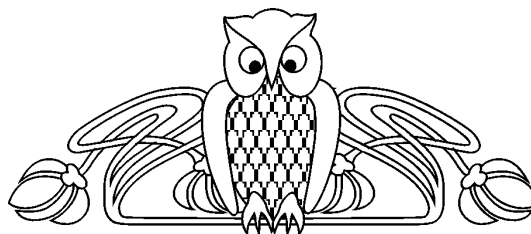
- 1 Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.
- 2 Леонтьев Д.А. К типологии жизненных миров // 2-я Всерос. науч.-практ. конф. по экзистенциальной психологии: Материалы сообщений. М., 2004. С. 114–116.
- 3 Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
- 4 Степин В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994.
- 5 Jackson S. Studying of Teenager's period: the survey of the European research in the 90-s // Psychology of development. 1992. №2. P. 319 – 337.

УДК 159.923.2 +316.6

## СИТУАЦИЯ: ГОРИЗОНТЫ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Е.В. Рягузова

Саратовский государственный университет,  
кафедра психологии  
E-mail: rjaguzova@yandex.ru



Представлены результаты психологического анализа и теоретической рефлексии различных концепций и парадигм, оперирующих понятием ситуация. Условно выделены четыре основных подхода к исследованию этой категории: стимульный, событийно-биографический, личностно-центрированный, субъект-объектный подходы, каждый из которых репрезентирует тот или иной тип ситуации: актуальная ситуация, жизненная ситуация, субъективная ситуация и психологическая ситуация. Показано, что применение того или иного подхода обусловлено целями и задачами конкретного исследования.

### A Situation: Horizons of Psychological Interpretation

E.V. Ryaguzova

The results of our psychological analysis and theoretical reflections of different conceptions and paradigms which deal with the category of situation are presented. Four primary approaches are resolved, namely: stimulus, eventually-biographical, person-centric, and subject-object ones. Each approach represents the corresponding type of situation, namely: an actual situation, a life event, a subjective situation, and a psychological situation. The application of any approach is determined by the purposes and tasks of a specific research.

Понятие «ситуация» давно и прочно вошло в категориальный аппарат психологической науки. Вместе с тем содержательная наполненность этой категории недостаточно точно определена в современной психологии. В этой связи нам видится актуальным рассмотрение различных подходов и

парадигм, оперирующих этим понятием. Мы остановимся на специфике каждого из подходов, не ставя при этом в нашей работе цели их интеграции в единую теорию психологической ситуации (хотя и считаем это чрезвычайно важным направлением исследований). Скорее, мы будем исходить из необходимости наметить те ключевые категории и понятия, которые будут определять концептуальные рамки нашего исследования ситуации.

Первый подход к исследованию ситуации представлен концепциями, в которых подчеркивается ее внешний характер по отношению к субъекту, ее пространственная внеположенность субъекту. Ситуация понимается как «совокупность обстоятельств», «система внешних по отношению к субъекту условий, побуждающих и опосредующих его активность, временное предшествование действию субъекта, независимость от субъекта соответствующих условий в момент действия»<sup>1</sup>, «комплексное целое, представляющее паттерны множественных стимулов, события, объекты, людей и эмоциональный тон, существующий в некоторый момент времени»<sup>2</sup>.

А.Н.Леонтьев относил «предметную ситуацию» к существенным сторонам процесса целеобразования и также использовал это понятие в значении «обстоятельства», «обстановки»<sup>3</sup>.

Среди современных исследований, выполненных в контексте этого подхода, можно отметить типологию ситуаций, предложенную Д. Кантером



на основе пространственно-временной локализации места, где протекает повседневная жизнь, и формы жизнедеятельности, которые осуществляются в этих местах и ситуациях<sup>4</sup>.

Следовательно, в контексте первого подхода при определении ситуации часто подчеркивают ее пространственную внеположенность субъекту, временное предшествование действию субъекта, независимость от субъекта соответствующих условий в момент действия и определяют ситуацию как сочетание элементов среды в данную единицу времени, оказывающее «стимулирующее, обуславливающее и корректирующее воздействие на субъекта, т.е. детерминирующее его активность и одновременно задающее пространственно-временные границы ее реализации»<sup>5</sup>. Именно так определяют ситуацию Д. Магнуссон, В. Мишель, Г. Болл, А.Н. Леонтьев, Л. Зейгарник, В.С. Мерлин, В.А. Ядов. Как отмечают Л.Ф. Бурлачук и Н.Б. Михайлова, согласно такому определению, структура ситуации включает в себя предметы окружающего мира, действующих лиц, их деятельность, коммуникацию, взаимоотношения, происходящие события, пространственные и временные ограничения<sup>6</sup>.

Второй подход к исследованию жизненных ситуаций берет свое начало с работ Ш.Бюлер, которая рассматривала индивидуальную жизнь в ее динамике, введя понятие «жизненный путь личности». В отечественной психологии данные вопросы изучались и изучаются в рамках направления, известного как жизненный путь личности, С.Л. Рубинштейном, Б.Г. Ананьевым, А.В. Брушлинским, К.А. Абульхановой-Славской, Е.В. Шороховой, Н.В. Логиновой, В.И. Уваровой, Л.Ф. Бурлачук, Е.Ю. Коржовой.

Так, С.Л. Рубинштейн в качестве основной единицы анализа предложил понятие «жизненных отношений личности», включив в них отношение к предметному миру, к другим людям и к себе<sup>7</sup>. По С.Л. Рубинштейну, в понятии «жизненные отношения» внешнее и внутреннее неразрывно связаны. Важным моментом концепции Рубинштейна является рассмотрение человека как субъекта собственной жизни, т.е. он раскрывает при этом деятельную сущность личности. С.Л. Рубинштейн подчеркивал не только зависимость личности от различных обстоятельств жизни, но и зависимость жизни от самой личности. Именно субъект своим ответственным отношением к жизни, самоопределением по отношению к обстоятельствам и ситуациям задает жизни определенный динамический вектор развития и строит собственную жизненную стратегию. Человек становится субъектом в том смысле, что он вырабатывает способ решения жизненных противоречий, осознает свою ответственность перед собой и перед другими.

Т.М. Дридзе рассматривает понятие «жизненная ситуация» как совокупность значимых событий и обстоятельств, оказывающих влияние на мировосприятие и поведение в определенный

период жизненного цикла индивида<sup>8</sup>. Жизненная ситуация становится «проблемной» только тогда, когда нарушается упорядоченность течения жизни, а необходимость решать ту или иную проблему (или несколько проблем одновременно) требует от человека повышенной целенаправленной активности, выработки жизненно важных решений, создавая при этом определенные «моменты напряженности». Сходной является позиция Л.Ф.Бурлачук и Е.Ю.Коржовой, которые определяют жизненную ситуацию как наиболее важную на жизненном пути в определенный момент времени, а личность определяется ими как субъект жизненного пути<sup>9</sup>.

Таким образом, этот подход является важным и перспективным, однако, жизненное событие, приводящее к трансформациям личности, ее изменениям и модификациям, представляет собой точку бифуркации (разветвления) на жизненном пути и составляет лишь одно из подмножеств множества возможных ситуаций.

Еще один подход, характерный для современных исследований, предлагает рассматривать ситуацию как часть, единицу жизненного мира, жизненного пространства человека. Сущность этого подхода четко сформулирована в определении Дж.Г. Мида: «Ситуация – это временная конфигурация самости»<sup>10</sup>. Этот подход представлен в работах Ф.Е. Василюка, Х. Томэ, Ю. Лер, Л.И. Анцыферовой. Авторы анализируют ситуации и действия в них индивида в контексте его собственного жизненного мира, субъективной внутренней реальности. Представители этого подхода считают, что человек на протяжении своей жизни строит, перестраивает и достраивает уникальную личностную концепцию мира. Как пишет Л.И. Анцыферова, «весь опыт жизни, а также предвосхищаемое будущее закрепляется в мини-теориях в виде систем значений и значимостей, убеждений и ценностей – они-то и регулируют восприятия и представления человека, определяют интерпретацию окружающего мира и действия в нем субъекта»<sup>11</sup>.

Х. Томэ считает, что каждый человек обладает своим собственным уникальным жизненным миром, который имеет свою топологию и временную протяженность. Он определяет жизненный мир как когнитивно репрезентированный и психически переработанный реальный мир жизни человека. При этом каждый момент жизни или биографический эпизод включен в целостную смысловую структуру этого мира. Автор указывает на то, что конкретно-исторические условия существенным образом детерминируют переживания и способы решения жизненных проблем, а поведением управляет скорее воспринимаемая, чем объективная ситуация. При этом действительные свойства ситуации получают свое отражение в индивидуальном мире, но особенности их восприятия обусловлены доминирующими «темами» – цен-



тральными устремлениями человека и его господствующими значимостями<sup>12</sup>.

Следовательно, в контексте этого подхода ситуация является единицей индивидуального жизненного мира (пространства), который формируется, в конечном итоге, самой личностью и представляет собой освоенную человеком и поддерживаемую им реальность. Каждая конкретная ситуация вписана в смысловую структуру жизненного пространства и имеет свою историю, «представляющую собой «осажденное» содержание всего предыдущего субъективного опыта»<sup>13</sup>. Жизненное пространство – динамично, изменчиво, но всегда обжито духовно и упорядочено человеком; в его рамках одно и то же явление переосмысливается в разных модальностях: ценностной, предметной, рефлексивной, и ему приписывается определенное личностное значение. Основные сферы жизненного пространства органически связаны с человеческими ценностями, благодаря различным ценностным структурам человек осваивает социальный мир, совершенствует или разрушает установленные экологические, политические, социокультурные уровни жизни.

Таким образом, при определении ситуации сторонники данного подхода делают акцент на «внутреннем» аспекте ситуации, на субъективном прочтении индивидом конкретной актуальной ситуации в формате собственного жизненного мира.

Еще один исследовательский подход предполагает толкование ситуации не столько как совокупности элементов объективной реальности, сколько как результата активного взаимодействия личности и ситуации. По мнению Л. Росса и Р. Нисбетта, субъективная интерпретация не является ни зеркальным отражением внешней ситуации, ни продуктом произвольного «конструирования реальности» познающим субъектом, а представляет собой результат именно взаимодействия между человеком и ситуацией<sup>14</sup>. Начало исследований в этом направлении положили К. Левин, Г. Мюррей, У. Томас, Ф. Знанецкий, а также психологи интеракционистского направления Д. Магнуссон, Н. Эндлер и др.

К. Левин считал, что «научная психология всегда должна принимать во внимание целостную ситуацию, то есть состояние как человека, так и среды»<sup>15</sup>. При этом, как отмечал К. Левин, важно знать физические и социальные условия, потому что они ограничивают разнообразие возможных жизненных пространств – вероятно, как пограничные условия психологического поля<sup>16</sup>. Он считает, что описание ситуации должно быть скорее субъективным, чем объективным, т.е. ситуация должна описываться скорее с позиций индивида, поведение которого исследуется, нежели с позиций наблюдателя.

Г. Мюррей придерживался идеи о том, что для адекватной оценки поведения необходим предварительный анализ и точное представление

о том контексте среды, в котором осуществляется поведение. Он не только подчеркивал важность детерминант среды, но и создал систему отражающих их понятий: события, сериалы, прессы.

Г. Мюррей рассматривал мотивационные свойства ситуаций, используя при этом перечень стимулов, характерных для описания индивидов. Они включали в себя потребности достижения, аффилиации, агрессии, доминирования, автономии и др. Он предположил, как указывают М. Аргайл, А. Фернхем, Дж. Грахам, что ситуация, на которую организм реагирует, может быть классифицирована в зависимости от типа эффекта, который она оказывает или может оказывать на человека<sup>17</sup>. Таким образом, в исследованиях Г. Мюррея четко прослеживается идея дифференциации понятия «ситуация» на внешнюю ситуацию, доступную объективному наблюдению (альфа-пресс), и воспринимаемую самим субъектом ситуацию (бета-пресс).

У. Томас и Ф. Знанецкий определяли ситуацию как «набор ценностей и установок, с которыми индивид или группа имеют дело в процессе активности и в соответствии с которыми эта активность планируется и ее результаты оцениваются»<sup>18</sup>. По их мнению, каждая ситуация включает три типа данных:

- 1) объективные условия, которые в данный момент прямо или опосредованно воздействуют на сознательный статус индивида или группы;
- 2) предшествующие установки индивида или групп, которые в данный момент оказывают действительное влияние на их поведение;
- 3) определение ситуации, представляющее собой более или менее ясную концепцию условий и осознание установок.

Концепт «определение ситуации» не просто подчеркивает роль ситуации и ситуационных переменных в поведении человека, а указывает, что поведение человека может быть объяснено только с учетом понимания субъективного значения ситуации для конкретного человека. Причем концепт «определение ситуации» намного важнее и значимее, чем совокупность объективных условий и эта значимость закреплена У. Томасом в известной теореме, которая гласит: «Если ситуация определена как реальная, она реальна по своим последствиям»<sup>19</sup>. При этом каждое новое определение ситуации порождает новую объективную ситуацию, объективность которой, как указывает Л.Г. Ионин, состоит в том, что она воспринимается как объективная самими действующими в этой ситуации людьми. В этом случае познание ситуации и есть ее изменение.

Наибольший вклад в исследование концепта человек – ситуация внесли, безусловно, психологи интеракционистского направления, особенно Н. Эндлер и Д. Магнуссон, которые сформулировали четыре базисных элемента психологически адекватного понятия взаимодействия:





- 1) поведение является функцией непрерывного процесса взаимодействия личности и среды;
- 2) личность в этом интерактивном процессе выступает в качестве активного, целенаправленно действующего субъекта;
- 3) существенными личностными детерминантами поведения являются когнитивные и мотивационные особенности;
- 4) существенными ситуационными детерминантами поведения являются психологические значения ситуации<sup>20</sup>.

Таким образом, интеракционистская модель включает в себя человека, активно взаимодействующего и интерпретирующего окружение в рамках своих когнитивных возможностей и психического склада, воздействующего на среду, и, в свою очередь, оказывающегося под ее воздействием. Понимаемое таким образом взаимодействие позволяет, во-первых, говорить о взаимной обусловленности ситуации и человека, во-вторых, по-иному рассматривать причинно-следственные отношения между ними. Как указывает Х. Хекхаузен, «отношения следования и зависимости необходимо перевернуть. Индивиды отыскивают и даже формируют наличные ситуации в соответствии со своими личностными диспозициями. Они, следовательно, сами создают собственную ситуационную специфичность, априори ограничивают множество возможных ситуационных влияний, лавируя между ними и расставляя акценты»<sup>21</sup>. И, в-третьих, взаимодействие позволяет говорить о том, что поведение человека обусловлено не столько внешним окружением, сколько его интерпретацией этого окружения, а влияние ситуации опосредуется «воспринимающе-когнитивными системами индивида».

В отечественной психологии с таким пониманием ситуации связаны исследования, оперирующие понятием «личностный смысл», которое было введено А.Н. Леонтьевым, и понимается как оценка жизненного значения для субъекта объективных обстоятельств и действий субъекта в них<sup>22</sup>. Кроме того, наличие у субъекта определенных когнитивных схем близко понятию «установка» (Д.Н. Узнадзе, Ш.А. Надирашвили), согласно которому реакция индивида, помимо стимула, обуславливается установкой как целостным психическим состоянием индивида, которое сформировалось у субъекта под воздействием действительности. В современных исследованиях, например, в концепции неравновесных психических состояний А.О. Прохорова, в качестве основных детерминант состояния рассматривается ситуация, личностный смысл этой ситуации для индивида и его индивидуальные особенности<sup>23</sup>.

Мы согласны с мнением Л.Ф.Бурлачук и Е.Ю. Коржовой, которые считают, что «в работах, опирающихся на понятия «субъективной ситуации», «интерпретации ситуации», «субъективности ситуации», а также, в какой-то мере, «ситуации

как когнитивных конструкторов», «установки», «личностного смысла», подразумевается именно перцептивный аспект ситуаций»<sup>24</sup>.

А.В.Филиппов и С.В.Ковалев рассматривают ситуацию как продукт и результат активного взаимодействия личности и среды, приводящее к выделению из объективной реальности совокупности явлений, которые организуются в некоторое целостное образование в связи с актуальной позицией самого субъекта в окружающем мире, и, следовательно, ситуация является способом организации субъектом явлений внешнего мира. При этом внешняя среда представлена не только в предметной и функциональной форме, но и как совокупность общественных и межличностных отношений. Однако чтобы образовалась актуальная для субъекта ситуация, как отмечают авторы, недостаточно иметь определенные внешние условия и обстоятельства: необходимо наличие не только активного субъекта, но и психологической готовности к включаемым в генезис ситуации объективным условиям и обстоятельствам, которая имеет потребностный характер<sup>25</sup>. Положение о том, что ситуация представляет собой способ организации субъектом явлений внешнего мира, указывает на одновременную принадлежность ситуации как субъективному, так и объективному мирам.

Аналогичной является позиция В.Н. Воронина и В.Н. Князева, которые рассматривают ситуацию как когнитивный конструктор личности, отражающий часть объективной реальности, существующей в пространстве и времени и характеризующейся тем или иным социальным контекстом. В плане представленности ситуации в сознании индивида авторы выделяют два момента – формирование и развитие конструктора ситуации, и функционирование конструктора, отражающего ситуацию, в качестве элемента целостной системы, представляющей картину мира. Важным, на наш взгляд, является то, что ситуация задает контекст восприятия человека, внося упорядоченность в общую картину его мира<sup>26</sup>.

Таким образом, основные идеи сторонников изучения ситуации как интерактивной единицы сводятся к необходимости концептуального различения объективного «внешнего мира», влияющего на человека, и субъективного «внутреннего мира», как человек воспринимает мир и реагирует на него, а также исследования ситуации в терминах личностной значимости и рассмотрения единого концепта «человек – ситуация» или, как указывают Л. Росс и Р. Нисбетт, «человека в ситуации». При этом теоретики интеракционизма, говоря о ситуации, часто имеют в виду типы общей активности или институализированные условия, делая акцент на межситуационном анализе ситуации. В отечественной психологии при изучении «человека в ситуации» основное внимание уделяется внутриситуационному анализу, т.е. изучению целей, потребностей и переживаний активного субъекта.



В рамках четвертого подхода мы считаем необходимым отдельно остановиться на исследованиях сторонников символического интеракционизма, которые рассматривают ситуацию не только в терминах личностной значимости, но и в терминах социальной ценности, с точки зрения воспринимающего субъекта. Этот подход концентрируется на динамическом процессе социального взаимодействия, рассматривая индивида, ситуацию и социальную систему как единое целое. При этом определение ситуации осуществляется не только с помощью «воспринимающе-когнитивных систем» (Д. Магнуссон), но и с помощью интеракции и коммуникации, посредством процесса социального конструирования реальности. Идея социокультурной детерминации ситуаций характерна для работ Т. Лукмана, П. Бергера, А. Шютца, И. Гофмана, Дж.Г. Мида, М. Аргайла, А. Фернхема, Дж. Грахама.

П. Бергером была предложена концепция ситуативного определения Я, которая представляет для нашего анализа особый интерес. Автор считает, что «если ситуация есть то, что определено ее участниками, то, с точки зрения индивидуального участника, это значит, что каждая ситуация, в которую он попадает, выдвигает ему встречные специфические ожидания и требует от него специфических реакций на типичное ожидание». Именно так, по П. Бергеру, «человек вырабатывает свои роли, ибо роль может быть определена как типичский ответ на типичское ожидание»<sup>27</sup>. Следовательно, каждая ситуация устанавливает границы дозволенного и транслирует в жизнь индивидов нормы и ценности, принятые в культуре данного общества.

И. Гофман показал, как объективная социальная реальность конструируется нами постоянно и непрерывно в процессе сиюминутных встреч<sup>28</sup>. Для него ситуация – это взаимодействие лицом к лицу. По И. Гофману, определить ситуацию значит определить рамки этой ситуации, под которыми понимается имплицитно следующие или эксплицитно заданные определения ситуации. Рамка, с его точки зрения, делает доступным приобретение социального опыта, и в то же время, интерпретирует выявленные типы деятельности, определяя их статус в реальном мире. Другими словами, она обладает коммуникативными (классификационными) и метакоммуникативными свойствами, становясь средством познания человеком социального: «Давая смысл тому, что происходит, индивиды подгоняют свои действия под это понимание, и, как правило, находят, что происходящее подкрепляет эту подстройку <...> Рамочный анализ стремится объяснить смысл, который даст возможность действующим индивидам продолжать свою активность <...> Рамка классифицирует опытные возможности»<sup>29</sup>. Следовательно, под рамками понимаются формы социальных представлений, с помощью которых члены общества указывают друг другу, в каких узнаваемых и ти-

пизируемых ситуациях они находятся. Кроме того, определить ситуацию, по И. Гофману, это значит побудить других к поведению, соответствующему своей концепции действия. При этом человек не пассивен при выборе определенного значения ситуации из множества возможных значений, если есть возможность, он будет активно выступать за сохранение того определения ситуации, которое является стабильным и хорошо согласуется с его образом самого себя<sup>30</sup>.

Таким образом, человек, освоивший и удерживающий социальный контекст, действуя согласно социально принятым моделям поведения в соответствующих ситуациях, воспринимается другими людьми как «нормальный», «свой», «адекватный». В противном же случае, неумение удерживать социальный контекст расценивается «другими» как отклонение, девиация и это, в свою очередь, вызывает потребность диагностировать, «придавать рамку», типизировать это отклонение.

Аналогичную позицию занимают М. Аргайл, А. Фернхем, Дж. Грахам, считая, что люди создают символическое социальное окружение, в котором те же физические объекты приобретают значимость вследствие своего социального значения, и что социальное значение объектов в символическом окружении должно описываться в терминах субъективной ценности<sup>31</sup>. В исследовании А. Фернхема было показано, что ситуация сама по себе содержит определенные возможности для индивида, она может быть релевантна одним и нерелевантна другим его целям. В связи с этим люди предпочитают определенные типы ситуаций для достижения определенных целей, считая их подходящими или неподходящими для этого.

В итоге, мы можем сказать, что человек, находясь в определенной ситуации, не только определяет эту ситуацию с помощью когнитивных и перцептивных схем, но и определяет, презентует себя, свое Я в каждой конкретной ситуации, а также определяет и идентифицирует Другого в этой ситуации.

Итак, проведенный теоретический анализ и психологическая рефлексия различных подходов к определению ситуации позволили условно выделить четыре подхода к рассмотрению категории «ситуация» и, соответственно, дифференцировать четыре типа ситуации, а именно:

- 1) стимульный (объективный) подход, центрируемый на внешнем по отношению к субъекту характере ситуации, при этом ситуация рассматривается как особая объективная сущность (актуальная ситуация);
- 2) событийно-биографический подход, направленный на изучение наиболее значимых событий жизненного пути, его поворотных этапов, при этом событие (ситуация) является единицей измерения жизненного пути (жизненная ситуация);



- 3) личностно-центрированный, когнитивно-феноменологический подход, опирающийся на субъективные образы объективных ситуаций, перцептивные, ментальные и чувственные репрезентации объективно существующих предметов и явлений, при этом ситуация рассматривается как элемент жизненного мира, субъективной реальности (субъективная ситуация).
- 4) субъект-объектный подход, акцент в котором делается на взаимодействии и взаимовлиянии объективных и субъективных факторов ситуации, при этом ситуация рассматривается как интерактивная единица и анализируется в терминах символов, значений и смыслов (психологическая ситуация).

### Примечания

- 1 Психология: Словарь / Под общ. ред. А.В.Петровского, М.Г.Ярошевского. 2-е изд., испр. и доп. М., 1990. С. 364.
- 2 Ребер А. Большой толковый психологический словарь: В 2 т. М., 2000. Т. 2. С. 253.
- 3 Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: В 2 т. М., 1983. Т. 1.
- 4 Canter D. Putting Situations in Their Place: Foundations for a Bridge between Social and Environmental Psychology // Social Behavior in Context. L., 1986. P.39–208.
- 5 Филиппов А.В., Ковалев С.В. Ситуация как элемент психологического тезауруса // Психол. журн. 1986. № 1. С.14.
- 6 Бурлачук Л.Ф., Михайлова Н.Б. К психологической теории ситуации // Психол. журн. 2002. Т. 23, № 1. С. 5–17.
- 7 Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии: В 2 т. М., 1989. Т. 2.
- 8 Дридзе Т.М., Косолапов М.С., Кроник А.А. К технологии изучения социальных процессов с позиций проблемно-ситуационного подхода // Прогнозное проектирование и социальная диагностика. М., 1991. С. 36–56.
- 9 Бурлачук Л.Ф., Коржова Е.Ю. Введение в психологию жизненных ситуаций: Учеб. пособие. М., 1998.
- 10 Цит. по: Кравченко Е.И. Социологическая концепция И.Гофмана // Современная американская социология/ Под ред. В.И. Добренкова. М., 1994. С. 165–187.
- 11 Анцыферова Л.И. Личность в трудных жизненных условиях: переосмысливание, преобразование ситуаций и психологическая защита // Психология социальных ситуаций / Сост. Н.В. Гришина. СПб., 2001. С.314.
- 12 Цит. по: Анцыферова Л.И. Психология повседневности: жизненный мир личности и «техники» ее бытия // Психол. журн. 1993. №2. С. 3–16.
- 13 Шютц А. Структура повседневного мышления // Социол. исследования. 1988. № 2. С. 130.
- 14 Росс Л., Нисбетт Р. Человек и ситуация. Уроки социальной психологии // Пер. с англ. В.В. Румьского, под ред. Е.Н.Емельянова, В.С. Магуна. М., 2000. С. 12.
- 15 Левин К. Конструктивное представление ситуации // Психология социальных ситуаций. СПб., 2001. С. 36.
- 16 Левин К. Психологическое поле // Там же. С. 40.
- 17 Аргайл М., Фернхем А., Грахам Дж. Мотивы и цели // Там же. С. 189.
- 18 Томас У., Знанецкий Ф. Методологические заметки // Американская социологическая мысль / Под ред. В.И. Добренкова. М., 1994. С. 332–339.
- 19 Цит. по.: Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996. С. 66.
- 20 Магнуссон Д. Ситуационный анализ: Эмпирические исследования соотношений выходов и ситуаций // Психол. журн. 1983. № 2. С. 29–54.
- 21 Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С.32.
- 22 Леонтьев А.Н. Указ. соч.
- 23 Прохоров А.О. Психология неравновесных состояний. М., 1998. С.34.
- 24 Бурлачук Л.Ф., Коржова Е.Ю. Указ. соч. С.9.
- 25 Филиппов А.В., Ковалев С.В. Указ. соч.
- 26 Воронин В.Н., Князев В.Н. К определению психологического понятия ситуации // Актуальные вопросы организационно-психологического обеспечения работы с кадрами. М., 1989. С. 46–57.
- 27 Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С.100.
- 28 Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.
- 29 Цит. по: Кравченко Е.И. Указ. соч. С. 170–174.
- 30 Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Пер. с нем. СПб., 2000. С.232.
- 31 Аргайл М., Фернхем А., Грахам Дж. Концепт ситуации в различных областях психологии // Психология социальных ситуаций. С.44.



УДК 316.356.2:159.9

## ПОИСКИ НОВЫХ ФОРМ СОВРЕМЕННОЙ СЕМЬИ: КУЛЬТУРНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Р.Г. Селиванова, Е.Ю. Селиванова

Саратовский государственный университет,  
кафедра психологии  
E-mail: selivanov@ibppm.sgu.ru

Статья посвящена субъективной значимости семьи и возвращению в нее базовых ценностей и традиций в современном российском обществе. Авторами создана оригинальная культурно-психологическая типология современной российской семьи с использованием собственного профессионального опыта в области семейного консультирования. Рассматривается возрастание роли духовности как фактора внутрисемейной интеграции и гармонии человека.

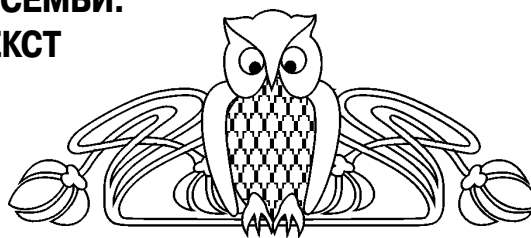
### Searching for Novel Forms of the Modern Family: a Cultural-psychological Context

R.G. Selivanova, E.U. Selivanova

The paper is devoted to the subjective significance of the family and returning the basic spiritual values and traditions to it in the modern Russian society. An original cultural-psychological typology of the modern Russian family, based on own professional experience in family consulting, is presented. The increasing spirituality is regarded as a factor of family integration and human harmony.

В нашем исследовании, опирающемся на многолетний опыт семейного консультирования, предпринята попытка развить тезис о новых культурно-психологических тенденциях развития современной российской семьи. Мы обратили внимание на то, что в новейших психологических и социологических работах по семейно-брачным отношениям появилась интересная мысль о том, что кризис современной семьи, который так тревожил общественное сознание в последние десятилетия, относится не к институту семьи в целом, а только к одному типу семейного уклада личностно-центрированной малой нуклеарной семьи<sup>1</sup>.

Нуклеарная семья возникла на Западе после Второй мировой войны и была ориентирована на возвышение ценности личности, ее свободы, независимости. Фактически, ценности прав и свободы человека в обществе стали стихийно переноситься на брачно-семейные отношения. Семья стала рассматриваться прежде всего как арена для личностного самоутверждения, складывался культ личностного Я, нетерпимость к ущемлению своих интересов, хобби, что порождало усложнение межличностных отношений, падение базовых семейных ценностей. Нуклеарная семья отражала содержательно-смысловую модель или образ рационально-эгоцентрической или новоевропейской личности, которую так выразительно и крити-



чески описали М. Фуко, Пико делла Мирандола, М. Мамардашвили, В.М. Розин.

На волне демократических преобразований в нашей стране данный тип семьи получил широкое распространение среди молодежи со всеми вытекающими отсюда кризисными последствиями. Но пути преодоления глобального кризиса нуклеарной семьи на Западе и в России складываются по-разному. В США и некоторых странах Европы наблюдается глубокое разочарование в семье, ориентация на повторные браки, гражданские браки и новые альтернативные формы личного бытия: одинокие люди, неполные семьи, однополые браки, жилые сообщества и др.<sup>2</sup>

В России в постперестроечное время складываются новые предпосылки укрепления семьи, гармонизации брачно-семейных отношений. Набирают силу тенденции развития человека и общества, которые инициируют новые культурно-психологические особенности развития динамики семьи.

Во-первых, в условиях рыночной экономики государство ограничивает многие собственные социально-экономические функции и передает их семье. В нее возвращаются такие базовые ценности, как создание экономического и социального статуса семьи, забота о здоровье, образовании и воспитании детей.

Во-вторых, явно обозначилась тенденция духовного возрождения России, что получает выражение в массовом возвращении к христианству, нравственно-духовных устремлениях и возвышении духовных ценностей.

В-третьих, немаловажное значение приобретает стремление к переосмыслению психологического уклада современной семьи, сопоставление ее ценностей с культурно-психологическими российскими традициями и возвышение роли духовности в гармонизации и стабильности брака и семьи.

На основании опыта консультативной работы нам удалось выделить и описать несколько сосуществующих культурно-психологических типов современной российской семьи. Исследованием было охвачено 220 человек, представляющих различные типы семьи. Каждый тип характеризуется ведущими ценностями, типом главенства, стилем межличностной интеграции.

*Рационально-эгоцентрический, нуклеарный тип* семьи: в центре – личность, индивидуаль-



ность, нетерпимость к ущемлению своих интересов, свободы, автономии и одновременно требующая уважения, признания, поддержки, любви. Господствует демократический стиль лидерства.

*Гражданская семья.* Гражданский брак или не оформленный юридически союз мужчины и женщины фактически существовал в нашей стране и в советский период, но воспринимался общественным сознанием неоднозначно, интерпретировался скорее как неполнота, сниженное качество брака и официально обозначался как сожителство. В постперестроечный период гражданский брак шире распространяется, у него возникают новые психологические основания. Мотивация этой формы неоднозначна, но часто гражданский союз рассматривается как путь преодоления затянувшегося кризиса современной семьи. При этом вступающие в брак по-прежнему ориентируются на модель личностно-центрированной нуклеарной семьи. Гражданский брак рассматривается ими как «пробный» для выявления предпосылок межличностной совместимости и адаптации. В других случаях предпочтение гражданского брака мотивируется стремлением сохранить свои имущественные права и финансовую независимость.

Еще одной причиной вступления в гражданский брак являются материальные или социально-психологические затруднения, тогда он рассматривается как временная отсрочка юридической процедуры бракосочетания.

*Новообывательский тип.* Основывается на традиционных группах ценностей: создании своего дома, обустройства быта, теплых супружеских и детско-родительских отношениях. Характерна узкосемейная направленность, относительная независимость от социально-экономических и общественных изменений в стране. Наличествует мужское главенство или эгалитарная, «двуглавая» семья.

*Новопрагматический тип* семьи ориентирован на достижение социального престижа и экономического процветания. Супруги активно стремятся войти в группу социально-политической и экономической элиты общества, характерна установка на прочность брака, мужское главенство.

*Нравственно-духовный тип* семейного уклада характеризуется возвращением к нравственно-духовным ценностям и традициям прошлого. Приоритетами в этих семьях являются духовное саморазвитие и общечеловеческие ценности: любовь, открытость, честность, милосердие, доверие, теплота – во внутрисемейных отношениях, мужское главенство.

*Новороссийский духовно-прагматический тип.* Объединяет в себе черты двух предыдущих типов и характеризуется стремлением к нравственно-духовному саморазвитию, и социально-психологическому престижу. Мужское главенство.

Представленные характеристики культурно-психологических типов современной семьи

отражают психологическую модель или образ новороссийской личности. Она ориентирована на духовное саморазвитие и социальную активность, экономические достижения. Многие наши клиенты стремятся сочетать эти две ценностные ориентации.

Возрождение традиционной российской духовности в современной семье повышает ее формирующее влияние на личность, самосознание. Наличие семьи вновь становится базовой жизненной ценностью, формой не только личностного и социального, но и духовного бытия человека. В духовно-ориентированной семье человек учится выходить за пределы своего Я, преодолевает свой эгоцентризм, персонцентризм, самодостаточность, учится жить для «ближнего» и «дальнего». Духовное саморазвитие, как известно, характеризуется расширением, углублением внутренней связи с другими людьми, культурой, историей, для религиозного человека – с Богом. Это главная задача всей человеческой жизни, она нелегка, порой мучительно трудна, но только движение по этому пути позволяет оставаться человеку Человеком.

В заключение приведем размышления Ф.М. Достоевского о личностном Я и духовном, универсальном в человеке. Вот дневниковая запись, которую писатель сделал после смерти первой жены: «Маша лежит на столе. Увижу ли с Машей? Возлюбить человека как самого себя, по заповеди Христовой, невозможно. Закон личности на Земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем, после появления Христа как идеала человека во плоти, стало ясно, как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я – это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это высочайшее счастье»<sup>3</sup>.

Полученные при изучении различных типов семьи результаты свидетельствуют о том, что в последние годы наметились пути преодоления кризиса современной российской семьи. Отмечается тенденция возвращения к корням российской культуры, духовности, базовым семейным ценностям, многоукладной семье.

## Примечания

- 1 Смельзер Н. Семья // Психология семьи / Сост. Д.Я. Райгородский. М., 2002. С. 113–152.
- 2 Зидер Р. Золотой век и кризис семьи в Европе с 1960-х до наших дней // Там же. С. 169–213.
- 3 Цит. по: Бурсов Б. Личность Достоевского. Л., 1974. С. 163.

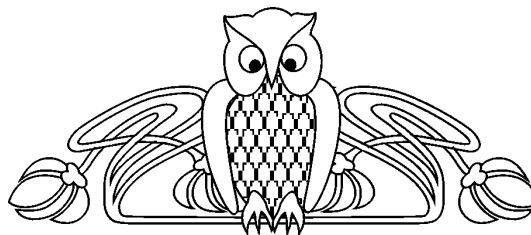


УДК 159.9:51

## ОСОБЕННОСТИ ФАКТОРНОГО АНАЛИЗА В ПСИХОЛОГИИ

**Р.Х. Тугушев**

Саратовский государственный университет,  
кафедра психологии  
E-mail: tugushevrh@info.sgu.ru



Факторный анализ, рожденный в рамках решения психологических проблем, стал популярным во многих науках, имеющих дело со статистическим представлением экспериментальных данных. Сложность и неоднозначность концептуальных подходов методики затрудняют его применение, особенно в работах молодых ученых. Нами была поставлена задача максимально прояснить особенности трудных мест факторного анализа без потери математической точности.

Рекомендации по использованию факторного анализа, с учетом необходимых ограничений и разъяснением причин возможной неоднозначности решений, будут полезны всем, кто заинтересован в усвоении адекватного математического инструментария при решении задач гуманитарного плана, в частности, практической психологии.

### Peculiarities of Factor Analysis in Psychology

**R.H. Tugushev**

Factor analysis appeared in the framework of resolving psychological problems has become popular in many sciences with statistical representation of experimental data. The complexity and ambiguity of its conceptual approaches make its use difficult, especially for young scientists. We have posed a task to clarify special features of difficult points in factor analysis as much as possible without any loss of mathematical accuracy.

Our recommendations for the use of factor analysis, with necessary restrictions and clear reasons of a possible ambiguity of solutions, will be useful to everyone interested in mastering an adequate mathematical tool for solving problems pertaining to the humanities, in particular, those of practical psychology.

Наука является процессом, состоящим из непрерывного цикла построения моделей наблюдаемой действительности, которая вначале кажется необозримой в своем многообразии и поэтому не может быть охвачена подобной моделью. В естественных науках наряду с накапливанием наблюдений происходит формирование теоретических положений, которые проверяются затем на новых данных и постепенно совершенствуются. В последнем столетии наблюдается значительное дифференцирование методов мышления и подходов к решению естественно-научных задач, что обусловлено большим числом проведенных исследований и появлением общих и специальных научных методик.

В разделах знаний, занимающихся изучением поведения человека, к которым относятся психология, социология, частично – медицина и

многие смежные области других отраслей знаний, где отсутствует четкая функциональная связь между причиной и следствием, один опыт не играет решающей роли. Присущие гуманитарным явлениям закономерности можно обнаружить лишь путем статистической проверки результатов многих опытов, принимая или отклоняя определенные гипотезы. Важную роль при этом играет так называемый фактор.

Это понятие очень многогранно. Часто говорят о факторе риска, экономическом, политическом, психологическом факторах и др. Факторные теории возникли и в психологии. Их истоки в работах Терстона, Спирмена, Кеттелла и ряда других зарубежных ученых<sup>1</sup>. Впоследствии в разработку теории факторного анализа в его современной форме внесли свой вклад Г. Харман, К. Иберла, А.Г. Шмелев и др.<sup>2</sup>

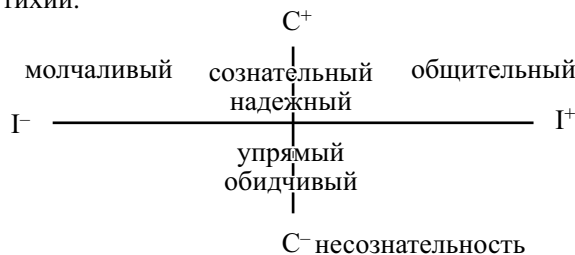
Качественный смысл фактора заключается в том, что определяется некоторая ненаблюдаемая и прямо не измеряемая величина, категория, связанная с множеством близких к ней характеристик, которые могут быть измерены. Например, ищутся факторы сознательности и экстраверсии, с помощью измеренных характеристик искомым факторов С и I. Каждый из них имеет два полюса: I<sup>+</sup> – максимальная выраженность интроверсии, I<sup>-</sup> – минимальная интроверсия (и, как следствие, максимальная экстраверсия). Фактор сознательности, обозначенный через С, так же имеет два полюса. Представляя эти факторы в плоскости независимых (ортогональных) координат, получаем пространство характеристик, от которых и зависят факторы<sup>3</sup> (см. схему):

I<sup>+</sup> – общительный, энергичный, веселый, разговорчивый;

I<sup>-</sup> – молчаливый, вялый, мрачный;

C<sup>-</sup> – неряха, безответственный, осторожный, скованный;

C<sup>+</sup> – прилежный, послушный, сдержанный, тихий.





Представленный пример достаточно прост, но, в целом, проблема взаимосвязи искомых факторов весьма сложна. Как правило, факторы вбирают в себя множество характеристик, при этом неизвестно, какие это факторы, сколько их, каков их удельный вес в общих оценках, ортогональны они или косоугольны и т.д. При этом, забегая вперед, можно сказать, что проблема фактора сходна с поставленной в сказке задачей: «пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что». Что касается выяснения направления, то тут кое-что сделано, однако в распространенных методиках недостает единственности и однозначности решений. Это приводит к ряду противоречий в анализе экспериментальных данных.

Даже в такой, казалось бы, простой задаче по измерению интеллекта, нет однозначности и согласия в его определении, хотя каждый человек на бытовом уровне оценивает интеллект тех, с кем общается. Психологические методы оценки с привлечением тестов могут в некоторой степени усовершенствовать эти оценки. Тесты измеряют в единицах формализованных шкал ряд характеристик: умение считать, логически мыслить, понимать связи и отношения, анализировать, сравнивать, исключать, делать обоснованные выводы и ряд других интеллектуальных операций. Предполагается, что фактор интеллекта находится между свойствами измеренных значений, при этом берутся в расчет и образование, и культура. Но, несмотря на тщательно отобранный перечень характеристик, их измерение и статистическую обработку, нельзя утверждать, что таким образом удалось измерить сам интеллект как фактор. Максимум, чего удастся добиться – получить фактор условного интеллекта – IQ – как тестовый показатель.

Тесты способностей, как правило, характеризуются положительными корреляциями. Ч. Спирмен<sup>4</sup> предположил, что все возможные совокупности корреляций обуславливаются одним генеральным фактором –  $g$ , влияющим на все переменные. Этот генеральный фактор совпадает с тем, что в обиходе называют смышленностью. После его психометрической изоляции можно определить, какие методы измерения более всего пригодны для его оценки, т.е. вычислить нагрузки этого фактора по различным тестам.

С помощью факторного анализа было показано, что интеллектуальные возможности человека можно представить в виде эмпирических показателей, а не только описательно. Эти показатели имеют количественные оценки. Понятие интеллекта заменяется рядом факторов, чьи отображения устанавливаются с помощью методов факторного анализа. На основе психологических тестов интеллектуальных возможностей человека можно выделить набор факторов, которые, большей частью, коррелированы положительно, например, факторы пространственного воображения, вербального восприятия и т.д. С помо-

щью факторного анализа эмпирическим путем проверялись различные психологические теории интеллектуальных возможностей и умственных способностей человека. Такие исследования нашли практическое применение при оказании помощи в выборе профессии, в психотерапии и т.д. Факторный анализ (ФА) играет важнейшую роль во многих психологических исследованиях. Он делает возможным сведение обширного числового материала к нескольким независимым и простым факторам, его методами можно подтвердить существующую гипотезу на основе большого объема наблюдений по выделенным существенным компонентам.

ФА следует рассматривать как статистический метод, независимо от конкретной области его применения. Особую ценность представляет возможность генеза гипотез и их проверки.

Переходя к общей схеме математических методов реализации факторного анализа, сразу заметим, что поскольку нет однозначных решений в приводимых процедурах и примерах, взятых из наиболее известных источников<sup>5</sup>, мы встречаемся с проблемой «найти то, не знаю что», поэтому примеры используют прием движения от известного результата к неизвестным характеристикам. Это будет видно из дальнейшего, но сначала нужно определиться с основными формулами ФА.

Введем обозначения, принятые в ФА:

$S_j = \sqrt{\sum_{i=1}^n (x_{ij} - \bar{x}_j)^2} = s_j$  – стандартное отклонение,

$S_{jk} = \frac{1}{n-1} \sum_{i=1}^n (x_{ij} - \bar{x}_j)(x_{ik} - \bar{x}_k)$  – ковариация,

как коэффициент ненормированной корреляции между  $j$  и  $k$  – столбцами матрицы  $x = \{x_{ij}\}, j \neq k$ . В этих обозначениях, как легко проверить,

$r_{jk} = \frac{S_{jk}}{S_j S_k}$ , где  $S_k = \sigma_k \cdot r_{jk}$  – корреляция стандартного отклонения.

Вводится стандартизация переменных:

$$z_{ij} = \frac{x_{ij} - \bar{x}_j}{S_j}, \quad z_{ik} = \frac{x_{ik} - \bar{x}_k}{S_k}.$$

Для таких переменных справедливы формулы:

$$\frac{1}{n} \sum_{i=1}^n z_{ij} = 0, \quad \frac{1}{n-1} \sum_{i=1}^n z_{ij}^2 = 1.$$

Исходя из вышеприведенных соотношений, имеем:

$$r_{jk} = S_{jk} = \frac{1}{n-1} \sum_{i=1}^n z_{ij} z_{ik}, \quad z_{ij} = z_{ji}.$$

В матричном виде  $\bar{z}$  – матрица стандартизированных переменных  $\{z_{ij}\}$ ,  $\bar{z}'$  – транспонированная матрица  $\{z_{jk}\}$  и  $R$  – треугольная



матрица интеркорреляций  $r_{jk}=r_{kj}$ . Исходя из этого, получим:

$$\bar{R} = \frac{1}{n-1} \bar{Z}\bar{Z}' = \bar{S}$$

Для дальнейшего необходимо обратиться к основной формуле ФА, которая выглядит так:

$$z_{ij} = a_{i1}P_{1j} + a_{i2}P_{2j} + \dots + a_{ir}P_{rj}$$

где  $P_{rj}$  –  $r$  факторов по  $j$ -й переменной ( $r$ -индекс),  $a_{ir}$  – величина нагрузок факторов. Становится ясно, что основная формула ФА приводится к задаче поиска неизвестных, число которых больше числа уравнений их определяющих!

Дальше будет видно, как теоретики ФА с этим справляются, а пока перепишем вышеприведенные формулы в новых обозначениях:

$Z = AP$ , подставляя  $\bar{Z}$  в формулу корреляции, получим:

$$R = \frac{1}{n-1} ZZ' = \frac{1}{n-1} AP(AP)' = \frac{1}{n-1} APP' A' = A\left(\frac{1}{n-1} PP'\right)A'$$

Из формулы для корреляции имеем

$$C = \frac{1}{n-1} PP'$$

тогда  $R = ACA'$ ,  $C$  полагается равным единичной матрице  $I$ , поскольку рассматриваются некоррелирующие факторы. Тогда  $R = AA'$ .

Исходя из этой формулы строим схему ФА (рис. 1).

Анализ начинается со сбора экспертных данных в виде матрицы  $X(m, n)$  и затем производится корреляционный анализ  $R$  полученной матрицы  $X$ .

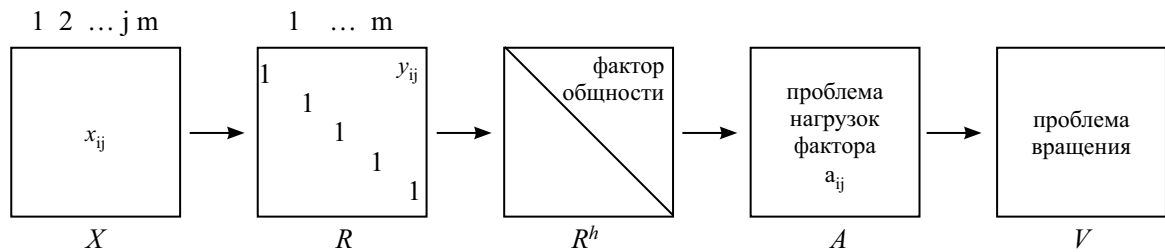


Рис.1. Общая схема факторного анализа

Особая проблема – интерпретация фактора и его название.

В определенной степени, процедура факторного анализа обратима. Так, если в правой части равенства (простого числового примера) находят-

ся  $A$ , то в левой части обязательно получим  $R$ :  $R = A \cdot A'$ , где  $A$  – матрица факторных нагрузок,  $A'$  – транспонированная матрица  $A$ . Иллюстрация этого уравнения в матричной формуле дана в работе К. Иберла:

$$\begin{matrix}
 A & & A' \\
 \begin{pmatrix} 0,90 & 0,10 \\ 0,80 & 0,05 \\ 0,70 & 0,10 \\ 0,05 & 0,80 \\ 0,10 & 0,70 \\ 0,05 & 0,50 \end{pmatrix} & \cdot & \begin{pmatrix} 0,90 & 0,80 & 0,70 & 0,05 & 0,10 & 0,05 \\ 0,10 & 0,05 & 0,10 & 0,80 & 0,70 & 0,50 \end{pmatrix} = \\
 & & R^h \\
 & & \begin{pmatrix} (0,8200) & - & - & - & - & - \\ 0,7250 & (0,6425) & - & - & - & - \\ 0,6400 & 0,5650 & (0,5000) & - & - & - \\ 0,1250 & 0,0800 & 0,1150 & (0,6425) & - & - \\ 0,1600 & 0,1150 & 0,1400 & 0,5650 & (0,5000) & - \\ 0,0950 & 0,0650 & 0,0850 & 0,4025 & 0,3550 & (0,2525) \end{pmatrix}
 \end{matrix}$$

Числа в примере К. Иберла<sup>5</sup> были подобраны так, чтобы можно было легко произвести вычисления. В этом и заключается главная трудность,

так как непонятно, как подобрать элементы матриц. Но если известны  $A$  и  $A'$ , то первый элемент матрицы  $R$  получается следующим образом:





$(0,90 \cdot 0,90) + 0,01 = (0,82)$ . Это обычное умножение матриц.

Значение первого диагонального элемента заключается в скобки и называется *общностью*. Это понятие мы будем еще обсуждать более детально. Вторым элементом первого столбца равен:  $(-0,80 \cdot 0,90) - (0,10 \cdot 0,10) = -0,73$ . Совершенно аналогично получаются другие элементы матрицы  $R$  путем перемножения матриц  $A$  и  $A'$  по соответствующему правилу. В факторном анализе эта процедура обратима. Может быть задана корреляционная матрица  $R$  и по ней находится  $A$ . Но прежде чем это удастся сделать, надо выделить редуцированную матрицу  $\{r^h\}$ , которая позволит найти матрицу  $A$ , т.е. решить проблему общности. Реально, в начале схемы мы имеем корреляцион-

ную матрицу  $R$ , в диагоналях которой записаны единицы, в то время как в матрице  $R^h$  – диагональные элементы, квадраты неизвестных нагрузок  $\{a_{ij}\}$ . Задачей факторного анализа и является определение матрицы  $A$ .

Матрица  $A$  называется *факторным отображением*, а ее элементы  $a_{ij}$  – *факторными нагрузками*. При ортогональных факторах элементы принимают значения между  $-1$  и  $+1$ . Если факторы не ортогональные, то элементы могут принимать большие значения. Каждый фактор характеризуется столбцом, каждая переменная – строкой матрицы  $A$ . Если факторная нагрузка значительно больше или меньше нуля, то принята упрощенная форма записи в виде крестика (x) в соответствующем месте факторного отображения.

Таблица 1

Схематическое изображение факторного отображения

| Характеристика | A                  | B | C | U <sub>1</sub>      | U <sub>2</sub> | U <sub>3</sub> | U <sub>4</sub> | U <sub>5</sub> | U <sub>6</sub> | U <sub>7</sub> | U <sub>8</sub> |
|----------------|--------------------|---|---|---------------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
| 1              | X                  | X |   | X                   |                |                |                |                |                |                |                |
| 2              | X                  | X |   |                     | X              |                |                |                |                |                |                |
| 3              | X                  | X |   |                     |                | X              |                |                |                |                |                |
| 4              | X                  | X | X |                     |                |                | X              |                |                |                |                |
| 5              | X                  | X | X |                     |                |                |                | X              |                |                |                |
| 6              | X                  |   | X |                     |                |                |                |                | X              |                |                |
| 7              | X                  |   | X |                     |                |                |                |                |                | X              |                |
| 8              | X                  |   | X |                     |                |                |                |                |                |                | X              |
|                | Общие факторы      |   |   | Характерные факторы |                |                |                |                |                |                |                |
|                | Генеральный фактор |   |   |                     |                |                |                |                |                |                |                |

Фактор называется *генеральным*, если все его нагрузки значительно отличаются от нуля. Следовательно, он имеет нагрузки от всех переменных и схематически такой фактор изображается столбцом  $A$  в табл. 1. Фактор называется *общим*, если хотя бы две его нагрузки значительно отличаются от нуля. Столбцы  $A$ ,  $B$  и  $C$  (см. табл. 1) представляют такие общие факторы. Они имеют нагрузки от двух и более переменных могут взаимно перекрываться, т.е. одни и те же переменные могут давать нагрузки на несколько факторов. Генеральный фактор является частным случаем общих факторов, так как он тоже имеет более двух значимых нагрузок. В противоположность этому, факторы являются индивидуальными, если у них только одна нагрузка значительно отличается от нуля (столбцы  $U_1-U_8$  в табл. 1). В этом случае говорят о *характерных факторах*, которые представляют только одну переменную. По аналогии с факторами можно провести классификацию переменных по числу достаточно высоких нагрузок. Число высоких нагрузок переменной на общие факторы называется ее *сложностью*. Например, переменная 1 (рис. 2) имеет сложность два, а переменная 4 – три.

Решающее значение в факторном отображении (см. рис. 2) имеют общие факторы  $A$ ,  $B$ ,

так как характерные факторы получаются автоматически, если общие факторы установлены. Гипотеза, которая содержит факторное отображение в табл. 1, может быть представлена в другой форме (см. рис. 2). Становится ясно, что одинаковые характеристики могут быть связаны с различными факторами.

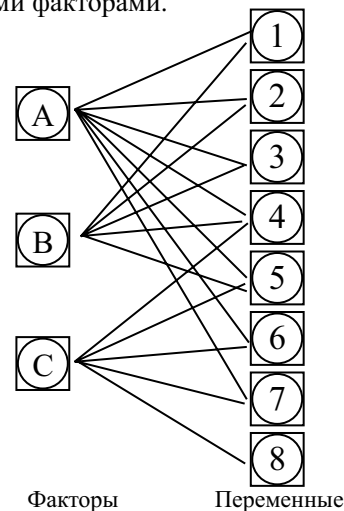


Рис. 2. Пример связей характеристик



Любая матрица, которая содержит общие факторы типа А, В, С, отражает дифференцированные гипотезы о структуре величин, которые, отчасти, стоят за наблюдаемыми переменными (т.е. являются факторами), а отчасти – сами и переменными.

При любом факторном отображении легко перейти от одного способа изображения к другому. Общие факторы для отличия их от переменных обозначаются здесь буквами А, В и С, однако чаще всего они обозначаются римскими цифрами. Поскольку статистических данных в формулах ФА недостаточно, ищутся внестатистические критерии.

Нагрузки общих и характерных факторов связаны определенным соотношением через единичную дисперсию переменных. Действительно, эта единичная дисперсия равна:

$$S_i^2 = 1 = \frac{1}{n-1} \sum_{j=1}^n z_j^2 \text{ для всех } i.$$

Факторы должны быть стандартизованы и некоррелированы, тогда

$$s_i^2 = a_{i1}^2 + a_{i2}^2 + \dots + a_{ig}^2 = 1. \quad (1)$$

Это равенство выполняется при условии, что переменные стандартизованы. Соблюдение условий стандартизации и некоррелированности является необходимым требованием при использовании наиболее употребляемых сегодня методов. Приведенное выше равенство можно записать в модифицированном виде, где в скобках сначала приведены нагрузки  $a_r$  общих факторов, а затем – доля дисперсии характерного фактора. Равенство (1) отличается от последующего лишь последними двумя членами:

$$S_i^2 = 1 = (a_{i1}^2 + a_{i2}^2 + \dots + a_{ir}^2) + b_i^2 + e_i^2. \quad (2)$$

Полная дисперсия переменной по равенству, только что приведенному, раскладывается на отдельные компоненты, которые представляют собой квадраты факторных нагрузок. Суммы квадратов нагрузок общих факторов называются *общностью*  $h_i^2$ . Это та доля дисперсии, которая указана в последнем равенстве:

$$h_i^2 = a_{i1}^2 + \dots + a_{ir}^2. \quad (3)$$

Общность представляет собой часть единичной дисперсии переменной, которую можно приписать общим факторам. Она равна квадрату коэффициента множественной корреляции между переменной и общими факторами. Если из 1 вычесть  $h_i^2$ , то останется доля дисперсии, обозначаемая  $u_i^2$ , которая соответствует квадрату нагрузки определенного характерного фактора. Часть дисперсии  $u_i^2$  называется *характерностью*. Она представляет собой часть единичной дисперсии переменной, которая не связана с общими факторами:

$$U_i^2 = 1 - h_i^2 = b_i^2 + e_i^2. \quad (4)$$

Как показывает вторая половина равенства (4), характерность  $U_i^2$  можно разбить на две составляющие, одна из которых,  $b_i^2$ , называется *специфичностью*, а другая,  $e_i^2$ , является дисперсией, обусловленной ошибкой. Такое разделение на практике проводится редко. Специфичность  $b_i^2$  является той долей единичной дисперсии переменной, которая не связана с общими факторами, не может быть также сведена к ошибке и присуща лишь одной определенной переменной. Специфичность и общность образуют надежность  $r_{ii}^2 (\geq h_i^2)$ .

Надежность, являясь долей единичной дисперсии, дополняет дисперсию ошибки до единицы. Она может быть измерена различными способами:

$$r_{ii}^2 = h_i^2 + b_i^2 = 1 - e_i^2, \text{ т.е. } r_{ii}^2 \geq h_i^2. \quad (5)$$

Отсюда следует, что общность не превышает надежности и равна ей только в случае нулевой специфичности.

Теперь поставим задачу – получить общность и соответствующий характерный фактор из корреляционной матрицы. Основная модель факторного анализа записывается следующим образом:  $Z = AP$ . В этой модели не проводится различия между общими и характерными факторами. В нижеследующем равенстве постулируется для каждой переменной характерный фактор. Эта специальная модель многофакторного метода имеет следующий вид:

$$Z_{ij} = a_{i1}p_{1j} + \dots + a_{ir}p_{rj} + u_i p(r+i)j, \quad (6)$$

или в матричной форме:  $Z = FP^+$ .

При этом  $Z$  является матрицей исходных данных, записанных в стандартной форме.  $F$  – факторное отображение, включающее характерные факторы, т.е.  $F$  является матрицей порядка  $m \cdot (r + m)$ .  $P^+$  имеет размер  $(r + m) \cdot n$  и содержит значения факторов у отдельных индивидуумов, включая значения характерных факторов.

$F$  можно представить в виде суммы двух матриц, а именно  $A + U$ .  $F$  представляет собой так называемую *полную факторную матрицу*. Она содержит нагрузки общих и характерных факторов.  $A$  является редуцированной факторной матрицей, содержащей нагрузки общих факторов. Матрица  $U$  является диагональной и содержит нагрузки характеристик факторов на главной диагонали.

Для коэффициентов корреляции между переменными и факторами имеет место соотношение:

$$r_{i1} = a_{i1}c_{1i} + a_{i2}c_{2i} + \dots + a_{ir}c_{ri}. \quad (7)$$

В случае ортогональных факторов факторное отображение идентично структуре:  $r_{ii} = r_{ii}$ . Тогда в правой строке равенства (6) остается только один



член, а именно тот, множителем которого является  $c_{ii} = 1$ , так как  $c_{il} = 0$  при всех  $i \neq l$ .

Все представленные до сих пор равенства и определения содержат важнейшие концепции факторного анализа, а также основную и специальную модели многофакторного анализа. С их помощью теперь можно описать общую процедуру решения. При проведении факторного анализа все расчеты носят последовательный характер.

*Проблема общности* состоит в установлении оценок  $h_i^2$ . Это самая первая проблема, которая возникает в ходе факторного анализа. Из  $R_h$  с помощью определенных способов извлекают факторы, получая в результате матрицу  $A$ . Столбцы матрицы  $A$  ортогональны и занимают произвольную позицию в отношении переменных, определяемую методом выделения факторов. Возможно большое число матриц  $A$ , которые будут одинаково хорошо воспроизводить  $R_h$ . Выбор единственной матрицы составляет *проблему вращения*. Решение проблемы вращения одним из нескольких способов приводит к матрице  $V(v_{il})$  – факторная матрица после поворота,  $l = 1, 2, \dots, n$  – факторы;  $i = 1, 2, \dots, m$  – переменные). И, наконец, последняя проблема касается *оценки значений факторов* для каждого индивидуума.

Отметим, что факторный анализ не всегда выполним, так как для его осуществления есть определенные условия. Во-первых, надо определить число факторов. Здесь могут быть варианты: из них нужно выбрать такой, который базируется на теории, здравом смысле и прошлом опыте:

- 1) нельзя факторизовать качественные переменные;
- 2) все переменные должны быть независимыми, распределение близкое к нормальному;
- 3) все связи имеют приблизительно линейный характер;
- 4) в исходных корреляционных матрицах должно быть несколько корреляций, не меньше 0,3;
- 5) выборка должна быть достаточно большой. Затем нужно установить:
  - 1) не способствует ли увеличение числа факторов уменьшению доли нагрузок в диапазоне  $\pm 0,4$ . Если это так, то увеличение, скорее всего, не имеет смысла;
  - 2) нет ли больших корреляций между факторами при осуществлении вращений, т.е. присутствует слишком много факторов и два из них проходят через общий кластер переменных;
  - 3) не разделились ли какие-либо хорошо известные факторы на две или большее количество частей, т.е. возникло слишком много факторов.

Обычно ограничиваются первыми  $m$  факторами, дающими 90–95% дисперсии в сумме.

Геометрическая иллюстрация алгебраических зависимостей факторного анализа облегчает усвоение отдельных проблем. Геометрическое представление обладает рядом важных преимуществ

при знакомстве с математической стороной факторного анализа, но при этом пространственную модель можно строить, учитывая не более трех измерений. При выделении четырех и более факторов, что чаще всего и встречается на практике, невозможность наглядного пространственного изображения не имеет решающего значения. В этом случае при численном решении используются чисто алгебраические приемы матричного исчисления.

Иногда удобнее пользоваться геометрическими приемами отображения матричных данных. В этом случае каждый индивидуум обозначен точкой в двухмерной системе координат, причем по осям координат откладываются значения переменных. В общем случае наблюдается более двух переменных, тогда исходные данные задаются в виде матрицы. Ниже приведен пример такой матрицы только для трех лиц (табл. 2).

Таблица 2

Матрица, отображающая расположение личностей в координатах характеристик

| Переменные \ Личности | Личности |      |     |
|-----------------------|----------|------|-----|
|                       | A        | B    | C   |
| 1                     | 7,3      | 3,0  | 0,0 |
| 2                     | 3,4      | 3,1  | 0,9 |
| 3                     | 0,6      | 5,3  | 5,4 |
| 4                     | 0,8      | -1,5 | 2,7 |
| 5                     | 6,5      | -2,5 | 1,0 |

Данная матрица может быть отражена графически. Каждая диаграмма будет содержать только три точки, так как мы располагаем данными только трех лиц. Точки при этом соответствуют лицам, т.е. столбцам таблицы. Координатные оси каждый раз соответствуют двум строкам. При подобном графическом изображении для матрицы исходных данных потребовалось бы несколько корреляционных диаграмм, а именно столько, сколько имеется коэффициентов корреляции, т.е.  $(m/2) \cdot (m-1)$ . Очевидно, что такой способ геометрического представления не очень удобен из-за большого числа графиков. Отказываясь от двухмерного изображения, можно пойти по одному из следующих путей.

Во-первых, можно столбцы таблицы представить в виде трех точек в пятимерном пространстве. Обычные корреляционные диаграммы являются тогда проекциями этого пространства на соответствующие плоскости.

Во-вторых, можно пять переменных, или строки таблицы представить в виде пяти точек в трехмерном пространстве. Три лица здесь соответствуют координатным осям. Вся информация



этой таблицы переходит в рисунок. Каждая переменная представляется вектором или стрелкой, координаты концов которых берутся из таблицы. Итак, матрицу исходных данных можно рассматривать как  $n$ -мерное пространство тестов, в котором находится  $m$  точек – переменных (пример таких отображений будет показан при анализе проблемы вращений на рис. 3–5). Главная задача факторного анализа в психологических исследованиях – извлечение фундаментальных факторов личности.

Для иллюстрации изложенных нами выше положений представляется целесообразным воспользоваться некоторыми примерами, полученными в работах названных авторов. Вначале рассмотрим пример факторизации психических типов в их связи с конституциональной теорией В. Шелдона<sup>7</sup>. У Шелдона коэффициенты корреляции между соответствующими физическими и психологическими типами равнялись, соответственно: «эндоморфизм» – «висцеротония» –  $r_{эв} = +0,79$ , «экторморфизм» – «церебротония» –  $r_{эки} = +0,63$ , «мезоморфизм» – «соматотония» –  $r_{м.с} = +0,82$ .

Таким образом, это факторы типов темперамента с высокой нагрузкой. Интересно, что у

других исследователей (например у Дж. Гилфорда) эти нагрузки значительно меньше. Это пример того, что данные факторного анализа у разных авторов могут быть неоднозначны.

Большинство личностных методик определяет черты и свойства личности с помощью проекции ответов испытуемого на специально сконструированные вопросы. В ключи шкал входит много переменных, имеющих незначительную причастность к измеряемому свойству. Например, шкала шизофрении (№181 в ММРІ)<sup>8</sup> имеет 32 вопроса, ориентированных на выявление этого отклонения, среди которых есть такие: «моя половая жизнь удовлетворительна», «вся пища мне кажется одинаковой на вкус», «я бы хотел избавиться от мыслей, связанных с половым вопросом, так как они меня беспокоят» и т.п. Заметим сразу, что подобные вопросы, как правило, не выявляют шизоидность, т.е. в оригинале ММРІ сами шкалы если и выступают в виде факторов, нагрузка на которые дает смысловые согласия с вопросами, большинство этих нагрузок близко к нулю. Более точный анализ показывает, что для шизофрении как фактора большие значения нагрузок дают положительные ответы на вопросы, представленные в табл. 3.

Таблица 3

Скорректированные вопросы к шкале шизофрении по ММРІ

| № п/п | Вместо № | Вопрос   |
|-------|----------|--|
| 1     | 179      | Анализировать собственные мысли привычнее, чем вести беседу с кем-либо                 |
| 2     | 202      | Окружающий мир слишком беден и неинтересен, по сравнению с миром моего воображения     |
| 3     | 210      | Меня иногда обвиняют в эмоциональной тупости   |
| 4     | 212      | Глупо переживать о несчастьях других людей, да и своих тоже                            |
| 5     | 238      | Недавно начал чувствовать какое-то недомогание   |
| 6     | 259      | Ничего не хочется делать   |
| 7     | 266      | Часто все окружающее вызывает неприязнь  |
| 8     | 282      | Бывает, что у меня быстро меняется симпатия на антипатию и наоборот                    |
| 9     | 297      | Меня часто интересуют проблемы, которые кажутся окружающим неразрешимыми               |
| 10    | 301      | Часто замечаю, что могу мыслить одновременно на разные темы                            |
| 11    | 303      | Из-за безразличия ко всему хочется подолгу не вставать с постели                       |
| 12    | 307      | Иногда у меня возникают агрессивные чувства к своим близким                            |
| 13    |          | Часто хочется сделать все наоборот   |
| 14    | 320      | Бывает, что при беседе мои ответы на вопросы оценивают как бы «не по существу»         |
| 15    | 339      | Объекты окружающего мира легче классифицировать не по смыслу, а по выбранной символике |

Ответы «Да» суммируются в баллах шкалы шизофрении. Сюда можно было бы добавить еще вопросы, относящиеся к катастрофической боязни большого темноты и фантастических существ. Известный литературный персонаж М.А. Булгакова Мастер заболел этой «странной» болезнью и главное, что он чувствовал – всеразрушающий страх. Этот симптом и есть сигнал начала распада личности.

Данный пример приведен для того, чтобы показать, что фактор, косвенно определяемый различными характеристиками, будет тем более точен, чем ближе эти характеристики друг к другу и «невидимому» фактору.

Р. Кеттелл с последователями и учениками очень много сделал для факторного анализа в психологии. Результаты его исследований представляют значительный интерес, несмот-



ря на некоторую противоречивость. Каждый из его 16 факторов дихотомичен, у него есть положительный и отрицательный полюсы. Для некоторых факторов Р. Кеттелл сконструировал названия, так как в известных словарях нет подходящих терминов. Приведем здесь в качестве примера конечного этапа факторного анализа в психологии личности результаты, полученные

им самим (табл. 4, 5)<sup>9</sup>. Из смыслового анализа соответствия характеристик личности самим факторам видно, что встречаются неоднозначности определений. Это связано с особенностями факторного анализа – математическая статистика линейных связей не во всем совпадает с семантическим пространством описательных прилагательных.

Таблица 4

Фактор Н.  
Parmia (Parasympathetic immunity – Threctia (Theat reactivity).  
Благотворительная (филантропическая) циклотимия –  
обструктивно очерченный шизотимический темперамент

| Н+  | Н-              |
|---|-----------------|
| Сотрудничающий                            | Обструктивный   |
| Дружелюбный                               | Враждебный      |
| Идеалист                                  | Циничный        |
| Благодарный                               | Неблагодарный   |
| Мягкосердечный                            | Жесткосердечный |
| Оживленный                                | Подозрительный  |
| Импульсивный                              | Привередливый   |
| Естественный                              | Осторожный      |
| Эмоциональный                             | Аффективный     |
| Нетерпеливый                              | Терпеливый      |
| Авантюрист                                | Робкий          |
| Наглый                                    | Вялый           |
| С музыкальными и эстетическими интересами | Безжизненный    |
|   | Экзгибиционист  |

Таблица 5

Фактор М.  
Autia – Praxernia.  
Беспечность – практичность

| М+             | М-                            |
|----------------|-------------------------------|
| Эксцентричный  | Конвенциональный              |
| Высокомерный   | Тенденция быть «как все»      |
| Гордый         | Чуждый эстетическим интересам |
| Независимый    | Зависимый                     |
| Порывистый     | Сварливый                     |
| Чувствительный | Неэмоциональный               |
| Эстетичный     | Неартистичный                 |
| Нетрадиционный |                               |

Анализ Р. Кеттелла показывает как положительные стороны факторного анализа, так и его недостатки. Множество работ в этом направлении подтверждает перспективность применения факторного анализа в психологии, например у А.Г. Шмелева<sup>10</sup>.

Частично проблему неоднозначности ФА решает процедура матричного вращения факторов в пространстве их нагрузок. Вращение в ФА реализуется по специальным машинным программам. Получаемые при этом результаты не всегда наглядны и приходится приводить дополнительные, так называемые «ручные повороты». Для этой цели необходимо рассматривать алгебро-геометрические соотношения в простых матрицах.

Рассмотрим матрицу координат стимулов  $\bar{X}$  и ее графического представления.

$$x = \begin{matrix} & \text{I} & \text{II} \\ \begin{matrix} a \\ b \\ c \\ d \end{matrix} & \begin{bmatrix} 1,00 & 1,00 \\ 1,00 & -1,00 \\ -1,00 & -1,00 \\ -1,00 & 1,00 \end{bmatrix} \end{matrix}$$

На рис. 3 представлены точки  $a, b, c, d$  в координатах осей I, II.

На рис. 4 показано, что при повороте координатных осей на 45° против часовой стрелки, они проходят через точки  $a, b, c, d$ .

На рис. 4 новая система координат имеет положения, аналогичные первоначальному, получена она после поворота на 45° против часовой стрелки.

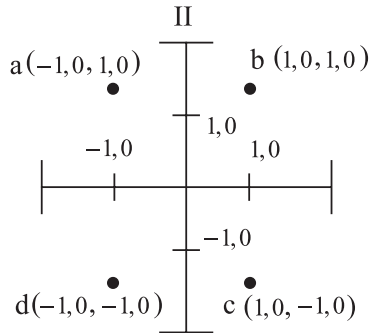


Рис. 3. Графическое представление точек в первоначальной матрице

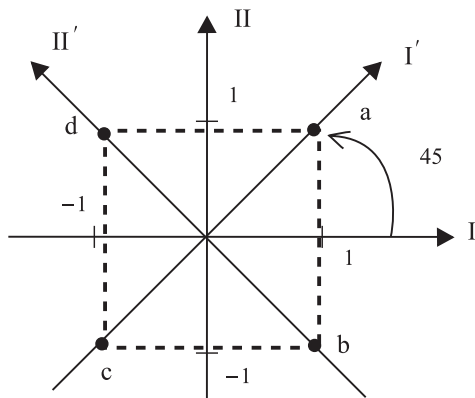


Рис. 4. Графическое представление операции вращения

Матрица координат точек, относящаяся к новой (после вращения) системе координат  $I'$  и  $II'$ , примет вид:

$$\begin{array}{c}
 \begin{array}{cc}
 II' & I' \\
 a & \begin{bmatrix} 0,0 & \sqrt{2} \\ \sqrt{2} & 0,0 \\ 0,0 & -\sqrt{2} \\ -\sqrt{2} & 0,0 \end{bmatrix} \\
 b \\
 c \\
 d
 \end{array}
 \end{array}$$

Оставляя связи точек с новой координатной системой неизменными, получим конфигурацию точек на рис. 5.

На рис. 5 точки  $a, b, c, d$  имеют по одной нулевой координате и одной, равной  $\sqrt{2}$ . После поворота осей на  $45^\circ$  вместе с точками, привязанными к новой системе, мы видим координатную систему на рис. 5. Эту же операцию вращения можно произвести с помощью умножения первичной матрицы на матрицу преобразования  $T$ :

$$T = \begin{bmatrix} t_{11} & t_{12} \\ t_{21} & t_{22} \end{bmatrix}, \text{ где } t_{rc} = \cos \Theta_{rc} - \text{косинусы}$$

углов между соответствующими координатными осями.

Матрица  $\bar{Y}$  получается из матрицы  $\bar{X}$  после умножения на матрицу вращения  $\bar{T}$ :

$$\begin{bmatrix} 1,00 & 1,00 \\ 1,00 & -1,00 \\ -1,00 & -1,00 \\ -1,00 & 1,00 \end{bmatrix} \cdot \begin{bmatrix} \frac{\sqrt{2}}{2} & -\frac{\sqrt{2}}{2} \\ \frac{\sqrt{2}}{2} & \frac{\sqrt{2}}{2} \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} \sqrt{2} & 0 \\ 0 & -\sqrt{2} \\ -\sqrt{2} & 0 \\ 0 & \sqrt{2} \end{bmatrix}$$

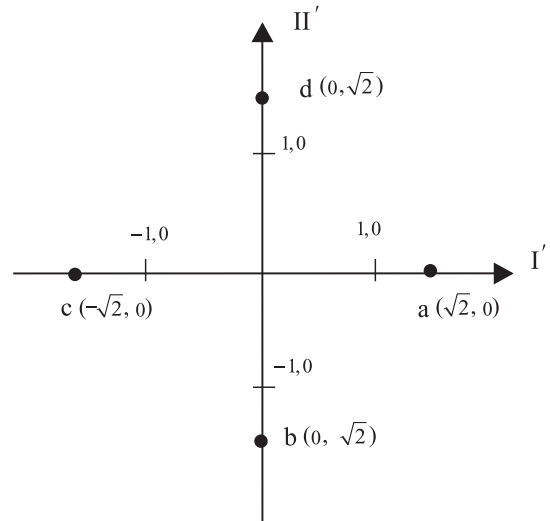


Рис. 5. Графическое представление точек матрицы после поворота

Таким образом, дополнительные ручные повороты позволяют получить такую конфигурацию пространства факторов, когда в преобразованной матрице происходит своеобразное «адресное» получение нагрузок, их общее число уменьшается.

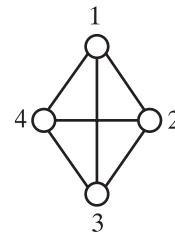


Рис. 6. Корреляционная плеяда «Общая слабость нервной системы»

Располагая характеристики в углах ромба (см. рис. 6), связывая характеристики прямыми линиями, получаем полный граф, показывающий, что все характеристики группируются вокруг какого-то фактора. В данном случае этот фактор – «слабость нервной системы».

Еще один пример связан с корреляционными плеядами, полученными из значимых корреляций ряда шкал ММРІ у испытуемых различного пола, различных групп крови в двух выборках испытуемых (здоровых и больных). Такие графы были получены совместно с медицинскими работниками и показали, что существуют яркие различия в конфигурациях связей. Подобные графы можно построить при наличии в матрице интеркорреляций своеобразных «сгущений», образованных



наличием значимых корреляций, в то время как незначимые считаются нулями корреляционной матрицы. Подобные графы можно усовершенствовать, вводя размерности расстояний или близостей между свойствами фактора. Например, расстояния можно выбрать как обратные значения корреляций. Тогда наибольшая близость будет равна 1, а максимальная –  $\infty$ .

Есть еще один вариант приближительной факторизации без обращения к сложным процедурам ФА, когда учитывается, что направление искомого фактора находится в пространстве многомерных векторов на этом направлении.

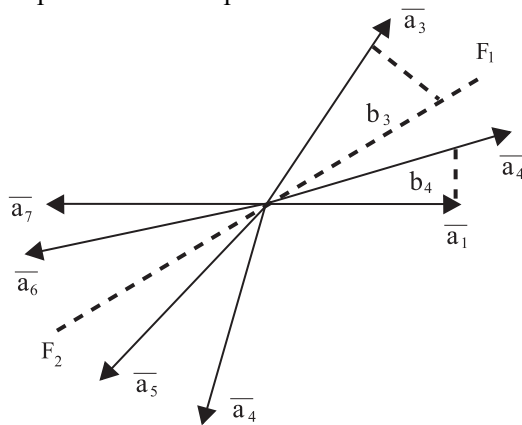


Рис. 7. Пучок многомерных векторов характеристик фактора F

Искомые факторы  $F_1$  и  $F_2$  (см. рис. 7) как бы свободно «плавают» в пространстве векторов  $\vec{a}_1, \vec{a}_2, \dots, \vec{a}_7$ . На направления  $F_1, F_2$  проектируются перпендикуляры из концов векторов, образуя нагрузки  $b_1, b_2, \dots, b_7$ . Отношения этих проекций  $b$  к длинам векторов есть не что иное как косинусы углов между векторами характеристик и направлениями искомых факторов, они же численно равны корреляциям между факторами и их свойствами.

Зная корреляции между векторами, можно приблизительно найти и корреляции между ними и факторами. Эти корреляции будут зависеть от направления фактора по отношению ко всем векторам, отсюда и возникает неоднозначность. Полагая, что фактор делит угол, находясь между векторами  $a_1, a_2$ , пополам, можно найти его нагрузки. Конечно, это будет лишь приближение, но не лишённое смысла, так как соблюдается главное условие соотношения характеристик и фактора.

При этом следует помнить, что вектора располагаются в многомерном пространстве, а на рис. 7 представлена лишь их проекция на плоскость.

Интересные результаты с применением семантического дифференциала и факторного анализа получил В.Ф. Петренко<sup>11</sup>. С применением личностного семантического дифференциала проанализированы особенности вербальной семантики, образной репрезентации, визуальной семантики, структур обыденного сознания и эффективности речевого коммуникативного воздействия. Примеры из практики ФА позволяют проводить далекоидущие междисциплинарные аналогии и наряду с проверкой научно-практических гипотез формулировать новые.

### Примечания

- <sup>1</sup> Allport G.W. Personality: a psychological interpretation. N.Y., 1937; Cattell R.B. Personality. A systematic theoretical and Factual Study. N.Y.; Toronto; L., 1950; Eysenck H.J. The logical basis of factor analysis // Amer. Psychol. J. 1953. V. 8. P. 105–113; Guilford J.P., Guilford R.B. An analysis of the Factors in atypical test of introvers-extravers // J. Abnorm. Soc. Psychol. 1934. V. 28. P. 277–393; Hathaway S.R., Mc`Kinley J. Ch. Minnesota Multiphasic Personality Inventory. N.Y., 1971; Spearman Ch. Theory of general factor // Brit. J. Psychol. 1946. V. 36. P. 117–131; Thurstone L.L. Multiple factor analysis. Chicago, 1961.
- <sup>2</sup> Иберла К. Факторный анализ. М., 1998; Небылицын В.Д. Современное состояние факторного анализа // Вопр. психологии. 1960. №4; Петренко В.Ф. Психосемантика сознания. М., 1988; Тугушев Р.Х. Психика как система, ее структура, компоненты и элементы // Материалы юбилейной науч-практ. конф., посвященной 30-летию отделения психологии Саратовского государственного университета. Саратов, 2001.
- <sup>3</sup> См.: Шмелев А.Г. Психодиагностика личностных черт. СПб., 2002.
- <sup>4</sup> См.: Spearman Ch. Op. cit.
- <sup>5</sup> См.: Харман Г. Современный факторный анализ. М., 1972; Иберла К. Указ. соч.
- <sup>6</sup> Иберла К. Указ. соч.
- <sup>7</sup> Цит. по: Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология. М., 1975. Вып. 5. С. 120.
- <sup>8</sup> См.: Hathaway S.R., Mc`Kinley J.Ch. Op. cit.
- <sup>9</sup> См.: Cattell R.B. Op. cit.
- <sup>10</sup> Шмелев А.Г. Указ. соч.
- <sup>11</sup> Петренко В.Ф. Основы психодиагностики. М., 1997.

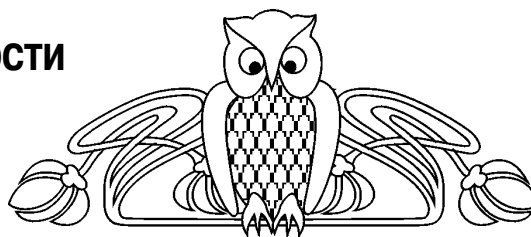


УДК 316.6+159.947.5

## ИСТОЧНИКИ СМЫСЛООБРАЗОВАНИЯ ЭМИГРАЦИОННОГО НАМЕРЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

С.В. Фролова

Саратовский государственный университет,  
кафедра психологии  
E-mail: frolovasv71@mail.ru



Рассмотрены такие источники ситуативных смыслов образования эмиграционного намерения как мотивы, ценности, значимые переживания, связанные с восприятием сказочно-мифологических образов культуры своего народа; устойчивые индивидуальные способы смысловой регуляции в трудных жизненных ситуациях. Приведены результаты эмпирического исследования смыслообразующих факторов эмиграционных намерений студентов в современной культурно-исторической ситуации.

**Ключевые слова:** эмиграционные намерения, смыслообразование, мотивы, ценности, значимые переживания сказочно-мифологических образов народной культуры, совладающее поведение.

### Sources of Sense Formation of Person's Emigratory Intention

S.V. Frolova

Such sources of situational sense formation of emigratory intention as motives, spiritual values, significant experience related to perception of various fairy-tale and mythological images of the local culture; stable individual methods of sense regulation in difficult situations of life are considered. The results of our empirical study of sense formation factors of the emigratory intention of students in the modern cultural and historical situation are presented.

**Key words:** emigratory intention, sense formation, motives, spiritual values, significant experience related to perception of fairy-tale and mythological images of the folk culture, coping behaviour.

Одним из новых направлений в изучении феномена человека является возникшая не так давно психология эмиграции<sup>1</sup>. Проблема смешения и расселения народов и стремление человека к преодолению разнообразия этнокультурных форм обладает непреходящей актуальностью и имеет долгую историю. Современная культурно-историческая ситуация характеризуется состоянием культурного<sup>2</sup> и социально-экономического<sup>3</sup> кризиса и ставит человека перед необходимостью адаптации в условиях социальной нестабильности, снижения уровня жизни, разрушения прежних отношений и чувства собственной целостности и идентичности<sup>4</sup>. Порой одним из способов преодоления трудностей, вызванных последствиями системного кризиса, становится построение жизненной стратегии через эмиграцию в другую страну. По статистическим данным, с 1989 по 2002 г. из России выехало примерно 5,4 млн человек, причем возрастная структура эмигрантов сдвинута в сторону более молодых возрастов<sup>5</sup>. В связи

с исчезновением искусственных ограничений в настоящее время можно говорить о новой волне эмиграции российских граждан, обусловленной не политическими, как прежде, а экономическими и социально-психологическими факторами. Несмотря на предпринимавшиеся попытки исследования эмиграционных намерений<sup>6</sup>, остается еще не изученным их собственно психологическое содержание, а именно, источники ситуативных смыслов планирования эмиграции.

Целью данного исследования явилось изучение смыслообразующих факторов эмиграционных намерений в современной культурно-исторической ситуации. Под намерением понимается сознательное стремление завершить действие в соответствии с намеченной программой в условиях, когда цель деятельности отдалена и ее достижение отсрочено<sup>7</sup>. Намерению соответствуют потенциальные мотивы<sup>8</sup>, которые могут со временем либо актуализироваться, либо разрушиться. Эмиграционное намерение, в нашем понимании, является сознательным построением жизненной стратегии через эмиграцию.

Интерес к смысловой сфере личности неуклонно растет в отечественной психологии<sup>9</sup>. Под смыслообразованием, с точки зрения мотивационно-деятельностной концепции смыслов, понимается придание содержания отдельным целям и действий личностного смысла, то есть значения для самого субъекта<sup>10</sup>. Д.А. Леонтьев определяет смыслообразование на языке психологических механизмов как глобальный процесс «распространения смысла от ведущих, смыслообразующих, «ядерных» смысловых структур к частным, периферическим, производным в конкретной ситуации развертывающейся деятельности»<sup>11</sup>. Источником ситуативных смыслов развертывающейся деятельности могут выступать не только мотивы, но и другие смысловые структуры – смысловые диспозиции и смысловые конструкторы.

Существует понимание ценностей как системы личностных смыслов, задающей дифференциацию объектов индивидом по их значимости<sup>12</sup>. Эмиграционное намерение в современных условиях не носит вынужденного характера, является принятием решения в ситуации выбора и может определяться особенностями строения личностной системы ценностей. В качестве особой деятельности смыслопорождения Ф.Е. Василюк





предлагает рассматривать значимое переживание<sup>13</sup>. В отечественной психологии существует традиция рассмотрения развития личности как субъективной истории переживаний, ядром которых выступает эмоционально окрашенное постижение смыслов и ценностей культуры<sup>14</sup>. В этой связи особый интерес представляет изучение эмоционально-когнитивного следа, оставленного детскими переживаниями сказочно-мифологических образов культурного опыта своего народа, и его взаимосвязь с построением жизненной стратегии через эмиграцию. Упорядоченные детские впечатления создают канву индивидуального опыта взрослого человека, задавая основу неосознаваемых смысловых установок взрослой личности<sup>15</sup>.

Образование эмиграционного намерения в условиях современного системного кризиса может быть связано с устойчивыми индивидуальными способами преодоления трудных жизненных ситуаций. «Совладающее поведение», или «копинг», относится к осознаваемым формам смысловой регуляции личности и понимается многими авторами как индивидуальный способ преодоления личностью трудной, кризисной, стрессовой ситуации в соответствии с ее собственной логикой, значимостью в жизни человека и его психологическими возможностями<sup>16</sup>. Психологическое предназначение такого поведения состоит в том, чтобы человек как можно лучше адаптировался к требованиям ситуации.

Таким образом, источниками смыслообразования эмиграционных намерений могут выступать не только потенциальные мотивы, но и более глубокие личностные подструктуры, такие как система ценностей личности, этническая согласованность содержания когнитивно-эмоционального следа воспринятых в детстве сказок, а также устойчивые индивидуальные способы преодоления жизненных трудностей. Мы предположили, что в современной социальной ситуации основными внешне мотивирующими факторами возникновения намерения безвозвратной эмиграции являются экономические факторы, внутренне мотивирующими – отношения к социокультурным и климато-географическим признакам этничности; смыслообразование эмиграционных намерений связано с более индивидуалистски ориентированной системой ценностей личности и дефицитом когнитивно-эмоционального следа восприятия в детском возрасте сказок своего народа; существует взаимосвязь между эмиграционным намерением и устойчивыми низкоадаптивными способами преодоления трудных жизненных ситуаций.

Для проверки наших предположений было предпринято исследование, в котором приняли участие 152 студента (21 юноша и 131 девушка). В исследовании применялся следующий инструментарий: 1) анкетный опрос, направленный на выявление мотивирующих факторов эмиграционных намерений, с 10-балльной шкалой

субъективных оценок; 2) модифицированный метод структурированного психологического этнофункционального интервью А.В. Сухарева<sup>17</sup>, являющийся одной из форм субъективного психологического анамнеза<sup>18</sup>; 3) копинг-тест WCQ («Опросник о способах копинга») Р.Лазаруса и С.Фолькмана; 4) методика Е.Б.Фанталовой «Ценность-Доступность»<sup>19</sup>, использующая понятия «терминальных ценностей», выделенных М. Рокичем, и технику их попарного сравнения. Для осуществления математико-статистического анализа полученных данных применялись следующие методы: U-критерий Манна-Уитни;  $\phi^*$ -критерий углового преобразования Фишера;  $\chi^2$ -критерий Пирсона; t-критерий Стьюдента.

Все исследуемые были распределены по трем группам: 1-я группа – студенты, которые хотят постоянно жить и работать за рубежом (52% от общего числа выборки); 2-я группа – студенты, которые хотят постоянно жить и работать в России (22,3%); 3-я группа – студенты, которые хотят постоянно жить в России с возможностью учиться или работать за рубежом (25,7%). Наиболее многочисленной оказалась группа с эмиграционными намерениями постоянного проживания за рубежом. Только около четверти принявших участие в исследовании студентов хотят постоянно жить и работать в своей стране. Большинство же, в той или иной мере, хотели бы свою судьбу связать с зарубежьем. При помощи математической обработки удалось установить, что юноши и девушки в равной степени подвержены формированию эмиграционных намерений.

В качестве потенциальных стран-реципиентов для постоянного жительства указаны 20 стран. Шестерку лидеров представляют Франция (23%), США (16%), Германия (16%), Испания (16%), Англия (12%), Италия (12%). Только 52% потенциальных эмигрантов владеют иностранным языком выбранной страны. Остальные не предпринимают попыток к его изучению и не делают конкретных шагов для реализации своих намерений. Это дает основания предполагать существование низкой степени удовлетворенности своим настоящим положением данной группы студенчества, что усиливает риск их социально-психологической дезадаптации.

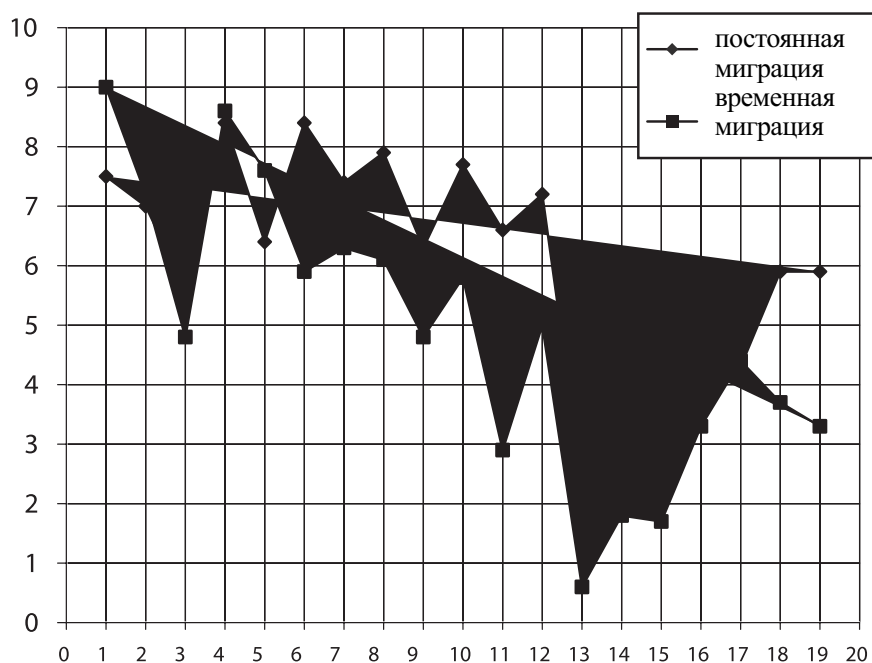
Данные анкетного опроса с использованием 10-балльной шкалы оценок позволили составить профили мотивирующих причин эмиграционных намерений в группах «временной» и «постоянной эмиграции» (см. рисунок), которые обнаружили похожую динамику и тенденцию к более высокой оценке значимости большинства факторов в группе с постоянными эмиграционными намерениями. Вместе с тем математический анализ (с помощью U-критерия Манна-Уитни и t-критерия Стьюдента) различий в оценках причин эмиграционных намерений показал, что для студентов, планирующих безвозвратную эмиграцию, наиболее мотивирующими оказываются факторы



экономического характера («выше жизненный уровень», «удовлетворение социально-бытовых потребностей») ( $p < 0,05$ ). Для студентов с намерением временной эмиграции на первых местах значатся познавательные факторы («выучить язык», «посмотреть мир», «приобрести новый жизненный опыт», «узнать культуру другой страны»).

В планировании безвозвратной эмиграции более мотивирующими оказались социокультур-

ные факторы («больше устраивает нравственно-психологическая атмосфера в обществе» и «политическая стабильность» другой страны) ( $p < 0,05$ ) и предпочтительное отношение к климату и природным условиям страны желаемой эмиграции ( $p < 0,01$ ). Этничность, по мнению многих исследователей, может характеризоваться не только социокультурными, но и климато-географическими и антропо-биологическими признаками, опосредованными влиянием культуры<sup>20</sup>.



Профили мотивообразующих причин эмиграции.

На оси ординат отмечены средние значения по группе, на оси абсцисс – номер оцениваемой причины:

- 1 – выучить язык,
- 2 – получить возможность узнать культуру другой страны,
- 3 – попробовать жить самостоятельно,
- 4 – посмотреть мир,
- 5 – приобрести новый жизненный опыт,
- 6 – выше жизненный уровень,
- 7 – заработать денег,
- 8 – перспектива лучшего трудоустройства,
- 9 – социальная защищенность,
- 10 – удовлетворение социально-бытовых потребностей,

- 11 – больше устраивает климат, природная среда,
- 12 – интереснее проводить досуг,
- 13 – живут родственники,
- 14 – живут друзья,
- 15 – создать семью,
- 16 – лучше система образования,
- 17 – получить возможность познакомиться с новой системой образования,
- 18 – политическая стабильность,
- 19 – нравственно-психологическая атмосфера в обществе

Таким образом, смыслообразование эмиграционных намерений в современной социальной ситуации связано с системой отношений к этническим факторам (на рис. – 11, 18, 19), в частности, отношением к социокультурным и климато-географическим этническим признакам. Действие экономического фактора является внешним объективным условием и становится порой только мотивировкой в принятии решения об эмиграции, личностные смыслы которой лежат глубже.

При помощи модифицированного этнофункционального психодиагностического интервью и математической обработки (с применением  $F^*$ -критерия Фишера и  $\chi^2$ -критерия Пирсона) удалось установить, что существуют достоверные различия группы с эмиграционными намерениями постоянного жительства за рубежом и группы без эмиграционных намерений по характеру и содержанию избирательно отмечаемых в качестве первых воспринятых в детстве сказок.



Значимые различия получены по выбору русских народных сказок (таблица). В группе студентов, у которых отсутствуют эмиграционные намерения, в качестве первых воспринятых в детстве сказок достоверно чаще, чем в группах с эмиграционными намерениями, выбираются русские народные сказки ( $p = 0,00$ ). Реже всего русские народные сказки выбираются в группе студентов, которые хотят постоянно жить за рубежом ( $p \leq 0,01$ ). В группе с «временными» эмиграционными намерениями русские народные сказки выбираются также реже по сравнению с группой отрицательного отношения к эмиграции,

хотя уже с меньшим уровнем статистической значимости ( $p \leq 0,05$ ). В связи с этим можно говорить, используя понятие, введенное А.В. Сухаревым, о меньшей степени выраженности этнофункциональной психической рассогласованности<sup>21</sup> лиц с временными эмиграционными намерениями по сравнению с лицами, у которых образуются намерения постоянной эмиграции. Студенты с намерениями постоянной эмиграции в качестве первых воспринятых в детстве сказок наиболее часто отмечают авторские сказки, что достоверно отличает их от студентов с отсутствием эмиграционных намерений ( $p \leq 0,05$ ).

Характер сказок, воспринятых в раннем детстве

| Выделенные группы испытуемых  | Первые воспринятые сказки |                |           |
|---|---------------------------|----------------|-----------|
|   | русские народные          | других народов | авторские |
| 1. Хотят постоянно жить и работать за рубежом                                 | 51 % **2, *3              | 22 %           | 62 %*2    |
| 2. Хотят постоянно жить и работать в России                                   | 89 % **1, *3              | 29,6 %         | 44,4 % *1 |
| 3. Хотят постоянно жить в России с возможностью учиться / работать за рубежом | 74,2 % *1, *2             | 22,6 %         | 61,3 %    |

Примечание. Знаком \* отмечены показатели, достоверно значимо различающиеся, уровень статистической значимости  $p \leq 0,05$ ; знаком \*\* – различающиеся с уровнем достоверности  $p \leq 0,01$ ; <sup>1, 2, 3</sup> – номера выделенных групп, в которых получены достоверные различия: 1 – студенты, которые хотят постоянно жить и работать за рубежом; 2 – студенты, стремящиеся жить и работать в России; 3 – студенты, желающие постоянно жить в России с возможностью учиться или работать за рубежом.

Полученные нами данные согласуются с теоретическими и эмпирическими исследованиями влияния сказок на психическое развитие человека<sup>22</sup> и позволяют заключить, что когнитивно-эмоциональный след от содержания этнофункционально согласованных народных сказок, воспринятых в раннем детстве, связан с отсутствием эмиграционных намерений в юношеском возрасте. В группе студентов, у которых отсутствуют эмиграционные намерения, в качестве первых воспринятых в детстве сказок достоверно чаще выбираются сказки своего народа. Включение человека в родную культуру, усвоение присущих ей традиций, мировоззрения и мироощущения способствует оптимальной степени этнокультурной идентичности. В группе студентов, которые хотят постоянно жить за рубежом, реже всего выбираются сказки своего народа, преимущество отдается авторским сказкам, менее соотношенным с культурным опытом своего народа и, как показывает Н.В. Чудова, иначе, чем народные, влияющим на картину мира ребенка<sup>23</sup>.

Анализ ценностной сферы выявил наибольший «вес» ценности «наличие хороших и верных друзей» в группе с отсутствием эмиграционных намерений по сравнению с группой желающих жить постоянно за рубежом ( $p < 0,05$ ). У студентов с намерениями постоянной эмиграции наряду с уменьшением значимости ценности «наличие хороших друзей» наблюдается возрастание значимости ценности «творчество» по сравнению с группой желающих постоянно жить в России ( $p < 0,05$ ).

Отечественный философ В.А. Кутырев выделяет две противоположные мировоззренческие установки: деятельностная установка и установка на общение. Общение рассматривается в широком смысле как «чувственная активность» в противоположность «рациональной активности»<sup>24</sup>. Мировоззренческая установка на деятельность, творчество наиболее присуща западной цивилизации. Альтернативная деятельностной установке система отношений, построенных на категории общения, характерна для русской культуры. Интересно заметить, что различные независимые исследователи отмечают аналогичные особенности русского менталитета. Как показывает О.И. Маховская, сценарии образования и воспитания в российской и американской традициях социализации не совпадают именно в том, что в российском варианте преобладает преимущественно ориентация на содружество, отношения эмоциональной близости и сопереживания, в американском же варианте социализации культивируются ценности индивидуализма, конкурентности, независимости<sup>25</sup>. Таким образом, можно говорить, что ценностная ориентация студентов, желающих постоянно жить за рубежом, является более индивидуалистски ориентирующей и согласованной с западным менталитетом.

Ценность материально обеспеченной жизни, осознаваемая значительной частью представителей группы с постоянными эмиграционными намерениями как одна из главных мотивообразу-



ющих причин эмиграции (см. данные анкетного опроса), в действительности, оказывается менее значимой по сравнению с ценностями «любви» и «счастливой семейной жизни», получившими одинаковый «вес» в трех выделенных группах студентов. Ценность «материально обеспеченная жизнь» занимает лишь 6-е место в группе с «постоянными эмиграционными намерениями», в группе «без эмиграционных намерений» лишь 8-е место, а в группе с «временными эмиграционными намерениями, вообще, самое последнее место. Это свидетельствует о приобретении ценности «материально обеспеченной жизни» статуса инструмента достижения более значимых для студентов ценностей «любви» и «счастливой семейной жизни». Однако такая дифференциация – на ценности-цели и ценности-средства – далеко не всегда осознается личностью, порой оттесняя истинные ценности из зоны актуальных смыслообразующих факторов.

Математический анализ достоверности различий (U-критерий Манна–Уитни и t-критерий Стьюдента) в выборе стратегий преодоления показал, что у студентов с «постоянными» эмиграционными намерениями значимо чаще встречаются стратегия конфронтационного преодоления, включающая агрессивные усилия по изменению ситуации и предполагающая определенную степень враждебности и готовности к риску ( $p < 0,01$  – по U-критерию Манна–Уитни;  $p < 0,05$  – по t-критерию Стьюдента), и стратегия бегства-избегания, при которой когнитивные и поведенческие усилия направлены на избегание проблемы ( $p < 0,05$ ). Две эти стратегии преодоления трудностей являются низкоадаптивными. Такие результаты дают возможность предполагать, что для части студентов с эмиграционными намерениями возможность уехать в другую страну представляется способом «не решать» возникающие трудные жизненные ситуации в существующей реальности или вступать в конфронтацию с возникающими жизненными проблемами психической адаптации в исходной социокультурной среде. Подкреплением такого отношения к эмиграции как способу избавления от части трудностей может являться довольно интенсивная в последние годы на российских телеэкранах и в других СМИ реклама легкого, «беспроблемного» западно-европейского и американского образов жизни. Вместе с тем мнимость легкости разрешения жизненных трудностей путем бегства от проблемы в реальности вызывает еще большее напряжение адаптационных механизмов, не являясь продуктивной стратегией.

Таким образом, в ходе предпринятого исследования подтвердилось предположение о том, что источниками смыслообразования эмиграционных намерений могут выступать не только потенциальные мотивы, но и более глубокие личностные подструктуры, такие как система ценностей личности, этническая согласованность содержания когнитивно-эмоционального следа воспринятых

в детстве сказочно-мифологических элементов культуры, а также устойчивые индивидуальные способы преодоления трудных жизненных ситуаций. Смыслообразование эмиграционных намерений в современной социальной ситуации связано с более индивидуалистски ориентированной системой ценностей личности и дефицитом когнитивно-эмоционального следа от восприятия сказок своего народа в детском возрасте. Существует взаимосвязь между эмиграционным намерением и устойчивыми низкоадаптивными способами преодоления трудных жизненных ситуаций. В результате можно сделать следующие выводы:

эмиграционные намерения часто присутствуют в жизненных стратегиях студентов, что приближается, по всей видимости, к некой типичной ситуации, с которой сталкивается общество;

основными внешне мотивирующими факторами становления намерения безвозвратной эмиграции являются экономические трудности, внутренне мотивирующими факторами являются отношения к социокультурным и климато-географическим признакам этничности. Предпочтение климата и природных условий другой страны играет значительную роль в принятии решения о постоянной эмиграции;

смыслообразование эмиграционного намерения связано с когнитивно-эмоциональным следом воспринятых в детском возрасте элементов сказочно-мифологического аспекта культуры, в частности, с преобладанием в субъективном анамнезе образов авторских сказок и дефицитом архетипичных сказок, содержательно согласованных с культурным опытом народа;

построение эмиграционных стратегий происходит во взаимной связи с ценностной структурой личности, особенностями которой являются снижение ценности наличия хороших и верных друзей и возрастание ценности творческой самореализации;

образование эмиграционного намерения может происходить в тесной связи со смысловой регуляцией личности в трудных жизненных ситуациях. Для части студентов с эмиграционными намерениями возможность уехать жить в другую страну представляется способом «не решать» возникающие жизненные проблемы. Эмиграционное намерение может являться и формой конфронтации с исходной этнокультурной средой, снижающей общий адаптивный потенциал личности.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Психологические проблемы русских эмигрантов в Германии: Сб. трудов бакалавров-психологов С.-Петерб. гос. ун-та / Сост. Н.С. Хрусталева. СПб., 2001.
- <sup>2</sup> Давыдов Ю.Н. Кризисное сознание // Современная западная социология. М., 1990. С. 143–144; Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.



- 3 *Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М., 2000.
- 4 *Erikson E.* Life history and the historical moment. N. Y., 1975.
- 5 *Зайончковская Ж.А.* Эмиграция в дальнее зарубежье // Мир России. 2003. № 2. С. 145–150.
- 6 *Аллахвердян А.Г., Аллахвердян В.А.* Эмиграционные намерения ученых и студентов-психологов // Вопросы психологии. 2003. № 3. С. 101–109.
- 7 *Божович Л.И.* Изучение мотивации поведения детей и подростков. М., 1972; *Ильин Е.П.* Мотивация и мотивы. СПб., 2003. С. 59.
- 8 *Ковалев В.И.* Мотивы поведения и деятельности. М., 1988; *Леонтьев А.Н.* Лекции по общей психологии. М., 2000.
- 9 *Абульханова К.А.* Психология и сознание личности: Избранные психологические труды. М.; Воронеж, 1999; *Асмолов А.Г.* Личность как предмет психологического исследования. М., 1984; *Василюк Ф.Е.* Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). М., 1984; *Леонтьев Д.А.* Динамика смысловых процессов // Психол. журн. 1997. Т. 18, № 6. С. 13–27.
- 10 *Леонтьев А.Н.* Указ. соч. С. 449.
- 11 *Леонтьев Д.А.* Указ. соч. С. 15.
- 12 *Асмолов А.Г.* Указ. соч.; *Леонтьев А.Н.* Указ. соч.
- 13 *Василюк Ф.Е.* Указ. соч.
- 14 *Выготский Л.С.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1984. Т. 4; *Шпет Г.Г.* Психология социального бытия / Под ред. Т.Д. Марцинковской. М.; Воронеж, 1996.
- 15 *Асмолов А.Г.* Указ. соч.
- 16 *Анцыферова Л.И.* Личность в трудных жизненных условиях: переосмысление, преобразование ситуаций и психологическая защита // Психол. журн. 1994. Т. 15, № 1. С. 3–18; *Нартова-Бочавер С.К.* «Coping behavior» в системе понятий психологии личности // Психол. журн. 1997. Т. 18, № 5. С. 20–30; *Lazarus R.S.* Psychological Stress and Coping Process. N.Y., 1966.
- 17 *Сухарев А.В.* Этнофункциональная психология в воспитании, психотерапии и психопрофилактике. М., 2004. С. 56–64.
- 18 *Мясищев В.Н.* Психология отношений / Под ред. А.А. Бодалева. М.; Воронеж, 2003. С. 283–312.
- 19 *Фанталова Е.Б.* Об одном методическом подходе к исследованию мотивации и внутренних конфликтов // Психол. журн. 1992. Т. 13, № 1. С. 107–117.
- 20 *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983; *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990; *Babiker I.E., Cox J.L., Miller P.M.S.* The measurement of culture distance // Social Psychiatry. 1980. V. 15. P.101–116; *Claval P.* Geographie et psychologie des peuples // Rev. de psych. des peuples. 1966. №4. P. 386–407.
- 21 *Сухарев А.В.* Указ. соч.
- 22 *Адоньева С.Б.* Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000; *Ленц Ф.* Образный язык народных сказок. М., 2000; *Сапогова Е.Е.* Культурный социогенез и мир детства: Лекции по историографии и культурной истории детства. М., 2004; *Тимохин В.В.* Этнофункциональный аспект процесса психического развития: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2005.
- 23 *Чудова Н.В.* Модели мира авторских сказок // Модели мира / Сост. Н.В. Чудова. М., 1997. С. 147 – 157.
- 24 *Кутырев В.А.* Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород, 1994.
- 25 *Маховская О.И.* Формирование идентичности у детей постсоветских эмигрантов в США // Психол. журн. 2005. Т. 26, № 3. С. 102–113.

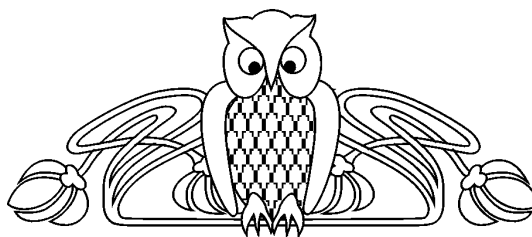
УДК 316.6:159.923

## СУБЪЕКТИВНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ И ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВЫЕ ОБРАЗОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ СФЕРЕ\*

**Р.М. Шамионов**

Саратовский государственный университет,  
Педагогический институт,  
кафедра психологии образования  
E-mail: shamionov@mail.ru

В работе обсуждается проблема субъективного благополучия в его обусловленности ценностно-смысловыми образованиями личности в профессиональном самоопределении. Теоретическому анализу подвергнуты вопросы динамики ценностно-смысловых образований в профессиональной деятельности и их соотношения в формировании удовлетворенности трудом и жизнью; подчеркивается смысловая значимость как благополучия, так и неблагополучия, а также устанавливается самодетерминирующая роль ценностно-



смысловой сферы личности, механизмом которой выступает противоречие, выражающееся в неудовлетворенности.

### Subjective Well-being and Valuable and Semantic Formations of a Person in His/her Professional Self-determination

**R.M. Shamionov**

The paper treats the problem of subjective well-being as conditioned by the valuable and semantic formations of a person in his/her professional self-determination.

Questions of the dynamics of these valuable and semantic formations in professional activity and their correlation in the appearance of

\* Работа выполнена в рамках темы, разрабатываемой по гранту Президента Российской Федерации МД-1250.2005.6.



work and life satisfaction are subjected to theoretical analysis; the semantic importance of trouble as well as well-being is emphasized, and a self-determining role of the valuable and semantic sphere of a person is established, its mechanism being contradiction expressed as dissatisfaction.

Субъективное благополучие личности, будучи интегральным социально-психологическим образованием, определяется через систему представлений личности о себе, своей жизни, отношениях, состоянии и т.п. Особенно важным в формировании благополучия выступает система смысловых образований личности и их качественных связей, и особое значение приобретает профессиональное самоопределение, понимаемое в широком смысле как поиски субъектом своего способа жизнедеятельности.

Ценностно-смысловые характеристики личности могут выступать применительно к формированию субъективного благополучия двояко: с одной стороны, ряд исследователей считает их включенными в благополучие, более того, рассматривая его как показатель осмысленности (Д.А. Леонтьев)<sup>1</sup>, другие – как фактор благополучия (М. Аргайл, В. Франкл и др.)<sup>2</sup> Неслучайно поиски смысла, формирование определенной упорядоченности ценностей и смысловых единиц в сознании человека сопровождаются дискомфортом состояниями и ощущением неблагополучия; тем не менее, в ряде случаев, именно эти моменты, поиски по прошествии определенного времени могут восприниматься как наиболее продуктивные, благополучные, характеризуемые понятием «счастье». Эту особенность можно было бы назвать эффектом «отсроченного благополучия», так как прошлое в восприятии человека оказывается более полным, «счастливым», если в нем можно отметить большее, по сравнению с настоящим, количество значимых событий (пусть даже сопряженных с трудностями). С другой стороны, наличие осмысленной жизнедеятельности, соответственно, планов, реализация которых предполагает опору на смысловые единицы, и, в особенности, убежденность в том, что намечаемое непременно сбудется, является фактором благополучия. При этом не столь важно, насколько объективно возможна в складывающихся обстоятельствах реализация планов. Кстати говоря, во многом успех, как показывают исследования, связан не столько с мотивацией достижения и уверенностью в достижении, сколько с определенными сомнениями при наличии такой мотивации.

Совершенно очевидно, что смысловая определенность является фактором благополучия, однако не до конца ясно, какова качественная характеристика этой связи, а также то, почему люди, казалось бы, обладающие осмысленностью и пониманием происходящих в их жизни событий, имеющих долгосрочные и близкие смысловые

перспективы, в ряде случаев испытывают дискомфорт и неблагополучие. Очевидно, это связано с тем, что осмысленность образа мира, говоря словами А.Н. Леонтьева<sup>3</sup>, наличие смыслового поля, еще недостаточно для того, чтобы выстроилась определенная целостность, включающая как самого субъекта, так и систему его отношений с внешним миром.

Взаимосвязь субъективного благополучия личности и субъективного смыслообразования представляется важным для изучения в социально-психологическом контексте. Естественно, здесь речь идет не столько о результате – определенности смысла бытия, ибо наличие более или менее оформленной структуры жизненных (бытийных) смыслов является фактором благополучия, но о стратегиях наполнения этой структуры, о ее качественных составляющих. Действительно, как показано во многих исследованиях (С.Л. Рубинштейна, В. Франкла, М. Аргайла и др.), смысловая определенность выступает регулятором отношений субъекта с внешним миром и внешнего мира, а также направлений активности, ее качественных характеристик. Однако такая ситуация, скорее, выступает фоновой, а в реальном времени в значительной степени оказывают влияние на субъективное благополучие субъективная же оценка конкретных действий, поступков, с точки зрения их значения, смысла. И, конечно же, субъективное благополучие само является фактором смыслообразования, поскольку значения присваиваются различным объектам в зависимости от его локуса. Очевидно, те объекты, которые обладают большей емкостью в формировании благополучия (или неблагополучия), получают более высокую степень значимости. С другой стороны, смыслообразование возможно в ситуации острой неудовлетворенности, как показал В. Франкл на примере концентрационного лагеря. Кроме того, и благополучие, и неблагополучие имеют значение и смысл. Постигание смысла факторов неблагополучия, в ряде случаев, может стать основанием активности по его преодолению. Эти феномены относятся к субъективной реальности, которую личность выстраивает благодаря своим социальным связям и отношениям.

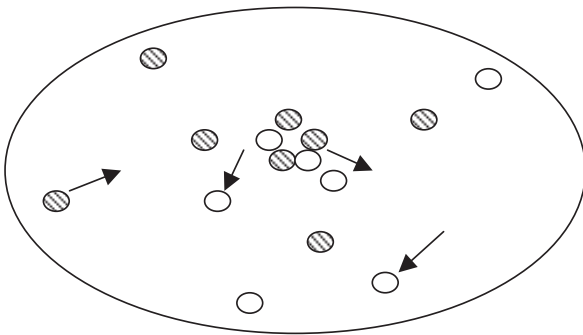
Субъективное основание включает и ценностные иерархии, социальные установки, роли, т.е. внутренние инстанции личности. Локусы субъективного благополучия, качественное содержание его конструктов зависят от высших диспозиций личности, ценностно-ориентационных комплексов. Это интегральные образования, т.е. для переживания благополучия необходимы поиск и интеграция когний, соответствующих удовлетворительным событиям, успехам, благодаря чему создается базовый конструкт, в котором хотя бы один элемент по своей смысловой насыщенности должен быть



доминирующим, в случае невозможности реализации этого элемента прибегают к атрибутированию, наделяя большим смыслом то, что ранее было менее значимым. Таким образом, наполненность жизни значимыми событиями, наличие смысла и целевой иерархии приносят удовлетворенность и, в результате, создают зону субъективного благополучия.

Обратимся к рассмотрению вопроса о формировании субъективных отношений, влияющих на весь спектр поведенческих реакций личности, обусловленных смысловыми образованиями.

Иерархия ценностно-смысловых единиц личности поддается формальному описанию посредством моделирования. Оно может быть включено во всю совокупность психологических и социально-психологических явлений, оказывающих влияние на социальное поведение человека в качестве относительно самостоятельного образования. Поскольку личность многогранна и личностные образования динамичны, каждая ситуация создает определенное преобразование ценностно-смысловых единиц, которые располагаются в  $n$ -мерном пространстве. Иначе говоря, актуальные в одних ситуациях единицы могут находиться в относительно стабильном состоянии в других (рисунок). Изменение ситуации приводит в движение всю систему и возможны перемещения соответствующих единиц из периферии к центру и наоборот. Аналогичные процессы происходят и при возрастных изменениях личности. Поэтому смысловое самоопределение личности, лежащее в основе ее переживаний, поведения, отношений, не может быть охарактеризовано в понятиях статики.



Динамика ценностно-смысловых единиц в сечении многомерного пространства личности

Между тем различные комбинации ценностно-смысловых единиц могут вступать в противоречие с оценочными характеристиками ситуации, что, соответственно, становится фактором снижения удовлетворенности либо предметной деятельностью, либо собой и, в ряде случаев, приводит к развитию дезадаптации.

Применительно к профессиональному самоопределению данная подструктура «специа-

лизуется» на том типе деятельности, который в большей степени принимается субъектом. Здесь обнаруживается ряд особенностей динамических иерархических систем, заключающихся в том, что в зависимости от этапа самоопределения различные ценностно-смысловые образования (и даже одни и те же) могут являться либо основаниями, либо детерминантами, либо сами возникать в его процессе и под его влиянием. Отсюда следует необходимость изучения ценностно-смысловых образований личности в различных условиях и этапах ее профессионализации с тем, чтобы можно было ответить на вопрос о способе ее самоосуществления, самореализации в профессиональной (и не только) сфере. Необходимо также отметить, что в действительности все описываемые процессы по-разному представлены в сознании индивида в зависимости от успешности, субъективным индикатором которой является соответствующий вид удовлетворенности и, в целом, субъективное благополучие. Еще В. Франкл говорил о том, что поиск смысла и, соответственно, рефлексия ценностно-смысловой сферы, ее неструктурированность, поиски главных элементов служат показателями того, что человек «промахнулся мимо своей судьбы», оказался в определенном деятельностном вакууме. С другой стороны, труд как психологическое явление можно рассматривать только выходя на уровень смыслов деятельности конкретного человека, считают исследователи психологии труда Н.С. Пряжников и Е.Ю. Пряжникова<sup>4</sup>. Вполне понятно, что анализ этих смыслов и их места в целостном самоопределении человека составляет одну из важнейших задач современной психологии. Что же касается проблемы профессиональной деятельности, то ее смысл не может быть оторван как от других видов деятельности, так и жизни в целом, с которыми имеется обоюдная связь, но отношения которых, в определенной степени заданные социализацией, могут быть весьма разнообразными и противоречивыми.

Вполне очевидно то, что определенная соотношенность жизненных и профессиональных (трудовых) ценностно-смысловых ориентаций выступает существенным фактором благополучия. Однако в неменьшей степени, на наш взгляд, приобретает значимость сочетание ценностно-смысловых характеристик личности с идеальной структурой профессии, а также их преобразования в процессе социализации. Речь идет о том, в какой степени изменения в уровнях профессиональной социализации и развития подкрепляются изменениями в ценностно-смысловой сфере – происходит ли их сближение или, напротив, расхождение, вызванное целостным жизнеопределением человека. В то же время, крайние варианты этого соотношения, наносящие ущерб той или иной сфере (трудовой и внетрудовой) не могут быть оценены позитивно



с точки зрения психологического благополучия личности. Это значит, что резкое противопоставление субъективного благополучия в профессиональной или житейской сфере (что бывает крайне редко) может становиться существенным фактором кризисных состояний личности. Между тем определенное строение ценностно-смысловой сферы, обеспечивающее ту или иную направленность личности, соответственно блокирует актуализацию других образований и соответствующих направленностей. В этом смысле представленная выше схема может быть задействована не в полной мере, но в том объеме, который наиболее соответствует уровню социализации и развития человека – личностному, субъектному, познавательному и др.

В связи с этим весьма примечательны данные К. Муздыбаева по российской выборке, согласно которым средняя удовлетворенность смыслом жизни значительно ниже средней удовлетворенности жизнью в целом<sup>5</sup>. Это говорит лишь о том, что в понятие «жизнь», как правило, вкладывается многообразие потребностей человека, удовлетворение которых занимает большую часть повседневной деятельности, которые можно достаточно быстро оценить, а «смысл жизни» – куда более обобщенное, не измеримое в материальных категориях и трудно поддающееся «обыденной» операционализации понятие.

Как показал в своей работе Э. Фромм<sup>6</sup>, человеческое общество научилось формировать определенную смысловую систему относительно всякой деятельности; продолжая эту линию рассуждений можно с достаточной долей уверенности утверждать, что профессиональная деятельность субъекта, в силу потребности личности к конгруэнтности, может быть в определенной степени осмысленной и, более того, содержать личный потребностный компонент (не только как обеспечивающая примитивные потребности, но в процессуальном смысле). Между тем, «навязанная» ли, или «соответствующая собственной природе», обретенная ценность деятельности не может быть мерилем субъективной удовлетворенности ею. Для этого необходим анализ тех внутренних инстанций личности, которые наиболее актуализированы в реализации этой деятельности. Необходимо различать разные уровни удовлетворенности в зависимости от того, какую в данный момент времени потребность «обслуживает» профессиональная деятельность – физиологическую, социальную, либо метапотребность. Таким образом, речь может идти лишь о динамических образованиях личности, включая множество социально-психологических ее феноменов.

Формирование субъективного благополучия обусловлено социальным познанием. Субъективное благополучие личности есть качественная (оценочная) сторона субъективной реальности, выстраиваемой индивидом на

основе социальных норм, установок, а также собственного опыта; иначе говоря, эмоционально-оценочные отношения личности к жизни есть не что иное как отношение к тому образу, который возникает именно в результате социального познания. Как известно, этот процесс не ограничивается лишь фотографированием реальности, она конструируется. Под «конструированием» Г.М. Андреева понимает приведение в систему информации о мире, организацию этой информации в связанные структуры, с целью постижения ее смысла<sup>7</sup>. Можно сказать, что субъективная реальность всегда опосредована социальными отношениями. Постигание смысла, смыслообразование предопределены тем, что личность субъектна; смысл не дан в готовом виде, для каждого субъекта он приобретает свои оттенки и качественные характеристики, отличные от таковых других людей. Тем не менее, не постигая значений, которые другие придают тем или иным обстоятельствам, событиям и пр. личность оказывается неспособной постичь личного смысла и, очевидно, достичь личного уровня субъектности. В зависимости от того, в какой степени личность реализует субъектную позицию, ее представления о своем благополучии меняются и обогащаются не только в своем когнитивном содержании, но и эмоциональном, конотативном и регуляторном.

Субъективное понимание объективной реальности строится на основе множества детерминант субъективного характера, социального и личного опыта, где определяющую роль играет структура смыслов. Смысловое самоопределение как проекция в будущее событий, наполненных смыслом, значением, имеет главную детерминанту в настоящем. Поэтому в профессиональном самоопределении наряду с процессами определения профессионального будущего, куда включены и характеристики труда, материальное благосостояние, возможность карьерного роста, формируется определенная смысловая система, соотносящаяся с целостной системой жизнеопределения.

Как известно, при высокой степени благополучия обнаруживается наличие цели в жизни и чувство направленности, чувство осмысленности своего прошлого и настоящего, убеждения, придающие жизни цель. Осмысленность жизни, наличие смысловых единиц на уровне ближней и дальней перспективы, несомненно, являются существенным фактором субъективного благополучия личности. Но вместе с тем все эти категории являются результатом смыслообразовательной деятельности субъекта, его поисков и глубокой внутренней работы по взвешиванию, сравнению, анализу различных смысловых образований как ценностей, общечеловеческих норм. Речь идет о соотносительности личной судьбы и общей, человеческой судьбы, представленных в культуре, социальных представлениях групп. Таким образом, вопрос о личном смысле и личном благополучии





во многом связан с тем пониманием этих образований и их содержания, особенно на уровне обыденных представлений, которые имеют место в данную историческую эпоху, в определенной общественной формации, в конкретной этнической, социально-экономической и других видах культуры. Из сказанного следует необходимость изучения оснований для социального сравнения, а также самих социальных представлений, поскольку это дает возможность не только ответить на вопрос из чего строится субъективное благополучие, но и в каком виде оно будет представлено в будущем, а, следовательно, среднесрочное и долгосрочное прогнозирование предоставит возможности более полной подготовки к психологической работе с людьми на уровне всевозможных детерминант благополучия.

Одним из немаловажных аспектов изучаемой проблематики выступает соотношение представления о смысле и жизни («естественные человеческие потребности»). На основе этого соотношения И.А. Джидарьян и Е.В. Антонова выделили два наиболее общих типа личности – «гедонисты» (основная установка которых – «жизнь выше смысла») и «эвдемонисты» («смысл выше жизни»)⁸. Однако, на наш взгляд, данный подход применим лишь для определенной возрастной (прежде всего) группы. Не включаясь в дискуссии о данном подходе, отметим необходимость более дифференцированной типологии, основанной на понимании различных в отношении «смысла и жизни» вариаций. Кроме того необходимо иметь в виду и то, что для субъекта смысловое значение может приобретать любой аспект его жизнедеятельности, любая активность (включая и созерцание).

В своих рассуждениях о взаимосвязи счастья и стремления к смыслу В. Франкл доказывает, что стремление к смыслу как «базовое стремление человека найти и осуществить смысл и цель»⁹, находится в основании счастья, он считает, что достижение цели создает причину для счастья. Перефразируя эти рассуждения, можно сказать, что субъективное благополучие – это всегда определенный результат деятельности; однако, чем больше оно становится объектом внимания, тем более личность абстрагируется от самой деятельности, т.е. тех причин, тех оснований, которые стали базовыми факторами переживания благополучия. Из сказанного также следует и то, что не любое «дело» может служить подобной причиной или основанием, а лишь то, которое имеет под собой смысловую нагрузку – то ли его процесс, то ли его результат. Очевидно, здесь имеются определенные различия в зависимости от особенностей социально-психологической структуры личности, а также индивидуальных характеристик, поскольку последнее зависит от «устройства» мышления, от того, на что ориентирована личность, на какой тип интеллектуальной деятельности.

Вместе с тем необходимо отметить и то, что временной лаг между достигнутым результатом и последующим началом реализации новой цели не должен превышать определенного порогового значения, иначе переживание результата может стать основанием для снижения субъективного значения достижения, и соответственно, степени благополучия.

Особенно важна мысль В. Франкла о том, что человек не может быть мотивирован счастьем, его мотивирует то, что порождает счастье. Очевидно, в индивидуальном сознании благополучие опредмечивается различными феноменами – либо динамическими, либо статичными. В этом смысле привлекательна позиция ученого, утверждающего, что переносы с объекта желания на само желание, с цели на удовольствие представляют собой производную форму человеческой мотивации. Между тем личность стремится к благополучию как таковому, однако достижение благополучия связано с этим стремлением лишь опосредованно – ее деятельностью, отношениями, общением, удовлетворением и пр.

Еще одним, не менее важным, аспектом анализа является рассмотрение ценностно-смысловой сферы как инстанции самодетерминации личности и субъективных отношений. Необходимо особо отметить тот факт, что потребности в смысловой определенности, внутренней целостности, согласованности являются условием для когнитивных, эмоциональных, поведенческих подструктур, которые задействованы при столкновении с различными ситуациями, включая и систему самоотношений личности. В этом смысле сформированность ценностно-смысловой сферы, ее собственная непротиворечивость (в субъективном представлении) служит фактором интеграции всей личности для реализации целей и потребностей индивида в системе различных отношений. В частности, в исследованиях, выполненных Е.Е. Бочаровой под нашим руководством, показано, что согласованность в ценностно-смысловой сфере между «значимостью» и «доступностью» сопровождается благополучием на эмоциональном уровне, а, соответственно, разрыв между «значимостью» и «доступностью» – неблагополучием¹⁰. Это, на наш взгляд, свидетельствует о том, что оценочные характеристики по значимости и доступности ценностно-смысловых образований служат «активизаторами», направляя к разрешению внутренней ситуации напряжения; поведенческий выход может быть различным, опять же в силу качественных характеристик ценностно-смысловой сферы. В различных комбинациях они по-разному обуславливают поведение: либо на преобразование ситуации, либо на внутренние изменения личности, либо на самоуспокоение и т.д. Между тем, из результатов корреляционного исследования, выполненного нами, видно, что показатель конфликтности



ценностной сферы связан с такими стратегиями поведения, как внепрофессионально ориентированные адаптивные (и в трудных –  $r = 0,156$  и в приносящих удовлетворение ситуациях –  $r = 0,379$ ), ориентированные на внутренний мир – адаптивные как опосредованное реагирование на уровне мышления и речи ( $r = 0,379$ ) (в приносящих удовлетворение) и дезадаптивные ( $r = 0,169$ ) (в трудных ситуациях), а также – социально ориентированные адаптивные ( $r = 0,215$ ) (в трудных ситуациях). Эти данные свидетельствуют о том, что с повышением конфликтности ценностной сферы (ценность-доступность) усиливается вероятность использования как адаптивных, так и дезадаптивных стратегий поведения<sup>11</sup>.

Однако самодетерминирующая роль ценностно-смысловой сферы заключается не только в этом, но и в преобразованиях ее самой под влиянием ценностно-смысловых единиц или конфликтов отдельных ценностей. В любом случае это связано с удовлетворенностью/неудовлетворенностью личности, которая выступает своеобразным механизмом изменений. Аналогичный вывод был ранее получен в наших исследованиях, а также в исследованиях И.А. Джидарьян, показавшей, что чем человек более целеустремлен, воспринимает процесс своей жизни как удовлетворяющий его, тем вероятнее он способен к самоизменениям. Очевидно, подобное обнаруживается и в профессиональной сфере личности: непротиворечивость ценностно-смысловых ориентаций в профессии, либо невысокий уровень ее конфликтности способны, в определенной степени, подвинуть личность к достижениям в ней, самоизменениям для более высокой эффективности, субъективно оцениваемой и отражающейся в удовлетворенности/неудовлетворенности трудом. Небезынтересна в связи с этим мысль Э. Фромма, согласно которой счастье и радость являются не освобождением от напряжения, а спутниками всякой плодотворной активности – в мысли, чувстве, поступке.

Резюмируя вышесказанное, отметим смысловую содержательность как благополучия, так и неблагополучия. Это связано с тем, что компоненты субъективного благополучия приобретают более высокую значимость в зависимости от того,

что именно на данный момент привлекает субъекта, что составляет для него смысл и значение. Поэтому как удовлетворенность, так и неудовлетворенность могут становиться катализаторами активности<sup>11</sup>.

Смысловая определенность в профессиональной и житейской сферах служит значимым фактором субъективного благополучия личности. Необходимо изучить взаимосвязь благополучия и смысловых образований, обусловленную различными преобразованиями в системе профессиональной деятельности человека, и выявить ее специфику на разных этапах профессиональной социализации. Особенно важно определить то, от какого именно, образно говоря, напряжения освобождает профессиональная деятельность человека, приводящая к удовлетворенности.

### Примечания

- 1 Леонтьев Д.А. Психология свободы: к постановке проблемы самодетерминации личности // Психол. журн. 2000. Т. 21, № 1. С. 15–25.
- 2 Аргайл М. Психология счастья. М., 1990; Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
- 3 Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977.
- 4 Пряжников Н.С., Пряжникова Е.Ю. Психология труда. М., 2004.
- 5 Муздыбаев К. Удовлетворенность жизнью, ощущение счастья, переживание смысла собственного бытия // Рабочий класс СССР на рубеже 80-х годов. М., 1981. С. 181–198.
- 6 Fromm E. Man For Himself. An inquiry into the psychology of ethics. N.Y., 1964.
- 7 Андреева Г.М. Психология социального познания. М., 2000.
- 8 Джидарьян И.А., Антонова Е.В. Проблема общей удовлетворенности жизнью: теоретическое и эмпирическое исследование // Сознание личности в кризисном обществе. М., 1995. С. 76–94.
- 9 Франкл В. Указ. соч.
- 10 Бочарова Е.Е. Стратегии поведения и субъективное благополучие личности // Вопросы общей и социальной психологии. Саратов, 2005. С. 67–75.
- 11 Шамионов Р.М. Психология субъективного благополучия личности. Саратов, 2004.



## ПЕДАГОГИКА

УДК 15:378.1

### ОСОБЕННОСТИ ИННОВАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

**Л. Г. Вяткин, Г. Д. Турчин, А. З. Гусейнов**

Саратовский государственный университет,  
кафедра педагогики  
E-mail: izdat@sgu.ru

В статье рассматриваются основные направления инновационных преобразований в российском образовании и раскрываются их особенности с учетом современных психолого-педагогических и социальных реалий.

#### **Peculiarities of Innovative Processes in Modern Education**

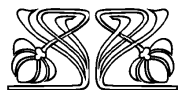
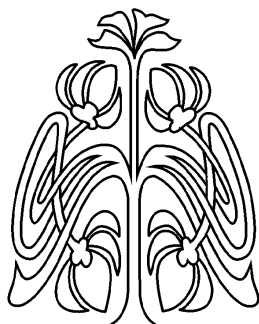
**L.G. Vyatkin, G.D. Turchin, A.Z. Gusseinov**

The paper considers main directions of innovative transformations in Russian education. It reveals their specific features in view of the modern psychologo-pedagogical and social realities.

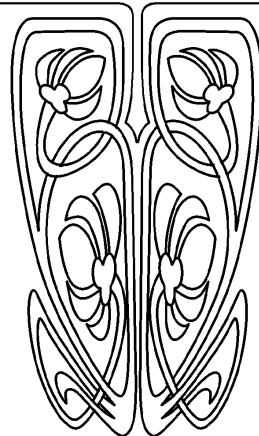
Повышение качества профессиональной подготовки молодых специалистов в российских вузах на инновационной основе стало необходимой социально-экономической, методической и педагогической проблемой. Это объясняется рядом причин. Прежде всего, установление в стране стабильных социально-экономических отношений в значительной мере определяется уровнем компетенции специалистов-профессионалов, призванных быть инициативными, компетентными и граждански активными проводниками научно-технического и технологического прогресса.

Вместе с тем на современном этапе развития цивилизации возникла необходимость активного участия России в жизни мирового сообщества. Развитие международных контактов на самых различных уровнях, вопросы разработки глобальных технических, аграрных проектов с целью рационального использования природных ресурсов планеты, решение экологических проблем, освоение космоса и другие определяют важность интеграции системы высшего образования России с мировой образовательной системой, приближения уровня профессиональной подготовки к уровню специалистов наиболее развитых стран мира – США, Германии, Японии и других. И кроме того, деятельность российских вузов никогда не ограничивалась только образованием и наукой. Она всегда была связана с развитием народного просвещения и культуры общества. Активная просветительская и культурная роль вузов определялась высоким интеллектом профессорско-преподавательского состава и большинства аспирантов и студентов, их активной гражданской позицией. В последнее десятилетие эта просветительская роль вузов, основные традиции вузовской жизни, важнейшие функции высшего образования были в значительной степени утрачены. Намечился кризис идей и технологий. Определились существенные недостатки высшей школы: а) технократизм образования; б) обезличенность, «валовый подход» к учебно-воспитательному процессу; в) административно-бюрократический, формальный стиль организации вузовской жизни.

Итак, назрела необходимость качественного обновления высшего образования, предполагающего глубочайшие изменения в его содер-



**НАУЧНЫЙ  
ОТДЕЛ**





жании и структуре. Задачи этих изменений можно отразить в следующих положениях:

повышение престижа высшего образования;  
создание у студентов высокого уровня мотивации активного, творческого участия в познавательном процессе в течение всего срока обучения;

повышение уровня фундаментальной подготовки и общей культуры молодых специалистов;  
активное включение студентов в научно-исследовательскую работу и общественно-политическую жизнь.

Методическую основу решения этих задач могут составить принципы, вытекающие из общей ориентации высшей школы на качественное обновление и разностороннее развитие личности.

Среди них выделяются:

интеграция всех воспитывающих сил общества (вуза, науки, производства и других социально-экономических институтов) в целях повышения эффективности учебно-воспитательного процесса;

гуманизация обучения и воспитания – усиление внимания к личности каждого молодого человека; подход к нему как к высшей ценности общества; установка на формирование гражданина с высокими интеллектуальными и моральными качествами;

дифференциация и индивидуализация обучения – создание условий для полного, максимального проявления и развития интеллектуальных сил и способностей каждого студента;

демократизм жизни вузов – создание необходимых условий для подлинного студенческого самоуправления, а также высокогуманного, педагогически целесообразного и высокоэффективного творческого сотрудничества студентов и педагогов.

Однако способно ли современное отечественное образование, в пространстве которого выявляются симптомы кризиса, реализовать названные принципы? Суть кризиса образования заключается в том, что сложившаяся система образования базируется на устаревшей концепции, «поддерживающей» профессиональную подготовку специалистов. В основе такой подготовки лежат устаревшие приемы, методы, правила, формы обучения, предназначенные для того, чтобы научить человека справляться с уже известными, постоянно повторяющимися ситуациями, осуществлять профессиональную деятельность в рамках профессиональных технологий. Такая система высшего образования уходит в прошлое. Ориентированность на прошлый опыт стала одной из причин кризисов и шоковых ситуаций, через которые сегодня проходит человечество.

Возникла объективная, настоятельная необходимость в разработке концепций новой парадигмы высшего образования. Такую принципиально новую парадигму образования на инновационной основе разрабатывает Международная академия наук высшей школы, активно занимающаяся моделированием развития науки и образования в XXI веке.

В чем состоит сущность инновационного процесса в сфере образования? Фактически, идет речь о реформировании системы высшего образования на новой научной основе, качественном преобразовании существующей парадигмы.

Какие же проблемы чаще всего оказываются объектами инноваций? «Все те же вечные педагогические беды: как повысить мотивацию учебно-воспитательной деятельности; как увеличить объем материала, изучаемого на занятии; как ускорить темпы обучения; как устранить потери времени и т. д. Внедрение более продуманных методов, использование активных форм учебно-воспитательного процесса, новых технологий обучения и воспитания – постоянные области разработки инновационных педагогических идей»<sup>1</sup>.

Анализ различных инновационных педагогических проектов позволил отнести к педагогическим инновациям следующие проблемы:

1) не новую, но постоянно актуальную и далеко не исчерпавшую себя общую идею и практическую технологию оптимизации учебно-воспитательного процесса, охватывающую систему педагогической науки и педагогической практики;

2) гуманистическую педагогику во всей совокупности ее теоретических положений и практических технологий;

3) основанные на новых идеях подходы к организации и управлению педагогическими процессами;

4) технологии, основанные на применении новых идей и средств информации, массовой коммуникации.

Главные направления инновационных преобразований в педагогической системе: педагогическая система в целом; учебные заведения; педагогическая теория; учитель; обучаемые; педагогическая технология; содержание; формы, методы, средства; управление; цели и результаты<sup>2</sup>.

Современное развитие педагогической науки, ее освобождение от стереотипов и инновационная направленность требуют творческой интерпретации и использования современных инновационных подходов в обучении и системе образования.

Применение технических средств обучения в учебном процессе вуза является одним из важных условий эффективной психолого-педагогической подготовки студентов в университете. Под техническими средствами обучения (ТСО) понимаются такие технические устройства, которые сами, не являясь объектами изучения, способствуют решению учебных задач и повышают эффективность обучения с помощью заложенных в них дидактических (учебно-методических) материалов. ТСО в познавательной деятельности студентов выполняют обучающую, воспитывающую и развивающую функции. Они являются носителями учебной информации, средствами ее передачи, переработки и хранения. На ТСО возлагается передача сообщений информативного характера, они используются для управления и контроля усвоения знаний студентов.



Современная педагогика, анализируя роль и возможности ТСО, отводит им вспомогательное место в деятельности преподавателя. Применение ТСО в педагогической работе способствует укреплению связи теории с практикой, усиливает наглядность обучения, позволяет студенту лучше запомнить учебный материал, экономит учебное время.

Осознавая важность проблемы повышения качества обучения, многие ученые ведут специальные исследования, посвященные вопросам применения ТСО в процессе обучения, которые можно условно разделить на следующие направления:

1) обоснование принципиальной целесообразности применения ТСО (С.И. Архангельский, Н.М. Шахмаев и др.);

2) обоснование эффективности применения отдельных видов ТСО (С.И. Кочетов, Л.П. Пресман и др.);

3) методика применения ТСО по различным конкретным учебным дисциплинам (Н.М. Аппарович, В.П. Голов и др.);

4) применение компьютеров, компьютерных систем и новых информационных технологий в обучении (Б.С. Гершунский, А.Я. Савельев и др.);

5) комплексное применение ТСО (Т.А. Ильина, В.А. Романин и др.).

Значительное место в совершенствовании подготовки выпускника вуза занимает внедрение новых информационных технологий, которые предполагают широкое использование компьютерной и телекоммуникационной техники. В связи с внедрением в педагогической практике современных информационных технологий с использованием компьютерной и видеотехники появилась возможность качественно улучшить процесс обучения, повысить его эффективность, обеспечить высокий уровень мотивации учащихся, индивидуализировать обучение.

Подлинная интенсификация процесса обучения при использовании современных информационных технологий обеспечится в том случае, если будет:

разработана оптимальная концепция информационных технологий в условиях развивающегося обучения;

сконструирована дидактическая модель, включающая в себя обоснованное содержание учебного материала, ориентированного на повышение уровня теоретической и практической подготовленности учащихся в зоне их ближайшего развития, систему педагогических задач для оценки уровня предварительной, рубежной и итоговой подготовки учащихся;

осуществлено внедрение информационных технологий на основе комплексного использования компьютерной и видеотехники применительно к различным учебным предметам цикла.

Последние два десятилетия учеными ведутся непрерывные дискуссии о значении информационных технологий в обучении и образовании, причем авторы выявляют как положительные, так и негатив-

ные стороны их внедрения в учебный процесс. Если среди недостатков, ограничивающих возможность применения ТСО, отмечались такие, как конструктивная сложность, необходимость затемнения помещения, большая утомляемость обучаемых при их длительном применении, большие затраты времени на изготовление дидактических материалов и другие, то при внедрении новых информационных технологий в учебный процесс рядом авторов также выявлен комплекс негативных явлений. И, в первую очередь, к негативным явлениям относят признанный факт, что дисплеи (в отличие от других ТСО) вредят здоровью обучаемых, так как вызывают утомление, снижение остроты зрения, что приводит к близорукости. Среди других негативных явлений указываются, например, опасность снижения профессиональной квалификации в связи с появлением неквалифицированных пользователей; несовместимость различных языков программирования; автоматизация зачастую создается ради автоматизации тех педагогических процессов, которые можно и не автоматизировать; при программировании учебного материала может происходить перекокс в пользу логики средств по сравнению с логикой содержания; проблематичность введения ТСО в преподавании гуманитарных дисциплин и другие. Однако негативные явления не должны стать тормозом в развитии информационных технологий. Для этого должны адекватно восприниматься определяющие понятия, к которым относятся: информатизация образования, информационные технологии.

При трактовке сущности информационных технологий основное внимание чаще всего уделяется средствам. Думается, что в этом случае вне поля зрения остается вопрос о способах их использования. Информационные технологии предполагают заданную последовательность операций сбора, ввода, передачи, хранения, упорядочения, сортировки, поиска, обработки, преобразования, отображения и распределения информации, производимой в автоматизированной системе использования ресурсов программно-аппаратных средств вычислительной техники.

Не следует забывать и того, что в центре внимания любой педагогической технологии, в том числе и при использовании новых информационных технологий, стоит личность преподавателя. Известно, что нельзя научить человека, используя какие бы то ни было средства обучения, какими бы совершенными они ни были, не следуя закономерностям процесса, не проникая в его сущность, точно так же, как нельзя хорошо программировать, не зная логических, информационных, технических основ программирования.

Анализ педагогической практики позволяет выделить ряд психолого-педагогических проблем, возникающих при внедрении ТСО. К ним относятся:

– *проблема межличностного общения.* Практика компьютерного обучения показала, что в связи с повышенной возможностью компьютера



деиндивидуализировать учебно-познавательную деятельность возможен острый дефицит непосредственного общения преподавателя и учащегося, «живого» слова преподавателя;

– *проблема эмоциональности обучения*. У компьютера нет эмоций – важнейшей характеристики человеческой деятельности;

– *проблема – компьютер в системе средств обучения*. Педагогические возможности компьютера как средства обучения по ряду пунктов намного превосходят возможности традиционных средств обучения.

Нельзя не заметить, что в выделенных проблемах отражается один из возможных недостатков ориентации инновационных проектов лишь на интенсификацию технологии профессиональной подготовки будущих специалистов. При этом неизбежно возникает разрыв между интеллектуальным и нравственно-духовным уровнем развития личности.

Следовательно, инновационные цели образования предполагают создание благоприятных условий и для реализации духовной сущности человека. В связи с этим приобретает особый смысл синтез, интеграция новых сведений о мире. Важно отметить, замечает В. Е. Шукшунов, что «на любом уровне

синтеза легко иметь множество вариантов решения. И это уже меняет поведение человека, особенно если решения в этом множестве будут характеризоваться различными порядками предпочтения по различным критериям. И если далее человек будет осуществлять выбор совокупности нескольких формально несопоставимых критериев (например, по полезности, эффективности, безвредности, экологичности и других), однозначные решения будут очень редкими исключениями, но вовсе не правилом. Такую методологию можно назвать гуманистической в силу того, что в ней для окончательного выбора придется привлекать духовно-нравственные оценки»<sup>3</sup>.

Таким образом, важнейшей особенностью инновационных процессов современного образования можно считать синтез в использовании методов и средств интеллектуального и нравственного развития личности.

### Примечания

- <sup>1</sup> Подласый И.П. Педагогика: В 2 кн. Кн. 1. М., 1999.
- <sup>2</sup> Шукшунов В.Е. Наука и образование // Наука и технология в России. 1994. № 4(6).
- <sup>3</sup> Там же.

УДК 37(47+57)(09)

## ПРОБЛЕМЫ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЗЕМСКОМ ОБЩЕСТВЕННОМ ДВИЖЕНИИ РОССИИ

Т.Г. Захарова

Саратовский государственный университет,  
кафедра педагогики  
E-mail: mexmat@sgu.ru

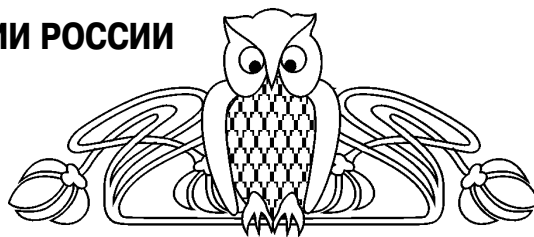
В статье рассматривается проблема роли и места народного образования в деятельности земского общественного движения России.

### People's Education Problems in Zemstvo Movement in Russia

T.G. Zaharova

The paper discusses the problem of the role and place of people's education in the activity of public county councils (Zemstvo) in Russia.

В середине XIX столетия в России происходили существенные социально-экономические процессы, которые оказывали непосредственное влияние на состояние и развитие образования, просвещения, культуры. В различных слоях общества формировалось понимание, что воспитание человека – это «всестороннее и равномерное развитие в обучающемся юношестве всех умственных и физических сил, при котором только возможны разумное, согласное с человеческим



достоинством воззрение на жизнь и вытекающее из него умение пользоваться жизнью»<sup>1</sup>.

Современники отмечали в деле просвещения «заметные и значительные успехи, благодаря энергии и настойчивости, проявляемой как отдельными лицами и частными кружками, так и общественными учреждениями»<sup>2</sup>.

Определенные шаги в этом направлении были предприняты министрами народного просвещения А.С.Норовым и Е.П.Ковалевским. Однако коренной поворот в деятельности народного просвещения начинается в конце 1861 года, когда министром стал А.В.Головин, приближенный сотрудник великого князя Константина Николаевича.

Результатом начинаний либерального министра явились разработка и принятие «Положения о начальных народных училищах», утвержденное в июле 1864 г. «Положение» предусматривало создание в системе государственных учебных заведений народных школ, существовавших на средства, выделявшиеся частными лицами и



общественными структурами. Примечательно, что при обсуждении «Положения» в Государственном совете понятие общественных структур конкретизировалось: под ним, в первую очередь, понимались земства<sup>3</sup>.

Современники и обратившиеся впоследствии к данной теме исследователи были единодушны в утверждении о том, что ряд разделов «Положения» давали возможность активного проникновения в сельскую начальную школу общественной инициативы<sup>4</sup>.

По справедливому замечанию С.М.Степняка-Кравчинского, «Положение о начальных народных училищах» 1864 года оказалось «гораздо более либеральным и пользовалось большим признанием, чем это имели в виду его авторы, ибо оно представляло большие возможности для устройства широкой сети народных школ»<sup>5</sup>.

Следует предположить, что «Положение» 1864 г. явилось своеобразным отражением политического компромисса между властью и общественными силами, существование которого неоднократно отмечалось исследователями<sup>6</sup>.

Однако отсутствие механизма реализации «Положения» усилиями государственных учреждений, политические колебания Александра II и правительства, существенный уклон вправо, последовавший после каракозовского выстрела, не позволили закрепить наметившееся сотрудничество общества и государства в деле народного образования.

Вместо того чтобы опираться на общественные движения, государственные структуры всячески уходили от совместных действий в этой области. Они вообще старались отдалиться от практического распространения просвещения в массе российского крестьянства.

Один из известных русских педагогов второй половины XIX столетия С.А.Рачинский в этой связи с горечью констатировал: «В противоположность школам Запада наша сельская школа возникает... при глубоко равнодушном образованных классов и правительственных органов»<sup>7</sup>.

Из этого следовало, что тяжесть решения проблемы развития сельской школы ложилась на крестьянские общества или на земские учреждения. Земский деятель и историк земства Б.Б.Веселовский утверждал, что сельские школы, называвшиеся земскими, своим открытием во многих случаях были обязаны инициативе крестьянских обществ. По словам исследователя, в 70-е годы XIX в. все хозяйственные нужды полностью обеспечивались на средства крестьянских общин и почти половина расходов на жалование учителей и наглядные пособия также осуществлялась за их счет<sup>8</sup>.

Однако далеко не всегда крестьянские общества охотно поддерживали сельские школы, особенно если инициатива их открытия исходила от государственных структур. Справедливо в этой связи свидетельствовал известный во второй по-

ловине XIX в. писатель и историк Д.Л.Мордовцев: «Надо было в то же время научить народ не бояться школы, потому что безжалостная история научила его бояться старой казенной школы, как и казенной больницы и казенного острога, а казеннокрадствующая, лихоимствующая и мздоимствующая власть поддерживала в нем этот страх»<sup>9</sup>.

Действительно, земства оказались единственной структурой, которая смогла бы сосредоточить в своих руках все организационные усилия по созданию и обеспечению функционирования народных школ. Как справедливо отмечал Н.В.Чехов, «деятельность первых земств 60-х годов была началом той исторической борьбы, которую повело в лице земства русское общество за право владеть школою. Эта борьба и одержанная в ней обществом победа определили характер русской народной школы, как школы общественной, а не государственной. Этим русская школа резко отличается от школы германской и французской и приближается к школе английской и, особенно, американской»<sup>10</sup>.

В литературе по истории земской школы первые шаги земства на поприще народного образования часто рассматриваются как единая позиция всех или хотя бы большинства ведущих земских деятелей<sup>11</sup>. Изученные материалы свидетельствуют, что подобные утверждения, по меньшей мере, весьма упрощенные.

На основе анализа историографии вопроса можно выделить несколько позиций земских деятелей по проблемам народного образования и просвещения.

Известный общественный деятель 60–70-х гг. XIX столетия А.И.Васильчиков разработал целую программу просветительской деятельности земских учреждений. Исходя из общей концепции земского самоуправления, А.И.Васильчиков полагал, что сельская начальная школа должна полностью стать «детischem земских структур». «Следует только спрашивать у правительства содействия, руководства, посильных пособий, полагаясь для самого ведения дела не на самостоятельность народа, местных учреждений и обществ»<sup>12</sup>.

Почти не касаясь проблем качества процесса преподавания, содержания программы, учебных планов, А.И.Васильчиков сводил данный вопрос лишь к хозяйственному обеспечению начальной школы, считая, что то ведомство, которое будет выделять деньги на эти нужды, и будет руководить всей деятельностью школ.

В представлении А.И.Васильчикова выстраивалась следующая схема: «Общество или волость непосредственно заведывает школой и содержит ее из общественных сборов. Земство, как вспомогательная инстанция, ассигнует пособия тем из обществ и волостей, которые собственными средствами не в состоянии содержать школу в должной исправности. Правительство, а именно Министерство народного просвещения, как контрольная инстанция начальных школ, присуждает



награды и премии лучшим училищам и ученикам. Обществам или волостям оставляется вся инициатива открытия школ и установление сборов на их содержание. Начальное обучение дается бесплатно<sup>13</sup>».

Позиция А.И. Васильчикова была поддержана, но и существенно конкретизирована пионером в деле создания земских школ Н.А. Корфом, который также полагал, что школы должны открываться за счет самих крестьян, только в том селе, где крестьяне сами пожелают ее открыть<sup>14</sup>. Но, по мнению Н.А. Корфа, и государство, и земство должны также участвовать в этом процессе. Государство занимается подготовкой учителей, контролем над преподаванием, оказывает материальную помощь талантливым выпускникам сельских школ для продолжения образования. На земство же возлагалась обязанность руководить деятельностью школ. Земство должно ежегодно снабжать все школы учебниками, формировать учительские библиотеки, проводить учительские съезды, организовывать образцовые училища, в которых молодые люди готовятся к поступлению в учительские семинарии, содержащиеся государством при участии земства<sup>15</sup>.

Иную позицию в вопросе о судьбах сельской школы занимал известный публицист и общественный деятель А.И. Кошелев, упрекавший и правительство, и земства в нежелании заниматься вопросами народного образования. Полемизируя с А.И. Васильчиковым и Н.А. Корфом, А.И. Кошелев ставил под сомнение саму идею содержания сельских школ за счет крестьян. Он считал, что «пока открытие и содержание школ мы оставим на попечение сельских обществ, до тех пор у нас школ не будет»<sup>16</sup>.

А.И. Кошелев выступил со следующим предложением. Необходимо разделить расходы на содержание школ. Одну половину расходов берет на себя земство, а другую – крестьянство. Последнее обстоятельство вызвано тем, что большую часть денежных средств земства составляли дворянские платежи, а дети дворян в земских школах не обучались. Государство должно компенсировать крестьянским обществам половину их затрат<sup>17</sup>.

В 60-е гг. XIX столетия ряд земств стали производить доплату к учительскому жалованию. Так, к концу 60-х гг. из 324 уездных земств 109 не осуществляли расходов на сельские начальные школы, 40 – выделяли незначительные средства, в 24 уездных земствах на нужды сельского просвещения было выделено свыше 5000 рублей в каждом<sup>18</sup>.

В 70-х гг. большинство уездных земств перешло от эпизодических прибавок к жалованию сельских учителей к совместной с сельскими обществами оплате педагогического труда. В 80-е гг. многие земства организовали за свой счет снабжение школ учебными пособиями и учебными принадлежностями, а в 90-е гг. из бюджета земств оплачивались и хозяйственные

расходы на содержание сельских школ. Однако этот процесс шел медленно. По данным Вольного экономического общества, в 1893 г. на бюджете земств находилось 10,8% сельских школ, а на совместном содержании – 82,5%<sup>19</sup>.

Помимо решения вопросов, связанных с субсидированием средств на содержание сельских школ, земские структуры занимались решением и других проблем функционирования системы народного образования в сельской местности. В этой связи, в первую очередь, следует отметить деятельность земств по подготовке учительских кадров для сельских народных школ и повышению их образовательного уровня. Отметим, что эта проблема встретила далеко не однозначное отношение как среди правительственных кругов и высшего духовенства, так и среди самих земских деятелей.

Характерна в этом отношении позиция руководства Московской духовной академии: «Если хотите создать среди самого народа новый класс людей, презирающих народ и ненавидимых народом, новый класс людей, обозленных и зависимых; если хотите иметь новый элемент государственного беспорядка, создайте особый класс сельских учителей»<sup>20</sup>.

Весьма осторожную позицию в этом вопросе занимал К.Д. Ушинский, полагавший, что у сельского учителя «нет надобности в обширных познаниях, которые скорее вредно могут подействовать на его деятельность». Вместе с тем К.Д. Ушинский опасался, что будущие учителя получат «то поверхностное самонадеянное полуобразование, которое скорее всего ведет к сомнению в религии, потом к безверию»<sup>21</sup>.

Иной точки зрения придерживался А.И. Васильчиков, который предлагал в процессе подготовки будущих учителей «упростить по возможности программу обучения, излагать физические и нравственные науки в форме прикладных учений, приспособленных к специальным климатическим условиям данной местности, сообщать начальные познания о фельдшерском и ветеринарном лечении, оспопрививании, кровопускании, перевязке ран»<sup>22</sup>.

Таким образом, как справедливо замечал Н.А. Корф, в 60-е гг. еще лишь немногие понимали, что подготовку учителей следует считать краеугольным камнем всего народного образования<sup>23</sup>.

Необходимо отметить, что к концу XIX века земские учреждения систематически субсидировали государственные учительские семинарии, открывали собственные, выплачивали стипендии учащимся. В начале XX столетия 32 из 34 губернских земств выделяли средства на подготовку учителей. Из 359 уездных земств 200 имели своих стипендиатов<sup>24</sup>. Кроме того, устраивались педагогические курсы с образцовыми начальными школами для практических занятий. В 90-е гг. стали практиковаться учительские курсы по са-





доводству и огородничеству, сельскому хозяйству и пчеловодству. В 1890 – 1896 гг. педагогические курсы действовали в трех губерниях. В 1897 г. они одновременно функционировали в семи губерниях. В конце XIX в. в организации педагогических курсов участвовало 18 губернских земств, а в устройстве сельскохозяйственных курсов для земских учителей – 12 губернских земств<sup>25</sup>.

Еще в 60-е гг. XIX в. К.Д. Ушинский поставил вопрос о необходимости введения всеобщего обучения, заметив в этой связи: «Народ наш дозрел, наконец, до той степени, когда учение сделалось неизбежным жизненным вопросом»<sup>26</sup>.

В середине 70-х гг. XIX столетия мысль К.Д. Ушинского была поддержана известным русским педагогом А.С. Вороновым, который впервые связал осуществление всеобщего обучения с деятельностью земств и предложил вводить всеобщее обучение там, где об этом ходатайствовало губернское земское собрание<sup>27</sup>.

Правительственные круги отнеслись к предложению А.С. Воронова крайне скептически, считая, что в XIX в. идея введения всеобщего образования нереальна. А.Н. Страннолюбский утверждал, что если сохранить прежние темпы развития школьного дела, то всеобщее обучение можно было бы ввести за 125 лет<sup>28</sup>. А.В. Дубровский указывал на то, что расходы на образование на душу населения с введением всеобщего обучения возрастут в 14 раз<sup>29</sup>.

Откровеннее других высказался К.П. Победоносцев – он вообще поставил под сомнение необходимость всеобщего образования. Он подчеркивал, что вера во всемогущество школы, в книжные уроки и чтения принадлежит к числу главных суеверий нашего времени.

В 90-е гг. XIX в. 70% губернских земств выступало за необходимость всеобщего обучения<sup>30</sup>. Позицию земских деятелей изложил В.П. Вахтерев в январе 1894 г. в Московском комитете грамотности и в январе 1896 г. на 2-м съезде деятелей по техническому и профессиональному образованию. В.П. Вахтерев полагал, что всеобщее обучение возможно при условии расходования на нужды образования 12 млн рублей в год. Такая сумма основывалась на рассуждении о том, что обучать следует детей в возрасте 8–11 лет, а они составляли 6,5% населения<sup>31</sup>. Расходы на образование, полагал В.П. Вахтерев, должны пополам разделить земства и правительство.

Вопрос о введении всеобщего образования рассматривало и правительство. В 1897 г. земствам были предложены субсидии на открытие новых школ, но при условии, что государственные органы будут вести подбор педагогических кадров. Чиновник Министерства просвещения А. Баранов предлагал на съезде инспекторов и директоров народных училищ московского учебного округа все новые школы передать в ведение Министерства народного просвещения, оставив за земствами лишь частичное их функционирование<sup>32</sup>.

В.С. Фармаковский считал необходимым запретить земствам открывать новые школы и сосредоточить их создание в Министерстве. Он также предлагал создать для подготовки учителей народных школ годовые педагогические курсы<sup>33</sup>.

Проект В.С. Фармаковского был одобрен Министерством народного просвещения. В 1904 году его планировали реализовать в московском учебном округе, но начавшаяся русско-японская война помешала этому. События 1905 г. внесли существенные изменения в рассмотрение проблем в общественном движении.

Таким образом, проблемы народного образования занимали важное место в земском общественном движении. Нам представляется необходимым связать это явление с активизацией земской силы существующему режиму. Как справедливо заметил И.П. Белокопский, «во всех земских деяниях красной нитью проходила совершенно определенная мысль: просветить массу и объединить разрозненные слои населения на общее дело – широкое местное и государственное самоуправление»<sup>34</sup>.

Земства внесли огромный вклад в развитие системы народного образования России во второй половине XIX – начале XX в. Если до создания земских учреждений в России существовало 1655 народных сельских училищ, то к 1903 г. на бюджете земств находилось 188871 начальная школа, в которых обучалось 1324608 учащихся<sup>35</sup>.

Безусловно, что усилиями земств в этот период проблема обучения сельского населения не была решена. На рубеже XIX–XX столетий учащиеся земских школ составляли около 2% населения<sup>36</sup>. На сто душ населения России приходилось 16 грамотных. В это же время в Германии на 100 жителей приходилось 98 грамотных, в США – 92, в Англии – 90.

Вместе с тем в исторической литературе утвердилось мнение о том, что забота о просветительстве являлась изначальной функцией земских служащих, искренне стремившихся к повышению образовательного уровня различных слоев российского общества.

## Примечания

- <sup>1</sup> Проект устава общеобразовательных учебных заведений Министерства народного просвещения. СПб., 1862. С. 61.
- <sup>2</sup> Пругавин А.С. Законы и справочные сведения по начальному народному образованию. СПб., 1899. С. 13.
- <sup>3</sup> См.: Ососков А.В. Начальное образование в дореволюционной России (1861–1917 годы). М., 1982. С. 12–13.
- <sup>4</sup> См.: Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Вторая половина XIX века. М., 1975. С. 62.



- <sup>5</sup> Степняк-Кравчинский С.М. Россия под властью царей. М., 1965. С.277.
- <sup>6</sup> См.: Чернышевский Д.В. Александр II и его реформы. Саратов, 1993. С.21.
- <sup>7</sup> Рачинский С.А. Заметки о сельских школах. СПб., 1902. С. 7.
- <sup>8</sup> См.: Веселовский Б.Б. История земства за 40 лет: В 4 т. СПб., 1909. Т. 1. С. 94.
- <sup>9</sup> Мордовцев Д.Л. Десятилетие русского земства. СПб., 1907. С.129.
- <sup>10</sup> Чехов Н.В. Народное образование в России с 60-х годов XIX века. М., 1912. С.51.
- <sup>11</sup> См.: Педагогическая энциклопедия: В 4 т. М., 1965. Т. 2. С. 112–114.
- <sup>12</sup> Васильчиков А.И. О самоуправлении: В 3 т. СПб., 1870. Т. 2. С.149.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> Корф Н.А. Русская начальная школа. СПб., 1870. С.11.
- <sup>15</sup> Там же.
- <sup>16</sup> Кошелев А.И. Голос из земства. Вып. 1. М., 1869. С. 32.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> См.: Веселовский Б.Б. Указ. соч. С. 94.
- <sup>19</sup> См.: Начальное образование в России: В 4 т. СПб., 1895. Т. 3. С. 23.
- <sup>20</sup> Прибавления к творениям святых отцов. 1868. № 4. С. 256.
- <sup>21</sup> Ушинский К.Д. Собр. педаг. соч.: В 4 т. СПб., 1913. Т. 2. С. 158–160.
- <sup>22</sup> Васильчиков А.И. Указ. соч. С.149.
- <sup>23</sup> См.: Корф Н.А. Наше школьное дело. М., 1873. С.67.
- <sup>24</sup> См.: Краткий обзор земско-школьного дела в России. Ярославль, 1906.
- <sup>25</sup> См.: Веселовский Б.Б. Указ. соч. С.94.
- <sup>26</sup> Ушинский К.Д. Указ. соч. С. 158–160.
- <sup>27</sup> См.: Отечественные записки. 1875. № 11. С.165–166.
- <sup>28</sup> См.: Чарнолуцкий В. Итоги общественной мысли в области образования. СПб., 1906. С.189.
- <sup>29</sup> См.: Статистический временник Российской империи. 1909. Вып. 1. Сер. III. С. 61.
- <sup>30</sup> См.: Сельские училища в Европейской России. СПб., 1884. С. 38–39.
- <sup>31</sup> См.: Вахтерев В.П. Всеобщее обучение. М., 1897. С. 20.
- <sup>32</sup> См.: Смирнов О.Н. Земство и бюрократия в деле народного образования // Русская школа. 1906. № 12. С. 113–116.
- <sup>33</sup> См.: Фармаковский В.С. Статистические сведения по начальному образованию в Российской империи. 1902. Вып. II. С. IV–VIII.
- <sup>34</sup> Белокопский И.П. Земское движение. М., 1914. С. 71.
- <sup>35</sup> См.: Корф Н.А. Наше школьное дело. С.67.
- <sup>36</sup> См.: Начальное образование в России. Т. III. С. 23.

УДК 37(47+57)(09)

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГУБЕРНСКОГО И УЕЗДНЫХ ЗЕМСТВ ПО ПРОБЛЕМАМ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Т.Г. Захарова

Саратовский государственный университет,  
кафедра педагогики  
E-mail: mexmat@sgu.ru

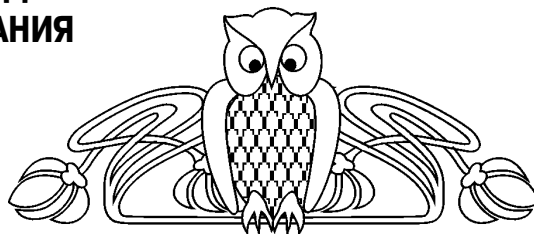
В статье рассматриваются основные направления и содержание взаимодействия и отношений губернского и уездного земств в области народного образования.

### Cooperation Between Provincial and District County Councils for People's Education

T.G.Zaharova

The paper considers the basic directions and content of cooperation and relations of provincial and district county councils (Zemstvo) in the field of people's education.

Интересный аспект земской деятельности связан с выявлением взаимоотношений губернского и уездных земств в области народного образования. Первоначально уездным земствам предоставлялись большие права в этой деятельности. В силу этого в 1862–1866 гг. уездными ведомствами Саратовской губернии было от-



крыто 15 сельских школ, 38 сельских школ было утверждено Министерством государственного имущества, 74 – церковным ведомством<sup>1</sup>.

Так, в Балашовском уезде широкое распространение получили школы, которые учреждались непосредственно родителями учащихся<sup>2</sup>. Содержание таких школ обходилось намного дешевле, так как в целях экономии крестьяне отказывались оплачивать труд квалифицированных педагогов и предпочитали пользоваться услугами местных грамотеев. Вот, например, в феврале 1868 года волостное правление села Ольшанки Балашовского уезда, ходатайствуя под давлением училищного совета при уездной земской управе об открытии школы, просило «допустить до обучения... нанятого нами села Ольшанки бессрочно отставного фейерверкера Никифора Савельева Бельинского, каковому и определено жалование в год 60 рублей серебром на своем всем содержании»<sup>3</sup>. Имеющиеся



документы свидетельствуют, что такие школы быстро возникали и быстро закрывались.

В 1870 г. в Балашовском уезде были закрыты три такие школы и вновь открыты две<sup>4</sup>. Исследователь народного образования в Балашовском уезде Н.Ракитников приводит несколько рассказов сельских учителей о таких школах. В деревне Чепушка 1-й Ивановской волости «учит старик из Сердобского уезда третью зиму, по-граждански; научил читать и писать кое-как; учится 10 мальчиков. Учитель переходит из квартиры в квартиру, платят ему 40 коп. и кормят по неделе за мальчика».

В селе Аркадак «несколько детей учатся у солдата; учит по прежней азбуке читать и писать по гражданскому; получает по 50 коп. в месяц, ходят к нему на квартиру – сам ходить не может». В деревне Ильмень Росташевской волости «раньше учил сельский писарь, но ленится. Теперь учит 18-летний парень, научившийся от писарей; начал еще первый год. Вначале к нему ходило 18 мальчиков, теперь только 13. С мальчика берет по 35 коп. Учит читать, писать и счету: начинает с азов по-церковному. Занимаются ребята (в избе учителя) целый день чтением, пишут только двое»<sup>5</sup>. Подобные школы были и в других уездах Саратовской губернии.

Безусловно, эти начинания, при всей их ограниченности, являлись стимулирующим началом в культурно-просветительских направлениях земской деятельности, развернувшейся в Саратовской губернии с 1866 г., то есть сразу же после создания земских органов.

Среди исследователей деятельности земств давно сложилось представление о том, что в первые годы своего существования земства повсеместно мало внимания уделяли проблеме образования<sup>6</sup>.

Так, Н.Ракитников при характеристике деятельности Балашовского земства видит истоки побочного явления в целом комплексе причин. Во-первых, он считает, что сословный состав земства существенно отдалил эти органы от массы крестьян, что тормозило их практическую деятельность. «Земство на первых порах, – писал Н.Ракитников, – было почти столь же чуждо массе крестьянского населения, как и чиновники; и ему еще предстояла впереди трудная и долгая задача сближения с народом, ознакомления его со своей деятельностью, завоевания его доверия и поддержки, – задача, не вполне выполненная и по настоящее время» (т.е. в конце XIX в.)<sup>7</sup>.

Во-вторых, деятельность земских органов самоуправления была ограничена разного рода инструкциями. Признавая эти замечания, а особенно первое, достаточно убедительными, в то же время не следует абсолютизировать вывод о слабой причастности земств на раннем этапе к функционированию системы образования. Так, в 1868 г. Саратовское губернское земство высказывалось за необходимость существенной коррекции гимназической программы, в которой главное внимание предполагалось уделять

изучению французского и латинского языков и значительно меньше – русскому языку, истории и географии<sup>8</sup>.

В 1868 и 1871 гг. губернское земство ходатайствовало об открытии в Саратове университета<sup>9</sup>. В 1880 г. земство обратилось с просьбой в Министерство народного просвещения об открытии в Саратове реального училища с отделением, окончание которого давало бы право для поступления в высшие учебные заведения<sup>10</sup>.

В 1866 г. Саратовское губернское земство вместе с правительственными чиновниками начинает сотрудничать в губернском училищном совете – общественной структуре, призванной координировать и согласовывать деятельность различных ведомств по проблемам народного образования<sup>11</sup>.

В мае 1866 г. чрезвычайная сессия Саратовского губернского земства избрала в училищный совет двух гласных от земства: князя В.И. Васильчакова и С.А. Устинова<sup>12</sup>. В.И. Васильчаков на этой же сессии поставил под сомнение необходимость создания училищного совета с представителями от земства, так как руководство училищным советом в тот момент осуществлялось духовенством. Представитель церкви И. Петров занял иную позицию – он заявил, что духовенство не в состоянии самостоятельно заниматься «обременительным хозяйством» народных училищ, и потому участие в этом деле земств, по его мнению, было необходимо<sup>13</sup>.

Эта полемика, на наш взгляд, отражает как весьма неопределенную позицию земства в деле образования, так и стремление церкви переложить на созданные общественные структуры всю тяжесть хозяйственных проблем школьной системы, и в то же время не допустить земства к руководству образованием.

Неслучайно видный земский деятель, балашовский врач В.Д.Ченыхаев отмечал, что на первых порах существования земств они мало внимания уделяли школе, например, в отличие от медицины: «Медицина выступает как бы в роли любимого детища, а школа – нелюбимой падчерицы»<sup>14</sup>. Думается, это объясняется тем, что среди интеллигенции, которая стала активно трудиться в земских учреждениях, значительную часть составляли врачи.

Исследователи земского движения выявили различные функции губернских и уездных земств в системе народного образования.

В 1866 г. в Саратове была создана комиссия по распределению обязанностей губернского и уездных земств в разных сферах их деятельности. В результате работы комиссии сельское начальное образование целиком передавалось в ведение уездных земств, а губернское земство взяло на себя заботу о среднем образовании<sup>15</sup>. Поэтому представляется необходимым проанализировать в отдельности деятельность губернского и уездных земств в сфере просвещения.



На раннем этапе своей практической деятельности губернское земство ограничивалось выдачей пособий на содержание ряда средних учебных заведений. В 1866 г. сессия установила, что губернская управа должна ежегодно выдавать Мариинской женской гимназии дотацию в 2 тысячи рублей. Такое решение было обусловлено участием члена от земства в педагогическом совете этого учебного заведения<sup>16</sup>. Пособия этому, тогда единственному, бессловословному женскому среднему учебному заведению постепенно росли и в 1874 г. достигли 5 тысяч рублей, а в 1889 г. составили уже 6 тысяч рублей<sup>17</sup>. В то же время понадобилось 13 лет, чтобы ведомство императрицы Марии Федоровны в конце 1879 г. «даровало» земству право иметь в конференции гимназии своего члена.

Лишенное какого-либо права в учебно-воспитательной деятельности школ губернское земство тем не менее пыталось проводить свою политику в отношении разных типов средних учебных заведений. Так, земство всегда отдавало предпочтение реальному образованию перед классическим. С конца 60-х гг. земство систематически отказывало во всякой поддержке классической мужской гимназии города Саратова на том основании, что в гимназии учатся в основном дети дворян и купцов, то есть подчеркивался сословный характер ее образования. Не выделялись средства и на предполагающуюся к открытию прогимназию, а также на параллельные классы гимназии.

Только в 1888 г. губернское земство пошло на некоторые уступки ввиду настоятельной потребности расширения единственной мужской гимназии, а также нежелания правительства открыть второе такое же учебное заведение в крупнейшем по населению городе Поволжья. Было ассигновано, и то только на 1882 г., 1200 рублей на содержание параллельных классов, и в 1894 г. – еще 900 рублей<sup>18</sup>. Министерская женская гимназия стала пользоваться земским пособием только с 1891 г., причем, как и классическая гимназия, сравнительно небольшим по размерам – от 500 до 1000 рублей<sup>19</sup>.

Напротив, реальному училищу, к открытию которого земство приложило значительные усилия, постоянно оказывалась существенная материальная помощь. Так, в 1874 г. губернское земство ассигновало 75 тысяч рублей на строительство здания для этого училища, а в 1875–1885 гг. на его функционирование было выделено 38 тысяч рублей<sup>20</sup>.

Следует отметить еще одну черту в политике губернского земства по отношению к средним учебным заведениям. Заботясь о доступности учебных заведений для малоимущих граждан, губернское земство при назначении пособий высказывалось за снижение платы за обучение, а относительно Мариинской гимназии в 1866 г. даже постановило просить об этом конференцию гимназии<sup>21</sup>.

В тех же целях – сделать среднее образование более доступным «детям недостаточных родителей» – губернское земское собрание выде-

ляло значительную сумму для оплаты обучения бедных учащихся в разных учебных заведениях. В отношении учащихся мужской классической гимназии такие взносы делались с 1871 г., в реальное училище – с 1878 г., в Мариинской женской гимназии – с 1884 г. и в министерской женской гимназии – с 1890 г. Кроме того, земство содержало стипендиатов в Казанской фельдшерской школе, в Саратовском женском институте, в ряде высших учебных заведений страны<sup>22</sup>.

Вместе с тем необходимо отметить, что расходы на народное образование составляли минимальную часть ассигнований губернского земства. Так, в 1867 г. доля расходов на содержание земского управления в бюджете губернского земства составила 18%, а расходы на народное образование – 2%, в 1877 г. соответственно – 18 и 11 %, а в 1889 г. – 24 и 8,5%<sup>23</sup>. Как справедливо отмечает Е.Н. Морозова, без отпущенных земских средств саратовские средние учебные заведения не могли бы существовать, так как правительственные субсидии были крайне малы<sup>24</sup>.

В середине 70-х гг. XIX в. губернское земство сделало еще один робкий шаг к поддержке сельских школ. В 1874 г., когда решался вопрос об открытии семинарии, губернская управа выступила с инициативой о выдаче пособий народным школам. Оставаясь в целом на старых позициях и считая, что финансирование строительства школ должно решаться на уездном уровне, губернская управа сочла возможным сделать отступление от правила и стала выдавать ссуды на строительство в уездах двухклассных министерских училищ с 5-летним курсом обучения как образцовых и «способствующих приготовлению для сельских училищ учителей из крестьянского сословия». Собрание поддержало предложение управы и открыло кредит в 27 тысяч рублей<sup>25</sup>.

В дальнейшем, по мере выдачи ссуд, кредит пополнялся, а с 1877 г. ссуды, при определенных условиях, стали выдаваться и на строительство одноклассных училищ<sup>26</sup>. Всего с 1876 по 1893 г. кредиты на строительство школ получили 62 крестьянских общества на сумму в 64200 рублей<sup>27</sup>. Подавляющее большинство выделенных средств пошло на постройку наиболее массовых земских общественных школ – одноклассных сельских училищ, так как сельские общества под разными предлогами отказывались от финансирования со своей стороны дорогостоящих министерских училищ<sup>28</sup>.

Отметим еще одну систему просветительных мероприятий, организованных уездными земствами. Речь идет о так называемых народных чтениях, проводившихся учителями земских школ. В 1889 г. подобные чтения были проведены в 68 земских школах<sup>29</sup>. Чтения подобного рода собирали не только детей, но и взрослых крестьян, и в значительной степени способствовали формированию в крестьянской массе устойчивого позитивного отношения к школе.



Уже в 70-х гг. губернское земство, придерживаясь в целом того разделения функций с уездными земствами, которые были определены первым чрезвычайным собранием 1866 г., на практике начинает принимать косвенное участие в расходах и на начальное образование. Отход от прежних позиций, на наш взгляд, заключался в том, что губернское земство вынуждено было признать, что и в сфере образования есть проблемы, имеющие значение для всей губернии и непосильные для отдельных уездных земств.

Подведем некоторые итоги исследования взаимоотношений губернского и уездных земств по проблемам народного образования.

Во-первых, все саратовские земские структуры – как губернские, так и уездные – в начале своей деятельности не имели четкого представления ни о масштабах, ни о характере и содержании работы по развитию системы народного образования. Этим объясняется крайняя непоследовательность в деятельности губернского земства, которое стремилось поддерживать средние учебные заведения, хотя последние преимущественно обслуживали городское население.

Во-вторых, и губернское, и уездные земства стремились ограничивать свою деятельность лишь попытками решения материальных проблем, возникавших в процессе развития школьного дела.

В-третьих, и губернское, и уездные земства не смогли выработать скоординированную политику в деле развития народного образования.

Каждое земство самостоятельно и субъективно подходило к решению возникавших в этой связи проблем. Вместе с тем усилиями земских структур различного уровня земская школа в 60–80-е гг. XIX столетия стала ведущим типом народного учебного заведения.

Процесс осуществления практической деятельности по развитию просвещения привел различные земства и земские структуры к осознанию необходимости сосредоточить свои усилия на развитии начальной школы, к осознанию необходимости заниматься не только материальной поддержкой школ, но и вопросами содержания и качества образования, образовательного уровня учителей и его повышением, содержания школьных учительских и ученических библиотек, организацией внеклассных мероприятий.

Необходимо отметить, что саратовские земские структуры были последовательно оппозиционны к правительственной политике в области просвещения, что выразилось, например, в неприятии начавшегося насаждения церковно-приходских школ.

В целом, в 60-е – начале 90-х гг. XIX в. в Саратовской губернии были заложены основы и

выработаны навыки практической деятельности по вопросам школьного дела, что позволило впоследствии решать вопросы просвещения, народного образования на качественно ином уровне.

#### Примечания

- 1 ГАСО, ф.13, оп.1, д.116, л.11–63.
- 2 См.: *Ракитников Н.* Очерк истории народного образования в Балашовском уезде // Саратовская земская неделя. 1901. № 33–34. С.129.
- 3 Балашовский филиал ГАСО (БФ ГАСО), ф.22, оп. 2, д. 10, л. 2.
- 4 *Ракитников Н.* Указ. соч.
- 5 Там же.
- 6 *Веселовский Б.Б.* История земства за 40 лет: В 4 т. СПб., 1909. Т. 1. С.144.
- 7 Там же
- 8 ГАСО, ф.5, оп.1, д.17, л. 196; д. 2122, л. 44.
- 9 Там же.
- 10 См.: Журнал заседания очередного земского губернского собрания. Саратов, 1880. С.240.
- 11 ГАСО, ф.286, оп.1, д.1, л.63.
- 12 Там же. Ф. 13, оп.1, д. 116, л. 11–63.
- 13 См.: Журналы заседаний Саратовского губернского земского собрания. С 25 мая по 3 июля 1866 года. Саратов, 1866. С. 21–26, 33–40.
- 14 *Ченькаев В.Д.* Уездная медицина // Саратовская земская неделя. 1902. № 8. С.96.
- 15 См.: Журналы заседаний Саратовского губернского земского собрания. С 25 мая по 3 июля 1866 года.
- 16 См.: Свод материалов о деятельности Саратовского губернского земства в сфере народного образования // Труды комиссии по народному образованию. Саратов, 1894. С.6.
- 17 Там же.
- 18 Там же.
- 19 Там же.
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 См.: Доклад губернской земской управы. 1885 год. Саратов, 1885. С.85.
- 23 См.: Журналы заседаний губернского земского собрания. 1866–1889 года. Саратов, 1900. С.166.
- 24 См.: *Морозова Е.Н.* Культурно-просветительская деятельность Саратовского земства. 1866–1890. Саратов, 1988. С. 5.
- 25 ГАСО, ф.5, оп.1, д.17, л.196; д.2122, л.44.
- 26 Там же.
- 27 См.: Свод материалов о деятельности Саратовского губернского земства в сфере народного образования.
- 28 ГАСО, ф.13, оп.1, д.116, л.11–63.
- 29 См.: Обзор народного образования в Саратовской губернии. Саратов, 1889. С.31.



## ПРЕДСТАВЛЯЕМ КНИГУ

УДК 165

### **СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ: ФОРМИРОВАНИЕ, ОСОБЕННОСТИ, МЕТОДОЛОГИЯ** Рецензия на учебное пособие для аспирантов В.П. Кохановского «Философские проблемы социально-гуманитарных наук (формирование, особенности и методология социального познания)». Ростов н/Д, 2005. 320 с.

**В.Б. Устьянцев, Е.В. Листвина\***

Саратовский государственный университет,  
кафедра теоретической и социальной философии,  
\* кафедра философии культуры и культурологии  
E-mail: listvamer@yandex.ru

В статье рецензируется одно из первых учебных пособий, подготовленных в соответствии с новой программой кандидатских экзаменов «История и философия науки». Авторы анализируют его структуру, отмечают основные проблемы, затронутые в пособии, к которым относятся: социальное познание в системе познавательной деятельности, особенности социального познания, методология социального познания. В результате рассмотрения авторы приходят к выводу, что учебное пособие В.П. Кохановского подтвердило авторскую заявку на создание необходимого для современной высшей школы инновационного материала по проблеме формирования особенностей и методологии социального познания.

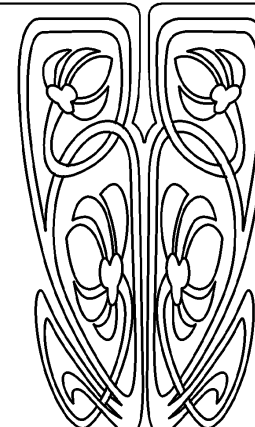
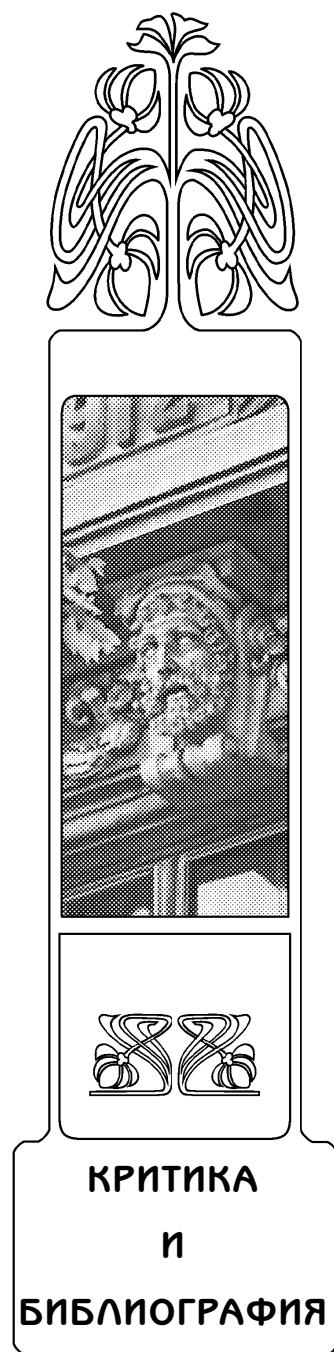
**Social Cognition: Formation, Peculiarities, Methodology**  
**(Review of the Study Guide of V.P. Kokhanovsky «Philosophical Problems of Social and Human Sciences (Formation, Peculiarities and Methodology of Social Cognition)»)**

**V.B. Ustyantsev, E.V. Listvina**

In the article there is a review of one of the first study guides prepared in accordance with a new program of candidate examinations «History and Philosophical Sciences». The authors analyze its structure, mark the main problems mentioned in the study guide such as social cognition in the system of cognitive process, peculiarities of social cognition, methodology of social cognition. The authors come to a conclusion that the study guide of V.P. Kokhanovsky proved the appropriateness of the author's idea for creating a necessary innovative material for contemporary higher school concerning the problem of peculiarities formation and methodology of social cognition.

Книга известного ростовского философа В.П. Кохановского входит в первое поколение учебных пособий, подготовленных в соответствии с программой нового кандидатского экзамена «История и философия науки». В пособии рассматриваются методологические проблемы социальных наук, процесс их возникновения и формирования, подчеркивается необходимость разработки новой парадигмы социально-гуманитарной методологии.

В предисловии автор обосновывает актуальность подготовки такого учебного пособия. Это обусловлено потребностью глубокого понимания сложной современной социальной действительности, необходимостью выработки конструктивно-критического подхода к освоению философской и социально-гуманитарной мысли Запада, изменениями в сфере образования, вызванными кардинальными политическими и экономическими изменениями в России в конце XX века. Представляется обоснованной предложенная автором структура пособия, в котором выделены предисловие, три главы и заключение, дан обширный список литературы.





**В первой главе** «Социальное познание в системе познавательной деятельности», опираясь на традиционное понимание познания и его форм, автор главное внимание уделяет проблеме социального познания. Рассматривая понятие социального познания, критически анализируя различные подходы, имеющиеся в академической литературе, В.П. Кохановский приходит к выводу, что социальному познанию свойственно все то, что свойственно познанию вообще, поскольку всякое познание социально (гуманитарно, связано с человеком). В то же время познание общества, культуры, человека как форма познавательной деятельности существенно отличается от других форм познания (познания природы, гносеологии, эпистемологии).

Выявить и понять специфику социального познания можно только уяснив роль философии в формировании научного знания об обществе и проследив процесс формирования социально-гуманитарных наук, ретроспективно рассматривая процесс их зарождения, начиная с конца XVI в. и заканчивая началом XX в., когда сложилось четкое представление о том, что социально-гуманитарные науки должны иметь свой собственный концептуально-методологический фундамент, отличный от фундамента естествознания. В связи с этим автор анализирует различные подходы к решению данной проблемы (баденскую школу неокантианства и направление «философия жизни»), описательную психологию и герменевтику В. Дильтея, представления Э. Гуссерля о специфике наук о духе).

**Вторая глава** посвящена изучению особенностей социального познания. В ней на основе анализа обширного историко-философского материала автор дает определение предмета социально-гуманитарного познания: это сфера человеческой деятельности в многообразных ее формах, то есть социальная реальность, которая в отличие от природной реальности конструируется человеческой деятельностью. Автор рассматривает два подхода к пониманию предмета социального познания – материализм и идеализм. Нельзя не согласиться с мнением В.П. Кохановского о том, что, с одной стороны, материалистический подход наиболее адекватен предмету социального познания, а с другой – в рамках идеалистического подхода также были сформулированы продуктивные идеи по проблеме социального познания. Особо хотелось бы отметить исследование автором концепций М.М. Бахтина, который рассматривал предмет гуманитарных наук как «выразительное и говорящее бытие», Г. Риккерта, считавшего, что в противоположность объектам естествознания объекты исторических и других гуманитарных наук должны быть подведены под понятие «культура».

Заслугой автора является постановка и решение вопроса о связи социального познания с ценностями и мировоззренческими установками личности. На основе анализа идей Г. Риккерта и М. Вебера автор приходит к вы-

воду, что категории «ценность» и «смысл» являются ключевыми для понимания специфики гуманитарных наук.

Принципиально важен раздел пособия о роли текста как основного носителя информации, как главного канала трансляции культуры, способствующего сохранению культурного наследия (М.М. Бахтин, В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Переходя к семиотической проблематике, непосредственно связанной с текстовой природой социального познания, автор дает подробный анализ взглядов Ю.М. Лотмана; обсуждает проблему объяснения роли языка в социальном познании (В. Виндельбандт, Г. Гадамер, П. Рикер). В рамках второй главы обращается серьезное внимание на роль диалога в процессе социального познания, подчеркивается его значение как в исторической перспективе, так и в современной философии, определяются его виды и их реализация в условиях развития современной науки. Особенно хотелось бы отметить раздел, посвященный проблеме определения общепризнанных парадигм. Характеризуя принятые в науке XX–XXI вв. основные концепции, претендующие на то, чтобы выступать в роли определяющей, ведущей общепризнанной парадигмы, В.П. Кохановский подробно исследует само понятие парадигмы и его преломление в сфере гуманитарных и естественных наук, а также дает характеристику «трех больших парадигм», их влияния на формирование социального познания в европейской научной традиции.

В фокусе внимания автора находится проблема методологии социального познания, чему посвящена **третья глава** учебного пособия. В ней даны понятие, методы методологии, их классификация и уровни, подробно рассматриваются эмпирические и общелогические методы и приемы исследования. Однако наибольший интерес представляют такие вопросы данной главы, как специфические средства и методы социально-гуманитарного познания. Отмечая возможность и необходимость использования всех философских и общенаучных методов и принципов в социальном познании, автор справедливо считает, что они должны быть конкретизированы и модифицированы с учетом специфики социального познания (включенность человека-субъекта в предмет социального познания). Заслуживает особого внимания обращение автора к методам, используемым в психологии (интроспекция и эмпатия). Из современных западных психологов внимание автора привлекли такие представители трансперсональной психологии, как А. Маслоу, А. Уотс и, особенно, С. Гроф с его методом «холотропной терапии или целостной интеграции», экзистенциальной психологии (В. Франкл, Р. Мэй, И. Ялом), обращенной к миру человеческих чувств и переживаний, этнометодологии, стремящейся к взаимодействию описания и понимания в исследовании социальных явлений



и событий. Весьма убедителен автор в анализе вопроса о развитии социальной методологии, считая, что наиболее перспективный путь ее обновления – синтез, целостное единство «любых и всяких методологических подходов».

Широкое теоретическое поле, предложенное автором обсуждаемого учебного пособия, открывает возможности для дискуссии по недостаточно проработанным в совместной методологии науки проблемам социально-гуманитарного знания. Отметим лишь два положения, которые могут быть предметом дискуссии. Нам представляется, что в работе не в полной мере выяснена специфика парадигмальности современного этапа развития социально-гуманитарных наук. Излагая категориальный аппарат парадигмы, предложенный Т. Куном, обсуждая метафизические и ценностные основания парадигмального мышления, особенности постижения истины, автор пособия «оставляет в тени» философское обоснование парадигмальности знаний об обществе и человеке. В этой связи рассуждения о новой парадигме социального познания преимущественно ориентированы на дисциплинарный и междисциплинарный аспекты и в меньшей мере – на социально-философскую рефлексию.

В порядке прояснения собственной позиции по данному вопросу отметим, что конструктивным началом для построения «парадигмального поля» научного познания социально-гуманитарных наук выступает различие логических и ценностных аспектов «парадигмы» и «концепции». Возникая как позитивное схватывание сущности социальных процессов (от лат. *conceptio* – схватывание) концепция как форма

мышления постепенно превращается в систему личного знания и, в большей мере, чем парадигма, выражает особенности субъекта социального познания, раскрывает индивидуальные особенности мышления ученого-гуманитария и находится у истоков становления парадигмы как творения научного сообщества. Иными словами, концептуализация и парадигмальное видение социальных объектов оказываются различными, хотя и «пересекающимися» способами социального мышления. Думается, что, присоединяясь к теоретической установке Т. Куна и утверждая, что парадигма в самом общем виде это «концептуальная схема, которая в течение определенного времени признается научным сообществом в качестве основы его практической деятельности» (с. 198), В.П. Кохановский присоединяется к тем современным авторам, которые не видят принципиальной разницы между парадигмой и концепцией. Такая точка зрения, несомненно, имеет право на существование, но нуждается в веских аргументах в применении к социально-гуманитарным наукам. Высказанные суждения являются приглашением к дискуссии, которая выходит за рамки программы кандидатского экзамена «История и философия науки» и открывает еще один теоретический горизонт исследования современной философии и методологии науки.

Выполненный нами краткий обзор позволяет утверждать, что учебное пособие В.П. Кохановского представляет безусловный интерес не только для аспирантов и соискателей, но и для всех, кто интересуется современными проблемами социально-гуманитарных наук.





## ХРОНИКА

УДК 316.74:37

### **ОБЗОР ВЫСТУПЛЕНИЙ НА НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОМ СЕМИНАРЕ «ФОРМИРОВАНИЕ РЫНКА ТРУДА И РЫНКА ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УСЛУГ: анализ рассогласований и определение потенциалов роста»**

**Ю.В. Овинова, С.М. Малкина**

Саратовский государственный университет,  
кафедра теоретической и социальной философии  
E-mail: MalkinaSM@rambler.ru, ovinova@zanas.saratov.ru

В обзоре представлены основные результаты научно-практического семинара «Формирование рынка труда и рынка образовательных услуг: анализ рассогласований и определение потенциалов роста».

**Review of Reports on the Scientific-practical Seminar Forming of Labour and Educational Services Markets: the Analysis of Disbalance and Definition of the Potential of Growth**

**Y.V. Ovinova, S.M. Malkina**

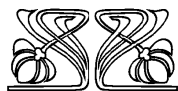
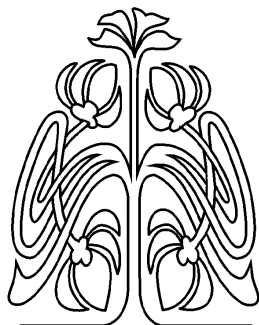
In the review the main results of the scientific-practical seminar Forming of labour and educational services markets: the analysis of disbalance and definition of the potential of growth are introduced.

30 мая 2005 года на базе управления Федеральной государственной службы занятости населения (ФГСЗН) по Саратовской области совместно с Саратовским государственным университетом им. Н.Г. Чернышевского был проведен научно-практический семинар: «Формирование рынка труда и рынка образовательных услуг: анализ рассогласований и определение потенциалов роста».

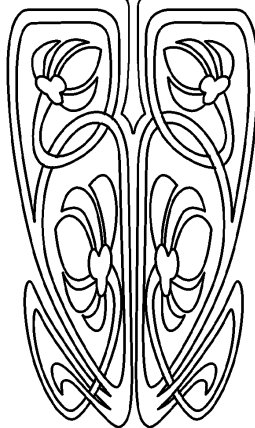
В выступлениях на пленарном заседании и в дискуссиях за круглым столом, в которых принимали участие ученые, представители Управления ФГСЗН, директора центров занятости, работодатели, представители образовательных учреждений, студенческих кадровых агентств основной акцент был сделан на трудоустройстве выпускников вузов.

Проблематика семинара была ориентирована на анализ проблем взаимодействия рынка труда и рынка образовательных услуг как на научно-теоретическом, так и на практическом уровнях.

Особое внимание привлекли выступления членов исследовательского проекта, соединивших социологическое и социально-философское видение проблемы, что позволило выйти в решении проблемы на новый уровень. В частности, заведующий кафедрой теоретической и социальной философии СГУ, доктор философских наук профессор В.Б. Устьянцев выступил с докладом «Стратегии развития рынка труда и образовательных услуг в крупном городе». В нем он отметил, что особое значение приобретает вопрос о сложной структуре и социальной направленности стратегий развития рынков труда и образовательных услуг, стратегий, которые должны учитывать и реализовывать самые различные тенденции экономического, социального, психологического стилей жизни современного горожанина, вовлекаемого в рыночные отношения. Привлекая к решению проблемы ресурсы социальной



**ПРИЛОЖЕНИЯ**





философии, В.Б. Устьянцев выделил концептуально-управленческий и социокультурный горизонты стратегического развития и управления. Методологическую ценность для решения проблемы рассогласования рынков труда и образовательных услуг имеют предложенные модели институционализации стратегических целей агентов рынка труда крупного города: предприятия устойчивого развития, предприятия стабильного функционирования и малые экспериментальные предприятия потенциального роста. В заключение профессор Устьянцев отметил, что успешная реализация стратегии занятости и адаптации молодежи в регионе будет зависеть от «запуска» социальных механизмов активизации деятельности различных субъектов рынка труда и образовательных услуг, где на смену централизации приходят равноправные партнерские отношения, построенные на рациональном использовании человеческих, социальных и институциональных ресурсов в крупном городе.

Основные направления регулирования молодежного рынка труда службой занятости населения прозвучали в выступлении заместителя начальника управления ФГСЗН по Саратовской области кандидата социологических наук А.В. Швакова. Это информационно-аналитическая и профориентационная работа, непосредственное содействие трудоустройству, переподготовка и дополнительное профессиональное образование. Шваков отметил, что основными критериями эффективности работы службы занятости следует считать повышение ее роли в организации рынков труда – общероссийского, регионального, местного – и степень удовлетворения спроса со стороны как не занятых трудовой деятельностью граждан, так и работодателей. В этих условиях крайне актуальной становится проблема разнообразия и расширения форм и спектра информационных и консультационных услуг населению, их доступность для граждан.

Интерес представил институциональный анализ рынка образовательных услуг и рынка труда с учетом современных трансформаций и специфики их проявления в Саратовском регионе, проведенный профессором кафедры менеджмента и туристического бизнеса Саратовского государственного технического университета доктором социологических наук Т.И. Черняевой. Ее подход к решению проблемы рассогласования заключается в видении образования как социального института в системе общественного разделения труда не только в виде совокупности специализированных учреждений, объединенных общностью задач и составляющих обособленное подразделение общественной структуры, но и как системы особых ценностных императивов, норм и социальных ролей, акторов и движений, осуществляющих распределение и перераспределение символических ресурсов общества и обеспечивающих особые функции в его жизнедеятельности. В частности,

ею выделяются следующие функции образования: трансляция и распространение культуры в обществе; формирование у молодого поколения установок, ценностных ориентаций, жизненных идеалов, господствующих в данном обществе; социальная селекция; социальное регулирование; социальное и культурное изменение; создание стратифицированной системы образования. Черняева анализирует также изменение институциональных механизмов в сфере образования в ситуации новых экономических реалий и их последствия, а также – особенности рынка труда, влияющие на его согласование с рынком образовательных услуг.

Ассистент кафедры теоретической и социальной философии СГУ кандидат философских наук С.М. Малкина анализирует проблему рассогласования рынков труда и образовательных услуг в связи с реформой российской высшей школы. Стремление России интегрироваться в европейское образовательное пространство, ее присоединение к Болонскому процессу приводит к необходимости взглянуть на проблему не с позиции региональной специфики, а в интернациональном аспекте. Анализ новой «Концепции модернизации российского образования на период до 2010 года» и основных положений и целей Болонского процесса показывает, что приоритетным моментом для этих стратегических положений является гармонизация рынка образовательных услуг в сфере высшей школы с рынком труда. Это планируется достичь через создание пространства единых прозрачных критериев образования, что должно способствовать повышению его качества, ориентированности на рынок труда, повышать мобильность рабочей силы. В заключение Малкина выявила возможные трудности данной реформы высшего образования, связанные с российской спецификой, и возможные варианты их преодоления.

На материалах статистического анализа начальником отдела программ занятости и рынка труда управления ФГСЗН по Саратовской области кандидатом социологических наук Ю.В. Овиновой были представлены особенности трансформации трудовой мобильности выпускников вузов, что позволило оценить потенциал системы внутрифирменной подготовки как перспективный канал снижения напряженности на молодежном рынке. На основе исследования, проведенного управлением Федеральной государственной службы занятости населения совместно с Саратовским государственным университетом им. Н.Г. Чернышевского Овинова делает вывод, что в 50 % случаев работодатели отмечают недостаточность уровня подготовки выпускников, их навыков практической работы. Однако данные недостатки большинства выпускников успешно могут быть ликвидированы через разнообразные формы адаптации, существующие как на производстве, так и в учреждениях так называемого «образования 2»



(сферы вторичного вневузовского образования локального типа, например, курсов, тренингов и т.п.). В связи с этим многие работодатели особое внимание стали уделять личностным характеристикам специалистов – ведь именно они являются залогом успешного преодоления выпускником рассогласования его навыков с требованиями работодателей, его дальнейшей обучаемости и интегрирования в рынок труда.

Особая практическая значимость семинара просматривалась на круглом столе «Потенциалы роста конкурентоспособности выпускников вузов на рынке труда Саратовского региона» в дискуссионных обсуждениях социальных практик взаимодействия служб занятости, образовательных учреждений, работодателей, студенческих кадровых агентств, молодежных общественных организаций.

УДК 1:316.3

## **ОБЗОР ВЫСТУПЛЕНИЙ НА РЕГИОНАЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ОБЩЕСТВО РИСКА: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫЗОВ И ОТВЕТЫ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»**

**Г.Н. Петрова, С.М. Малкина**

Саратовский государственный университет,  
кафедра теоретической и социальной философии  
E-mail: MalkinaSM@rambler.ru

В обзоре представлены основные результаты региональной конференции «Общество риска: цивилизационный вызов и ответы человечества».

**Review of Reports on the Regional Conference «Society of the Risk: Challenge of the Civilization and Replies of Humanity»**

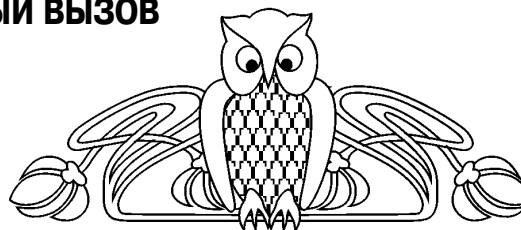
**G.N. Petrova, S.M. Malkina**

In the review the main results of the regional conference Society of the risk: challenge of the civilization and replies of humanity are introduced.

На философском факультете Саратовского государственного университета в декабре 2005 г. прошла ежегодная научно-практическая конференция молодых ученых. В этом году она была посвящена пятилетию философского факультета. Традиционно в ней приняли участие не только молодые преподаватели, аспиранты, но и студенты. По сравнению с предыдущими число ее участников значительно выросло, а также расширилась их география: среди выступающих были молодые ученые и студенты не только классического университета, но и Саратовского государственного медицинского университета, Саратовского государственного технического университета и Педагогического института Саратовского государственного университета.

Подведение итогов семинара в очередной раз подтвердило, что проблема рассогласования молодежного рынка труда и рынка образовательных услуг имеет комплексный характер, поэтому для ее решения необходимо совершенствовать формы взаимодействия всех заинтересованных субъектов рынка труда: работодателей, образовательных учреждений, в том числе учреждений дополнительного профессионального образования, центров занятости населения, студенческих и коммерческих кадровых агентств.

Сформулированные участниками научно-практического семинара рекомендации по совершенствованию форм взаимодействия различных структур – участников рынка труда и рынка образовательных услуг – согласованы с министерством образования и науки и направлены в адрес правительства Саратовской области.



Причина такой представительности, во-первых, растущая из года в год авторитетность и популярность конференции, постепенно вышедшей на уровень региональной, а во-вторых, выбор темы: «Общество риска: цивилизационный вызов и ответы человечества».

Открывая конференцию, председатель регионального отделения Российского философского общества, заведующий кафедрой теоретической и социальной философии, доктор философских наук, профессор В.Б. Устьянцев обозначил основную цель конференции: актуализировать проблемы, приобретающие характер межнациональной напряженности; концептуализировать модель общества риска, которая сложилась в повседневном сознании прежде всего под влиянием средств массовой информации, попытаться найти новые формы мыслительной деятельности, новые формы прогноза. Поступили приветствия в адрес конференции от ректора СГУ, Преподобнейшего Лонгина Епископа Саратовского и Вольского, министра культуры Саратовской области и начальника отдела межведомственного взаимодействия в сфере профилактики управления наркоконтроля.

Пленарное заседание конференции открылось выступлением доктора философских наук, профессора В.П. Барышкова «Личный уровень



национальной безопасности», отметившим, что тема национальной безопасности задает конструктивный тон обсуждению ситуации кризисности, катастрофичности в России и выводит на технологический уровень проблему противовеса неконтролируемым рискам, опасностям, угрозам. Существо конструктивных перемен в области национальной безопасности, с этой точки зрения, состоит в формировании действительно необходимых социальных норм для самого широкого обращения. Выступающий разделил личную и индивидуальную безопасность. Индивидуальная безопасность – это мера физической, моральной и психической неприкосновенности при внешних посягательствах в ограниченных рамках физического пространства, которая обеспечивается применением индивидуальных средств защиты и самообороны. Личная безопасность – комплексное состояние человека и совокупность условий, обеспечивающих ему целевое саморазвитие. С точки зрения личной безопасности, должны быть разработаны вопросы оснащенности граждан комплексом социальных средств, технических приемов и технологий противостояния попыткам воздействия, манипулирования, использования.

Однако социальное ценностно-технологическое измерение не может не учитывать духовной ситуации общества, задающей общие векторы его развития. В современном мире процессы глобализации затрагивают практически все сферы жизни общества. Это приводит к обострению различных конфликтов общественной жизни и с новой силой ставит проблему единства общества. Проблема оценки стратегий духовного развития социума и возможностей построения единого гармоничного общества была рассмотрена в выступлении протоиерея Вл. Пархоменко «Проблема единства общества и ее решение: толерантность или христианская любовь». Выступающий обратился к платоновскому идеалу единства общества и выделил две попытки его реализации: коммунистическое общество и демократию. Если в первом нет свободы личности, то второе, с его проповедью индивидуализма, являет собой слабое единство. В современном обществе основные принципы демократии дополняются понятием толерантности, но анализ показывает, что этот принцип ведет к моральному анархизму и также культивирует индивидуализм. Альтернативой видится докладчику христианство, так как оно проповедует любовь к ближнему, а любовь – это единственная возможность достижения единства между разными личностями, поскольку только она позволяет преодолевать себя в стремлении к другому.

В своем выступлении «Проблема свободного выбора в ситуации риска» аспирант Н.А. Акимова подняла извечную философскую проблему – проблему свободы. Автор предлагает различать понятия «свободы выбора» и «свободного выбора», которые имеют место в ситуации риска.

Свободный выбор возможен в ситуации риска (когда человек сам является субъектом риска и сам создает условия для его возникновения); речь в таком случае идет о субъективно-значимом риске, опосредованном лишь внутренним содержанием риска, то есть ценностями, ради которых совершается рискованная деятельность. В отличие от свободного выбора существование обусловленного выбора возможно в рамках ситуации риска, где тот же человек является субъектом риска, но ситуация риска детерминируется внешними по отношению к нему причинами. Обусловленный выбор сообщает нам об объективно-обоснованном риске. Свобода выбора присутствует и в том, и в другом случаях. При этом риск понимается как ценность, поскольку знание о его существовании является ценностью.

Рассматривая философское измерение проблемы риска, не стоит забывать, что сама философия в современной ситуации сталкивается с проблемами, общими и для других сфер общественной жизни. Поэтому к данному вопросу обратилась кандидат философских наук, доцент С.М. Малкина в выступлении «Философия в ситуации риска: возможности мышления». В докладе отмечается, что современное состояние философии можно охарактеризовать как «конец философии», так как Гегель обособил завершающие движения философской мысли, приведшей в состояние «интеллектуального мира», где не происходит ничего нового и все обладает равным значением, и в котором мы сейчас и находимся. Это состояние может быть преодолено в ситуации риска, так как риск – момент отрицания, когда мы, ставя на кон свою жизнь, в результате обретаем понимание ее смысла. Таким же образом философию необходимо поставить в ситуацию риска, чтобы она вновь обрела осмысленность. Эта ситуация риска для философии означает риск выйти за свои границы, риск обрести не смысл, а абсурд. Такие новые возможности открывают философские построения Ж. Батая, М. Бланшо, А. Арто, Ж. Деррида. Только существование в ситуации абсолютного риска делает возможной существование осмысленной философии.

Обсуждение проблем, поставленных в докладах, прозвучавших на пленарном заседании, продолжилось на секциях, работавших по четырем направлениям: социальная философия и философия политики; онтология, теория познания и философия науки; культурология; религиозное и философская антропология. В общей сложности было заслушано 48 докладов, задано около 70 вопросов, часто выливавшихся в дискуссии.

Проблемы, обсуждаемые на секции «Человек в обществе риска» (направление «социальная философия и философия политики»), касались самой природы риска, основания рисков, их механизмов и т.д. Так, аспирант СГУ Д.А. Аникин в докладе «Социокультурные факторы конструирования риска», раскрывая природу этого феномена,



рассмотрел его с точки зрения существующих в обществе классификаций знания. С его точки зрения, уровень рисков, которым подвержено то или иное общество, определяют два ключевых критерия – степень упорядоченности знания и степень органической солидарности. Социальное устройство, характеризующееся недостатком общественного согласия и отсутствием достоверной информации о положении вещей, является источником постоянных угроз.

К ценностным основаниям риска обратился в докладе «О понятии и природе ценности» аспирант СГУ И.А. Аксиношкин. Представив собственное видение природы ценностей и роли норм, ценностных установок в жизни человека, он показал их место в действии механизма «вызова – ответа», порождающего риск.

Взаимодействие цивилизаций в глобальном обществе риска охарактеризовала студентка СГТУ Е.Д. Зарова. Опираясь на существующие по данному вопросу концепции, она спрогнозировала ближайшее будущее: это время, полное ужасных потрясений как следствие столкновения локальных цивилизаций. Межнациональные, культурно-цивилизационные конфликты и их пространственную структуру рассмотрел в докладе «Пространство конфликта» студент СГУ М.П. Хен.

Предметом анализа аспиранта СГТУ Е.И. Пашининой стала «Социальная структура общества риска». Использование синергетического подхода в качестве методологического инструментария позволило ей охарактеризовать общество риска с точки зрения нелинейности и хаотичности процессов развития, следствием которых стало стирание культурных и национальных особенностей, угроза экологической катастрофы, массовых кризисных явлений в социальной жизни. Отсюда вывод о необходимости поиска устойчивых факторов развития системы.

Студентка философского факультета СГУ О.Д. Зарова в докладе «Информационные элиты в обществе риска» основное внимание сосредоточила на интеллектуальных рисках, причину которых она связала с информационной перенасыщенностью среды. Функция контроля, необходимого для снижения рискогенности общества, отводится докладчицей информационной элите, которая, возникшая, становится властвующей элитой.

Значительная часть докладов была посвящена России как обществу риска, выяснению специфики российских рисков, что сделало проблему риска еще более актуальной. Так, аспирант СГУ А.В. Молчанов посвятил свой доклад социальным рискам российского общества («Системные риски российского общества в свете феноменологической теории»). Рассмотрев социальный риск в свете феноменологической теории, он представил риск как феномен сознания, интуитивно познаваемый в контексте повседневности. Применение конструктивистского подхода к исследованию российского социума позволяет, по мнению докладчика,

представить риск как часть конструирования социальной реальности.

Часть докладов, прозвучавших на секции, можно объединить вопросом: «Будет ли существовать Россия?». Соискатель кафедры философии СГТУ В.К. Дарьина вынесла этот вопрос в подзаголовок своего доклада «Демографическая катастрофа в России». Эпидемия сверхсмертности, опасно низкий порог рождаемости рассматриваются как цивилизационный вызов народам России и ее будущему. Единственно возможный вариант преодоления надвигающейся демографической катастрофы автор доклада видит в создании ясного образа России и перспективного места для каждого человека в этом будущем. Аспирант СГТУ Г.В. Жаркова считает важнейшим фактором сохранения России как самостоятельного цивилизационного организма и независимого государства духовный склад народа, российскую ментальность с ее направленностью на спасение человека, его духовную сущность. Студентка СГТУ Е.Ю. Шепилова, обратившись к философско-социологической концепции открытого общества К. Поппера, вслед за ним считает, что в России прежде всего следует установить власть закона, строжайшее соблюдение которого может гарантировать внутривластную стабильность российского государства, а также позволит находить адекватные ответы на внешнеполитические и экономические «вызовы».

Круг обсуждаемых на секции тем значительно расширился за счет обращения к конкретным явлениям, характеризующим общество риска: проблемы идентичности (доклад аспиранта СГУ Е.Н. Медведевой «Идентичность личности в пространстве посткнижной культуры»), властных отношений (доклад студентки СГУ Д.Ю. Серовой «Ценностный аспект феномена политической власти в контексте коммуникативного подхода»).

Весьма интересной была возникшая в ходе заседания дискуссия на тему «субъект риска». Кто является субъектом риска и почему? При попытке найти ответ возникали новые проблемы и задачи, также требующие своего решения, в частности, проблема объективной стороны риска.

Выступающие в секции «Онтология риска» ставили перед собой задачу охарактеризовать бытие человека, современную онтологическую трансформацию и проблематичность бытия современной науки в контексте рискогенности современной цивилизации. Исследования молодых ученых построены на применении новейших методов и достижений современной философии, например, на основе концепции Ж. Бодрийяра студент СГУ А.В. Лапченко (в докладе «“Матрица”: образ глобальных проблем») рассмотрел на примере фильма «Матрица» проблему изменения статуса и функций символических структур современной реальности, превращающих ее в гиперреальность, а студент СГУ В.В. Шанин (в докладе «Проблема зла в современной философии»)



фии. Концепция Ж. Бодрийяра») применяет ее для анализа традиционной для этики проблемы зла. Проблемность бытия современного человека в онтологическом аспекте была рассмотрена также студенткой СГУ Ю.В. Поповой в докладе «Игра в бытие», где было заявлено о потере человеком уже не только смысла, но самого бытия через переход явления бытия в бытие явления, что переводит бытие в поле текста и неподлинность, и в докладе «Аксиологический аспект технического мироосвоения» студента СГУ А.В. Мельника, где выявляются сущностные характеристики современного человека, представленные различными аспектами технического.

Проблематичность современного состояния научного знания была зафиксирована студенткой СГУ Н.М. Пупченко в выступлении «Рациональность научного исследования: методологический анализ», где поднимается актуальная проблема современной философии – природа и сущность научной рациональности, анализируется и критически оцениваются «абсолютное» и «релятивное» понимание научной рациональности. Студентка СГУ Ю.А. Харитоновна в докладе «Виртуальные образы: эвристический потенциал», высказала идею об эвристических возможностях образов научной фантастики, способствующих развитию научной мысли. Соискатель кафедры философии культуры и культурологи СГУ Е.В. Рачеева в докладе «Границы убеждений» проанализировала проблему убеждения с точки зрения такого современного направления психологии, как нейролингвистическое программирование.

Лучшим был признан доклад студента СГУ Р.С. Терентьева «Интерсубъективное конструирование реальности», выявившего, что восприятие человеком мира не есть простое отражение и фиксация объективно существующих объектов. Картина мира, воспринимаемая человеком, определяется в результате взаимодействия между людьми, то есть конструируется интерсубъективно. Терентьев выделил три способа определения картины мира через интерсубъективность: 1) через причастность общественным практикам; 2) через усвоение общественных целей и значимостей; 3) через усвоение языка.

Были также отмечены доклады студентов СГУ Н.С. Вдовушкиной и А.Г. Чебана. Н.С. Вдовушкина в выступлении «Синергетическая модель человеческой психики» предприняла попытку применить синергетические методы – в частности, фазового пространства – к анализу человеческой психики, основанному на психоаналитической концепции К.Г. Юнга. Ею рассматриваются виды механизмов функционирования элементов сознания и бессознательного, указывается на причины качественно-смысловой прогрессии в ряду архетипов – Эго – Тень – Дракон, а также дается наглядное представление о сложности взаимодействия системы психики с внешней средой и самих ее элементов между собой.

А.Г. Чебан в выступлении «Принцип господства в философии М. Хайдеггера» эксплицирует принцип господства как онтологический феномен. Чебан обосновывает тезис о том, что онтология собственного у Хайдеггера – это онтология господства, основанная на стратегиях преодоления, и показывает сходство мыслительных стратегий Хайдеггера и таких представителей современной французской философии, как М. Фуко и Ж. Делез в отношении проблемы преодоления власти.

Проблемы современной культуры в условиях глобализации активно обсуждались секцией «Риск: альтернативы социокультурного мышления». Вопросы, поднятые в докладах выступающих, можно поделить на следующие блоки. Самый большой блок связан с исследованием деятельности отдельных личностей – мыслителей прошлого и наших современников (доклады студентов СГУ А.Д. Кампос «Типология миропонимания у раннего Ницше»; О.А. Юровой «Татищев В.Н.: истоки российского просветительства»; Е.В. Мурадовой «М. Каган и Бахтинский круг»). Большой интерес у присутствующих вызвали доклады студентки СГУ О.А. Поповой «Творческий путь Г. Ланца» и студентки СГУ А.Р. Дергуновой «Культурологические идеи Я.Ф. Аскина». В первом из них сделана попытка восполнить пробел в философско-культурологическом знании, связанный с философом-неокантианцем, оказавшим серьезное интеллектуальное воздействие на развитие философской мысли в России и внесшего свой вклад в сокровищницу мировой философии. Вторым докладом открывает еще одну страницу в творческом наследии человека, имя которого хорошо известно не только саратовской, но и российской философской общественности как серьезного исследователя фундаментальных проблем онтологии и методологии науки. Докладчица, обратившаяся к архиву Я.Ф. Аскина, показала вклад последнего в развитие теории творчества: проблем соотношения детерминизма и творчества; жизни произведения искусства; художника и творчества и т.д. Размышления философа по поводу просмотренных им спектаклей, фильмов, прочитанных им книг, создавших свое культурное пространство, отметила докладчица, дают представление об эпохе, в которую он жил, о его современниках, выходах на проблемы существования человека и его места в мире, подверженного риску.

Проблемы российской культуры, ее ментальности, ее современного состояния составили содержание второго блока. Показав роль глобализации в формировании современной культуры, студентка СГУ М.В. Каткова рассмотрела глобализацию с точки зрения переизбытка властвующего мышления (доклад «Глобализация культуры: к вопросу об экспансии западноевропейского мышления»). Студентка СГУ Н.В. Коптель в докладе «Современное искусство как отражение процессов общества риска» показала влияние



процессов последнего на современное искусство, результатом которого явились такие направления, как поп-арт, минимализм, медиаискусство и др., создающие так называемые артефакты, которые представляются инсталляциями, хеппенингами, механическими, световыми и другими конструкциями, а не произведениями искусства. Проблема языка культуры рассмотрена в докладе И.В. Кутыревой, показавшей концептуальные различия тартусско-московской, французской и американской семиотических школ. Главная особенность первой, по мнению докладчицы, – ее текстоцентричность.

Культура повседневности, труда и досуга анализировалась в докладах студентки СГУ А.А. Живайкиной и аспирантки СГУ Н.В. Рыбаковой. Первая, опираясь на труды русских мыслителей (К.Д. Кавелина и Н.Г. Чернышевского), попыталась выявить границы понятия «быт» и, что особенно важно, подчеркнула внутреннюю органическую связь быта с русской народной культурой, особенностью которой всегда была целостность, заключающаяся в неразрывном единстве материально-вещественного и эмоционально-нравственного аспектов. Н.В. Рыбакова в докладе «Труд и досуг в культурно исторической перспективе» обосновала значимость исследуемых понятий для характеристики общества риска. Аспирантка СГУ И.В. Анисимова, обратившись к городской среде как феномену культуры, показала социальную роль материального окружения на примере городской архитектуры.

Наибольший интерес у присутствующих вызвали вопросы духовности, молодежной культуры в ее специфических проявлениях. Студент СГУ А.А. Котов в докладе «Рок и духовность: перспективы взаимодействия» изложил свой взгляд на рок-культуру как разновидность духовного творчества, воздействующего на чувственную сторону человека и обладающего способностью реализации и передачи духовного опыта человека. Дискуссионной оказалась его позиция относительно того, что глобальные изменения цивилизационного характера привели к утрате протестной сути рок-культуры, которая, теряя объект протеста, выбирает курс на поиск смысла существования, все чаще видя его в Любви и Боге.

Дискуссия разгорелась и вокруг доклада студентки СГУ Н.С. Вдовушкиной «Архетипические образы современного кинематографа». Опираясь на концепцию К.Г. Юнга и взяв в качестве эмпирической основы современное западное кино, докладчица рассмотрела архетипические ситуации союза и конфронтации, определила ипостаси архетипов и сделала вывод, что в современной культуре архетипы не потеряли своего значения. Своеобразным завершением работы секции культурологов стал доклад студентки СГУ Е.В. Дармограй «Феномен ментальности и проблема активизации творческой активности студентов», в котором автор подчеркнула необ-

ходимость активизации, в первую очередь, ментальных структур, основанных на архетипах, как условий формирования познавательного интереса студентов.

Четвертое направление в работе конференции – «Религия в обществе риска» – объединило тех, кого волнует проблема существования религии в рискогенных ситуациях современной цивилизации. Всплеск религиозных настроений в обществе – это эмоциональная реакция на социальную напряженность. Так оценила возросший интерес к религии в докладе «Религия в момент кризиса» студентка СГУ Е.С. Самбор, рассматривая религиозное возрождение как своего рода покаяние. В этом же ключе рассмотрела религию и студентка СГУ Е.С. Севрюкова. Опираясь на учение видного теолога XX века Р. Бульмана, она сделала вывод, что разговор о Боге – это разговор о самом человеке, ибо вера – это отношение человека к самому себе, его самопонимание.

Лейтмотивом обсуждения стали поиски факторов, детерминирующих рискогенные ситуации, а главное – факторов, тормозящих риски, служащих их минимизации. В докладе «Православное учение о грехах как форма артикуляции рисков и духовные практики как способ их институализации» студент СГМУ К.Ю. Пантелеймонов, раскрыв соотношение понятий «риск» и «грех», сделал вывод, что даже самый малозначительный грех влечет за собой множество рисков. Мощным стержнем, объединяющим людей и минимизирующим риски, с его точки зрения, является православная вера.

Аспирант СГУ А.А. Кузьмин рассмотрел факторы рискогенности на примере тоталитарных сект. Студентка СГМУ М.П. Румянцева связала факторы риска с секуляризацией современного общества, которое предоставляет безграничную свободу для принятия решений, в котором отсутствуют стабильные ценности и нет четко дифференцированных понятий добра и зла, порока и блага, а неопределенность заведомо таит в себе риск.

Восполняя отсутствие определенности в разграничении понятий добра и зла, аспирант СГУ С.Г. Хохавин обратился к символам сущностей добра и зла в христианстве в докладе с одноименным названием. Категориальный анализ на философско-рациональном уровне – одна из особенностей работы секции религиоведения и философской антропологии. Категория святости была проанализирована в докладе «Концепт святости в философии истории Г. Федотова» соискателем кафедры религиоведения СГУ Д.В. Зуловым. Категорию сакрального на основе феноменологии религии Р. Отто сделала предметом своего анализа студентка СГУ О.Ю. Гусева.

На заключительном заседании были подведены итоги и оглашены фамилии победителей. Дипломы I степени получили: аспирант СГУ Д.А. Аникин, аспирант СГУ А.А. Кузьмин, сту-



дентка СГУ А.Р. Дергунова, студент СГУ Р.С. Терентьев. Дипломами II степени были награждены: аспирант СГУ И.А. Аксинушкин, студент СГМУ К.Ю. Пантелеймонов, студент СГУ А.А. Котов, студентка СГУ Н.С. Вдовушкина. Студенты СГУ О.А. Попова, Е.С. Севрюкова, А.Г. Чебан и студентка СГТУ Е.Ю. Шепилова получили дипломы III степени.

Конференция представила комплексный взгляд на проблему риска в современном обществе, осветив социальные, культурные и религиозные аспекты феномена риска. Философский базис позволил категориально осмыслить сущность риска и выявить различные методологические подходы к его анализу. В докладах предпринимались попытки прогнозирования различных сценариев развития современной общественной ситуации. Конференция выявила две позиции в осмыслении феномена риска.

Первая состоит в том, что риск – это существенная часть жизни, и человек должен изыскивать способы выживания в ситуации риска. Вторая точка зрения рассматривает риск как ситуацию, требующую не приспособления, а преодоления. Однако обе точки зрения сходятся в том, что риск является характеристикой бытия современного человека, требующей постоянного осмысления.

Конференция показала, что философия не остается в стороне от общества и его проблем. Сегодня она все чаще выходит из своего замкнутого пространства в гущу повседневности, насущных житейских проблем, излучая накопленный интеллектуальный опыт, энергию в океан массового сознания. Все это внушает оптимизм, заставляет думать о том, что у России большой шанс найти адекватный ответ на вызовы времени и сохранить себя в качестве великой державы.