

ПЕНЗЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Гуманитарный учебно-методический и научно-издательский
центр

Факультет педагогики, психологии и социальных наук

Кафедра «Теория и практика социальной работы»

**XVI СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ЧТЕНИЯ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ,
АСПИРАНТОВ И СТУДЕНТОВ**

Сборник научных трудов

Пенза, 2014

Печатается по решению редакционно-издательского совета
историко-филологического факультета
Пензенского государственного университета

XVI Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов, посвящённые 75-летию Пензенского педагогического института имени В.Г.Белинского. Сборник научных трудов. / Отв. ред. А.Б.Тугаров.– Пенза, Изд-во ГУМНИЦ ПГУ, 2014. – 142 с.

Ответственный редактор

д.филос.н., профессор А.Б. Тугаров

Редакционная коллегия

Т.И. Лаврёнова, Т.Г. Скороходова, Е.Р. Баткаева.

В сборник вошли материалы Всероссийских научных конференций «Диалог культур: проблемы и перспективы» и «Социологические чтения», проведённых в апреле 2014 года на факультете педагогики, психологии и социальных наук ПГУ, а также статьи по актуальным проблемам социальной философии, теоретической и прикладной социологии, теории и практики социальной работы. Сборник адресован учёным, преподавателям вузов, аспирантам, студентам и всем интересующимся проблемами социально-гуманитарных наук.

Рецензенты:

Л. И.Найденова, д. соц. н., профессор (кафедра «Педагогика и психология» ПГТУ);

В.П.Воробьёв, д. соц. н., профессор (кафедра «Государственное управление и социология региона» ПГУ)

© Коллектив авторов, 2014

© Факультет педагогики, психологии и социальных наук ПГУ, 2014

© ГУМНИЦ ПГУ, 2014

Содержание

Диалог культур: философские и социологические аспекты

Рашковский Е.Б. Феноменология свободы, или разговор о структурах и смыслах человеческой свободы.....	5
Колесников А.С. Рой Бхаскар о диалоге философий Восток – Запад.....	14
Мартынов Д.Е. О понимании Другого в контексте исторического исследования (на примере места истории Китая в концепциях всеобщей истории И.М.Дьяконова и В.Д.Жигунина).....	26
Скороходова Т.Г. Метод понимания западной культуры восточными мыслителями Нового времени (на примере Бенгальского Возрождения).....	36
Битинайте Е.А. Феномен современного незападного мыслителя как субъекта диалога культур (на примере М.К.Ганди).....	47
Мешкова Л.Н. Диалог как форма взаимодействия культур в современном мире.....	57

Социальная философия

Лаврёнова Т.И. Формы культурных взаимодействий (на примере язычества и христианства).....	64
Лыгина М.А., Рыжонина Н.А. Образование в современном мире как фактор свободы, раскрепощения творческого потенциала личности.....	68
Мясников А.Г. Деньги – это зло? Опыт социально-философского анализа.....	75
Тугаров А.Б. Типизация «русских мыслителей» В.О.Ключевским: «отцы Онегина» как современники М.Ю.Лермонтова	80
Удалова Е.С. Личность в профессиональной сфере в контексте межкультурного взаимодействия.....	86

Теоретическая и прикладная социология

Баткаева Е.Р., Шевцова Э. Интернет как институт социализации современной молодёжи.....	92
Козина Г.Ю., Саломатина К. Влияние образа жизни матери на здоровье детей.....	95
Нестеренко О.Ю., Иноземцева Т. Интернет-зависимость как социальная проблема.....	100

Очкина А.В. Образование в контексте социальных изменений: вызовы и возможности	105
Петряшкина У.О. Гендерный подход как методология социального исследования.....	113
Ставицкая Е.И. Социологические методы в практике исследования проблем распространения наркомании среди молодёжи.....	116
Терёхина Т.В. Социологический анализ практик знакомства и ухаживания в опыте трёх поколений россиян.....	121

Теория и практика социальной работы

Тугаров А.Б., Шевцова Э. Парадигмы изучения проблем профилактики девиантного поведения в социально-гуманитарных науках.....	127
Николаева Т.А. Идея социальной помощи в теории социальной работы: социально-философский аспект.....	133
Саратовцева М.А. Социальная защищённость как социально обусловленное явление современного общества: философский аспект.....	136
Об авторах	141

Е. Б. Рашковский

*Институт мировой экономики и международных отношений
РАН г. Москва.*

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СВОБОДЫ, ИЛИ РАЗГОВОР О СТРУКТУРАХ И СМЫСЛАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

Предлагаемое читателю рассуждение есть некая схолия, или, если угодно, некий самочинный «довесок» к гегелевской «Феноменологии духа». Благо, что этот, казалось бы, чисто европоцентрический труд немецкого философа на самом деле содержит в себе некую глубокую востоковедную эвристику [5].

Свобода – понятие загадочное и не поддающееся прямолинейной расшифровке. Но понятие всегда насущное. Люди живут и умирают ради неотступной интуиции свободы, равно как и ради неуловимой идеи свободы. Свобода неотступна, ибо, как мы убедимся далее, она радикальным образом вживлена в самое сердцевину человеческого существования. Свобода неуловима, ибо в любой из ситуаций человеческой истории и культуры она проявляет и изъясняет себя по-разному. И всегда – в разных, противоречащих одна другой модальностях: как *свобода от*, и как *свобода для* (по Эриху Фромму: *freedomfrom* и *freedomfor* [9]).

Великий итальянский философ Бенедетто Кроче настаивал, что эта самая неуловимая и неотступная свобода оказывается едва ли не основным объяснительным понятием истории, – однако понятием, которое можно обосновать исключительно лишь из самого себя. Или – точнее – из самоценности этого понятия (или даже его предощущения) для внутренней и общественной жизни человека [2, с.208-235].

Тогда может возникнуть вопрос: уж не фиктивно ли это пронизывающее и отчасти определяющее собой историю это чаяние (или интуиция) свободы? Не есть ли это чаяние, если вспомнить выражение Пушкина, не более, чем «нас возвышающий обман»? (*Стихотворение «Герой», написанное 29 сентября 1830*)

Однако, на мой взгляд, этот вопрос содержит в себе сразу две ошибки:

1. ошибку логическую: трудность в определении предмета не означает отсутствия предмета – и –

2. ошибку содержательную: отрицая существование одного из неотъемлемых элементов истории, мы тем самым перечеркиваем и самое историю.

А уж повинуюсь порядку послегегелевской философской культуры, мы в праве выйти из традиционной плоскости разговоров об идеальной «сущности», или «субстанции» свободы в иное теоретическое пространство: в пространство разговора о *феномене свободы*. Вспомним в этой связи одну из шуточных философских миниатюр Вл. Соловьева:

*Субстанций нет! Прогнал их Гегель в шею;
Но и без них мы славно заживем! ("Pantarhei", 1896)*

В российской культуре чаяние свободы и понимание насущности этой самой неуловимой свободы оказались едва ли не стержневой темой и жизни, и мышления многих среди самых светлых наших соотечественников: от Радищева и Пушкина до Пастернака, Сахарова, о. Александра Меня или о. Георгия Чистякова. [3, с. 11].

Чтобы почувствовать, как воспринимается эта неуловимая интуиция в лучших образцах нашей культуры, достаточно вспомнить четвертую строфу пушкинского «Памятника»:

*И долго буду тем любезен я народу,
Что чувства добрые я лирой пробуждал,
Что в мой жестокий век восславил я свободу
И милость к падшим призывал.*

Попрошу читателя присмотреться к словам, которые я дерзнул выделить в этом четверостишье. Поэт вольно или невольно вводит чаяние («восславление») свободы в некоторую связку, а точнее – в некоторое общее смысловое поле с человеческим взаимопониманием и солидарностью («буду... любезен я народу»), с высоким нравственным настроением человеческих душ («чувства добрые»), с даром снисходительности и прощения – т. е. с милосердием, «милостью». Этот анализ четвертой строфы «Памятника» подсказан мне ее соловьевской трактовкой. По словам философа, Пушкин воспекает «нравственное действие поэзии, которое «дорого народу, но ведь это дорого и самому поэту, хотя и не дороже всего» [8, с. 370].

Тонкость также еще и в том, что свобода – не только «за», но и «против»: противнедолжного и несправедливого в наличной жизни («жестокий век»).

Таким образом, обращаясь к пушкинской строфе, мы в самых общих и приближенных чертах поставили вопрос о вечно недосказанном, ускользающем от прямых определений, но насущном, как хлеб, *феномене свободы* и о его преломлении на самых высоких уровнях культуры российской. Попытаемся же разобраться в этом феномене более пристально.

1.

Приглядимся поначалу ко внутренней форме этого слова (т.е. к его смысловой, образной и исторической нагруженности) в разных языках. И приглядимся ко многозначному характеру этой нагруженности.

Коль скоро наше европейское (а вместе с ним и российское) теоретическое мышление коренится прежде всего в мышлении древней Эллады, приглядимся к греческому слову «свобода»: *eleutheria*.

Eleutheria – понятие, обозначающее прежде всего свободное состояние человека; понятие это этимологически связано с представлениями не только о не принужденности человека, но и о его благородстве, великодушии, щедрости, бескорыстии. (Т.е. о тех качествах, которые в английском языке суммируются понятием *liberality*.)

По данным британских лингвистов, историческая этимология этого греческого понятия восходит к протоиндоевропейским корнесловиям, обозначающим, с одной стороны, *совокупность людей, народ*, а с другой – *рост, произрастание, динамику возрастания*. [12]

Латинское же “*libertas*” (и оно, возможно, восходит к тем же самым корнесловиям) так или иначе наводит нас на мысль на связанную в общем «юридизмом» культуры Рима мысль об общезначимой ценности статуса свободного человека. Эти древнеримские смыслы и несет в себе слово «свобода», перешедшее из латыни в романские языки и – да простится мне такая лингвистическая вольность – в полуроманский (по множеству латинских корнесловий) английский язык.

Кстати, об английском языке. Смысловое богатство интуиции свободы подчеркивается здесь различием слов “*liberty*” и “*freedom*”. Свобод-*liberties* может быть множество, свобода же *freedom* едина и неделима. Однако в последнем слове – как и в немецком *Freiheit* – силен и некоторый негативный смысл: акцент на свободу от рабских, крепостнических и даже вассальных уз.

И еще о германском корнесловии *fr[a...]*: этноним французского народа также прямо или косвенно связан с этой древнегерманской интуицией свободы.

В польском языке слово “*swoboda*” акцентирует право и свойство человека обладать чем-то «своим», тогда как более принятое в этом языке слово “*wolność*” акцентирует его право на изъявление собственной воли, отличной от иных волей [14,с.126].

В русском же языке (во всяком случае, в языке, возвращенном нашей классической литературой) слово «свобода» акцентирует глубину не сводимого ко внешним обстоятельствам внутреннего мира человека, тогда как «воля»

старой простонародной речи подчеркивает некоторую ситуативную способность человека вырваться из тисков внешних принуждений.

Возможно, читатель заметил, что некоторую взаимную дополнительную обоим смысловых нагрузок этой единой и недосказанной интуиции свободы именно так, как выражена она в русском языке. И пушкинская поэзия вновь подсказывает нам мысль о взаимном соприкосновении этих, казалось бы, несхожих смысловых акцентов:

На свете счастья нет, но есть покой и воля... («Элегия», 1830)

*

Коль скоро мы коснулись отражения идеи-интуиции свободы в двух великих славянских языках – польском и русском – нельзя не обмолвиться парой слов (именно в контексте нашего разговора о феноменологии свободы!) об их историческом взаимодействии. Причем о взаимодействии именно в плане трактовки свободы.

История Санкт-Петербургской России (XVIII – начало XX столетия) несла в себе несомненные элементы тогдашней евро-американской эмансипационной общественной и культурной динамики [7]. В России парадоксальным историческим актором этой динамики выступало, прежде всего, «первое», дворянское сословие: «второе» – духовенство было бесправным, а самоорганизованного «третьего сословия» (в европейском смысле этого слова) в России, по крайней мере, до Революции 1905 г., вообще не было. Первоначально эмансипационные чаяния передовых групп дворянского сословия искали свое обоснование в опыте соседней дворянской «республики» – Речи Посполитой. И это наложило отпечаток на богатый полонизмами язык русской дворянской элиты XVIII – первой четверти XIX столетия: дворянство именовалось «шляхетством», закон – «правом», проповедник – «казнодеем», свобода – «вольностью».

Вспомним знаменитый Манифест о вольности дворянства 1762 года; вспомним радищевскую и пушкинскую оды «Вольность»... А Грибоедов запечатлел употребление этого слова (с его мощными и рискованными политическими коннотациями) в дворянском быту:

Ах, Боже мой, он карбонари! /.../

Он вольность хочет проповедать!

(Проповедь по-польски – “kazanie”, а сам процесс проповеди – “kaznodziejstwo”. Вспомним басню Дениса Фонвизина «Лисица-казнодей».)

Впрочем, в народном и народническом лексиконе обозначении свободы как «воли» (т. е. независимости от внешних принуждений) держался на Руси чуть ли не до конца XIX столетия: «царь-батюшка волю дал», «Земля и воля»,

«Народная воля»... А уж описать всерьез, как взаимодействовал в русской речи позапрошлого века полонизм «вольность» с простонародной «волей» – это дело историков русского языка...

*

А как обстоит дело в том в неиндоевропейском, азиатском языке, который – через Библию – во многом определил собой пути европейской мысли, словесности и культуры: в языке библейском, в иврите?

В текстах Ветхого Завета, столь насыщенных интуицией свободы [1], категории свободы вообще нет. Встречается лишь субстантивированное прилагательное «свободный» (*хуфши* – חופשי) (Конкорданс Герхарда Лисовского насчитывает 16 случаев его употребления. [13,с.518]), обозначающее бывшего раба, избавившегося от рабской доли [4,с.26-29]. Есть еще и слово *хацала* (חצלה), означающее освобождение как избавление от беды, (*Эсф 4:14.*)

Собственно же понятие свободы (*херут* – חרות), этимологически восходящее к субстантивированному прилагательному «хор» (חור – достойный, благородный), появилось лишь где-то в первые века нашей эры. Но это уже касается не библейского, но талмудического иврита. Однако и здесь, на мой взгляд, проявляется еще одна небезынтересная для нашего рассмотрения акцентировка.

Согласно раннему мишнаитскому трактату «Пиркейавот» (Наставления отцов), рабби Йехошуа сын Леви (III в. н.э.) постоянно слышал некий голос Свыше (*Бат-коль*), предупреждавший о том, что не следует путать кинжал (*харут*) со свободой (*херут*). (*Пиркейавот 6:2*)

Стало быть, слово «свобода» омографически и почти что омофонически, но вовсе не этимологически, связано со словом «кинжал». Без огласовок оба слова пишутся одинаково: *חרות* (*хет-реш-вав-тав*). Но, так или иначе, несмотря на неоднократные предупреждения Небесного гласа, свобода невольно ассоциируется с потребностью самозащиты. Ведь издревле Земля Израилева была (да и поныне остается) как бы проходным двором между континентами, между несхожими и конфликтующими культурами, религиями, государствами, ордами, вооруженными шайками и т.д. Так что в данном случае свобода ставится во многозначное отношение к натискам внешнего насилия и к побуждениям собственного произвола.

А если продолжить разговор о традиции библейской, – греческое слово *eleutheria* (свобода) появляется в Апостольском разделе Нового Завета. Вспомним, напр., характерное речение ап. Павла: «где Дух Господень – там и свобода (*oude pneumatikou, eleutheria*)». (*2 Кор 3:17*)

*

О чем же говорит нам весь этот представленный выше многофокусный лингвистический экскурс? – Да прежде всего о насущности и об особой смысловой объемности этой всегда ускользающей интуиции человеческой свободы.

Тогда: каков же возможный философский «сухой остаток» из этого экскурса? – Думается, что сформулировать его можно было бы следующим образом.

Свобода есть существеннейший в культуре и в истории, но почти не поддающийся строгому описанию медиатор между внутренней динамикой человеческого духа и объективной динамикой Вселенной (включая и динамику социальной Вселенной). Или – если вспомнить известное речение Канта – между «звездным небом надо мной» и «нравственным законом во мне». Т.е. речь идет о свободе как о медиаторе в непреложной коллизии мира и личности, коллизии объективных обстоятельств жизни и нашего внутреннего опыта, когда смерть выступает в качестве последнего довода объективной Вселенной, а чаяние бессмертия – в качестве последнего довода нашей субъективной человечности, которая и сама – через историю и культуру – так или иначе входит в динамику Вселенной.

И, стало быть, уместно, вслед за трудами Н. А. Бердяева, говорить о «субъект-объектности» нашей человеческой свободы. (*О моих несогласиях с бердяевской концепцией «несотворенной свободы» см.: [б,с.15-16]. Но это – тема особого разговора.*)

2.

Откуда вырастает, откуда приходит наша свобода? – В свете всего сказанного выше, думается, что прежде всего – из ситуативной неопределенности нашего нахождения в мире, из сложности и многозначности предпосылок нашего существования.

Тогда – новый вопрос: каково соотношение свободы и необходимости в этом самом нашем существовании? – Вся сложность, однако, в том, что, как и свобода, сама необходимость – далеко не однозначна и не монолитна.

Да, мы во многих отношениях детерминированные существа. Только вот чем и как мы детерминированы? – Сами воздействующие на нас детерминации многочисленны, многозначны в своих соотношениях, многоуровневые, с разной силой давления на человека. И во многом наши мысли, слова и поступки выстраиваются на пересечениях этих разнонаправленных, разнопорядковых и разноуровневых предпосылок / детерминаций.

Наши психо-физические влечения (проще говоря – плоть), язык, сама структура нашего мышления, житейские интересы, социальность, культура, юридические

нормативы, иной раз почти безотчетные нравственные интуиции, художественный и духовный опыт – всё это сталкивается, пересекается, спутывается, обостряется или подавляется в каждом из нас. (Едва ли верно полагать, что эти формы опыта являются достоянием лишь «виртуозов» искусства или религии; в менее проявленном и далеко не всегда осознанном виде этот опыт присущ и большинству «рядовых» людей.)

Каждый из нас – не просто «поле», но внутреннее подвижное *пространство* взаимодействующих и часто дисгармоничных предпосылок. И каждый раз мы должны – осознанно, полуосознанно, неосознанно – делать свой уникальный выбор, лавируя между ними и находя себя в этом выборе.

Таким образом, самым фактом своего человеческого существования мы *присуждены к свободе*, причем каждый акт нашего речевого или ситуативного поведения так или иначе связан с выбором, который мы должны так или иначе осмыслить и осознать. А иной раз – с разной степенью искренности или неискренности – оправдывать перед собой и перед окружающими. (Не случайно и Л. Н. Толстой, а вслед за ним и Лев Шестов так много писали об «изворотливости» нашего разума.)

За любым мгновенным, интуитивным и, казалось бы, неосознанным выбором – века́ и века́ транслируемой в поколениях работы памяти, слова мысли и культуры. Посему свобода наша – не «осознанная необходимость» (т.е., по существу, добровольная капитуляция нашего внутреннего мира перед силою внешних обстоятельств), но именно – *осознанная свобода* как осмысленное и подчас стремительное нахождение себя в вихревых потоках этих самых обстоятельств.

3.

Но что очень важно в нашем подходе к феноменологии свободы: человек – не жизнедействует сам по себе. Свобода, равно как и речь, мышление, практика, поступок – вершатся не только в человеке, но и *между людьми*. В коммуникативном пространстве людей.

Стало быть, за свободой – не только мое хотенье, не только шучье мое веление, но и нечто иное: присутствие в моей жизни другого человека и моя соотнесенность с другими людьми. С другими человеческими жизнями и свободами. Осознанная и во всех своих частностях и нюансах избираемая нами *соотнесенность* (а другое ее имя – ответственность), и делает наш выбор именно свободой. Она и есть то, что коренным образом отличает нашу нелинейную свободу от своеволия и произвола.

Но коль скоро каждый из нас соотнесен с другими людьми, – следовательно, и внутренняя, духовная наша свобода каким-то образом соотносится со свободой

общественной и гражданской. Каким именно образом? – Это вопрос всегда открытый, не имеющий абстрактного и прописного решения. Только бы наша всегда недосказанная свобода не стала бы жертвою политической и идеологической софистики, что так часто происходит в истории. Однако же требования безусловной формулировки свободы (наподобие глумливого вопроса Понтия Пилата об истине) (*Ин 18:38*) проходит мимо проблематики как истины, так и свободы.

Ясно только, что безграничная и не соотнесенная свобода разрешается лишь безграничным рабством (на этом строятся сюжет и проблематика «Бесов» Достоевского), а заведомое пренебрежение к свободе оказывается предпосылкой прямого пути к Освенцимам и ГУЛАГам. В частности, и к ГУЛАГам «технотронным» – к этой нынешней, предугаданной еще Олдосом Хаксли или Джорджем Оруэллом вариации «бравого нового мира».

А уж если говорить о цивилизациях незападных ареалов – недурно было бы вспомнить о том, что глумливое отношение к человеку и его свободе подсказывало и злодеяния японских монархо-фашистов в отношении народов Китая, Кореи, Индокитая и Филиппин; недурно было бы вспомнить о кровавых художествах «красных кхмеров» или яростных исламистов, или же о каннибальских режимах Иди Амина и «императора» Бокассы в Тропической Африке.

Разговоры об интуиции свободы как об исключительном достоянии народов Европейско-христианского ареала представляются мне основанными на некотором недомыслии. Действительно, родовая интуиция универсальности свободы, с особой силой акцентированная в античном и библейском наследии, была впервые отчетливо осознана среди народов Европы и – в период антиколониальных и антирабовладельческих революций XVIII – XIX веков – среди народов Нового Света.

Именно народы Христианского ареала первыми отчетливо связали интуицию свободы с принципами и институтами гражданского общежития, а мыслители этих народов (Августин, Кант, Джефферсон, Гердер, Гегель, Маркс, лорд Актон, Соловьев, Кроче, Бергсон, Бердяев, Поппер, сэр Исая Берлин, прот. Александр Мень и многие-многие другие) – каждый на свой лад – философски обосновали эту связь. Однако религиозное, философское и художественное творчество и чаяния достоинства, сострадания, милосердия и справедливости среди незападных народов также – опять-таки на свой лад – свидетельствуют об универсальности, всечеловечности этой интуиции.

Изучение же связи становления европейского опыта свободы с заимствованиями из духовных и культурных достижений народов незападных

ареалов (не говоря уже о востоковедных и этнологических исследованиях ученых Европы и Северной Америки) – непочатое поле для обобщающих трудов философов, историков, теологов, юристов, искусствоведов...

*

К чему же пришли мы в итоге постановки и анализа нашей проблемы – проблемы феноменологии свободы?

Пушкинская связка понятий: «народ – чувства добрые – свобода – милость» остается в силе. Однако всё сказанное выше не есть простая теоретическая иллюстрация к пушкинской строфе, но именно попытка осмыслить всегда насущное и вечно недосказанное и не уместяющееся ни в какие ситуативные рамки чаяние свободы в свете сегодняшнего опыта мысли и истории.

Рассуждая философски, мы можем условно охарактеризовать свободу как родовую человеческую интуицию, или как родовое чаяние неподвластности человека гнету внешних обстоятельств и внешнего насилия. Как интуицию, подсказываемую самим статусом человека как мыслящего, любящего, страдающего, надеющегося и соотнесенного в потоке времен с другими людьми существа.

Иными словами, свобода есть жизненно необходимое внутреннее пространство человека, определяющее его достоинство: как достоинство-в-себе, так и достоинство в контактах с другими людьми. Так что понятию свободы будут антонимичны рабство, глумление, бескультурье, несправие.

Говоря же языком богословским, свобода может быть описана как необходимое и требовательное («взыскующее») преломление Царства Божия в человеческой реальности: в проницающем собой времена и пространства вселенском Адаме, таинственно воссоединяющем и воссоздающем в себе времена, пространства и поколения во всём живом их многообразии.

Библиографический список

1. Исаак Э. *Рабство и права человека в Ветхом Завете // Философия права Пятикнижия / Отв. ред. А. А. Гусейнов и Е. Б. Рашковский / Сост. П. Д. Баренбойм. – М.: ЛУМ, 2012. С. 545-558.*
2. Кроче Б. *Антология сочинений по философии, История. Экономика, Право. Этика. Поэзия / Пер., сост. и комм. Св. Мальцевой. – СПб.: Пневма, 1999.*
3. Мень А., прот. *От рабства к свободе. Лекции по Ветхому Завету. – М.: Жизнь с Богом, 2008.*
4. Пинес Ш. *Иудаизм, христианство, ислам / Избранные произв. – М.: Мосты культуры; Jerusalem: Gesharim, 2009.*

5. Рашковский Е. Б. Из истории будущего: опыт востоковедного чтения «Феноменологии духа» // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Ответ. ред. Н. В. Мотрошилова. – М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2010. - С. 449-467.

6. Рашковский Е. Б. Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII-XIX столетий. – М.: Новый хронограф, 20005.

7. Рашковский Е. Б. Санкт-Петербургский период в истории российской. Цивилизационная динамика // Историк в России между прошлым и будущим / Статьи и воспоминания. – М.: РГГУ, 2012. - С. 222-237.

8. Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. ст. Р. Гальцевой и И. Роднянской. – М.: Искусство, 1991.

9. Фромм Э. Бегство от свободы / Пер. с англ. Г. Ф. Швейника. – М.: Прогресс, 1990.

10. Тимофеев-Ресовский Н. В. Истории, рассказанные им самим с письмами, фотографиями и документами. – М.: Согласие, 2000.

11. Чистяков Г., свящ. Пятикнижие: дорога к свободе. – М.: ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2011.

12. Eleutheria. [Электронный ресурс]. – Режим доступа – <http://en.wiktionary.org/wiki/Appendix:Proto-Indo-European/h%E2%82%81lewd%CA%BO-#Proto-Indo-European>

13. Lisowsky G. Konkordanz zur hebräischen Alten Testament / 3 verbess. Auflage besorgt von H. R. Rüger. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

14. Newerly I. Żywewiązanie. – W-wa: Czytelnik, 1978.

А.С. Колесников

С.-Петербургский государственный университет, г. С.-Петербург

РОЙ БХАСКАР О ДИАЛОГЕ ФИЛОСОФИЙ ВОСТОК – ЗАПАД

Реальный диалог культур в постколониальную эпоху, происходящий в наше время на всем пространстве Запада и Востока, Севера и Юга, порождает новые формы космополитизма. Его пытаются отделить от универсальных причин, утверждая, что он отражает теперь разнообразие фактически существующих практических позиций, которые являются временными и могут привести к стратегическим союзам и сетям, пересекающим территориальные и политические границы.

Теории нового космополитизма – по существу – синтезы трех различных аргументов, которые могут быть обнаружены в различных комбинациях. Сначала это культурная и политическая солидарность и политическое участие, которые подорвали многие ключевые функции этнического государства. Затем – различные материальные сети глобализации, которые сформировали мир, управляемый политическими учреждениями и неправительственными организациями, создающими глобальные формы политического сознания. И

наконец, это новое космополитическое сознание как более экспансивная форма солидарности, настроенная на демократические принципы без ограничения территориальных границ [1,р.491].

Таким образом, гомогенная национально-культурная основа гражданско-политической солидарности подорвана глобальным распространением массовой культуры, а экономически гонимый Юг и Восток на Север и Запад изменяет этнический, религиозный и культурный состав Запада.

Диалог Востока и Запада, о котором давно уже пишут, приобрел совершенно новые черты. Глобализация как объединение человечества требует открытого диалога о своих основных принципах. У этого диалога также есть этико-политические-последствия и очень конкретный уровень организации учреждений глобального управления. Строительство *cosmopolis*'а уже не может быть основано на основе западной философской системы. Хейки Патомеки, директор по научным исследованиям Network Institute for Global Democratization (UK), пишет, что западное предписание мирового порядка уже не срабатывает, поскольку есть философские и религиозные тексты и образы жизни, отличающиеся от западных. Теперь движение идет с Востока на Запад [2]. Философское подкрепление потенциального глобального диалога имеет достаточную историю и представителей разных философских направлений, которые повернулись на Восток в поиске вдохновения и идей, фактически найдя полезные концептуальные ресурсы [3].

Патомеки представляет новую постколониальную фигуру на этой арене – британского философа Роя Бхаскара с его критическим реализмом. Работы Бхаскара начала 1990-х [4,р.5] пытались провести «анти-парменидовскую революцию мысли», деконструкцию и преодоление сбивающих с толку греческих истоков Западной философии. Поворачиваясь к Востоку, Бхаскар «стремится начинать строить диалог, мост и синтез» между традициями радикальной мысли западных либертарианцев и мистической восточной мысли. При этом он утверждает о новой разработке критического реализма [6,р.89]. Задача у Бхаскара такова: исходя из критического реализма, раскритиковать западную метафизику и прийти к терминам с незападными системами взглядов, и попытаться создать основание для глобального диалога. Правда, многие из его онтологических требований не в состоянии удовлетворить критерии критического реализма, такие как критерий причинного существования и эпистемологического последствия открытости и релятивизма.

У Бхаскара было много предшественников среди западных мыслителей. Тот же Патомеки рассматривает троих – Фридриха Ницше, Жака Деррида и Йохана Гэлтанга. Следует заметить, что полученные постструктурализмом и

диалогическими формами глобализма результаты в конечном итоге западные мыслители направили на открытие нового пространства, в котором минимизируются тоталитаристские предприятия. В пределах этого пространства было бы возможно исследовать и оценить жизнеспособные элементы синтеза, достигнутого к настоящему времени, предпочтительно в реальном диалоге с конкретными другими. Эту возможность, экспериментально исследуемую различными путями, но с некоторыми основными общими чертами, Патомеки видит у Бхаскара, Деррида и Гэлтанга, которые ставят проблему глобальной этики и политики. Их повороты к Востоку могут быть взяты, чтобы указать на начало конца западного культурного господства. Возможно, появятся новые глобальные философии, ожидая наступления глобальной «демократии» [7].

Точку отправления этого поворота Патомеки берет критический реализм, в частности работы Рома Харре, который в 1960-х – начале 1970-х развивал многие центральные понятия критического реализма. Его ранние работы подрывают дедуктивистские теории структуры науки; опровергают юмовскую концепцию регулярности причинной связи; и развивают реалистичное понятие естественной потребности, власти и свободы [10,р.11]. Работы Харре оказала значительное влияние на Роя Бхаскара. Хотя их пути впоследствии разошлись, но Бхаскар в работе *Realist Theory of Science* (1975) систематически артикулировал и развивал многие идеи Харре. Правда, интерпретировал он реалистическую науку в марксистских терминах экономического производства. Он также добавил критический анализ связей между стандартными западными представлениями науки и социологии действия атомиста/индивидуалиста, разойдясь с некоторыми представителями Франкфуртской школы.

Естественные науки были неверно истолкованы западной метафизикой. Позитивизм в большинстве критических теорий и в большинстве форм постструктурализма предоставляет основные принципы позитивистского эмпиризма Юма. Согласно Бхаскару, онтология – ключ, для того, чтобы понять естественные науки правильно. «Лежащая в основе и необходимая для неявной онтологии эмпирического реализма – неявная социология, в которой факты и их соединения замечены как данные по своей природе или спонтанно (волюнтаристски) произведенные человеком» [12,р.57]. Никакое предположение об этой неявной социологии не содержится. «В эксперименте экспериментатор является причинным агентом последовательности событий, но не причинных законов, к которым последовательность событий позволяет ему их идентифицировать» [12,с.12].

Этот аргумент дает начало трем важным реалистическим идеям:

1. Естественная потребность причинных законов работает независимо от любого научного исследования или любых эмпирических наблюдений любыми людьми (господствующая философия науки не может поддержать это различие), когда есть реальная сила причины или нет. Другими словами: есть области реального – фактического – и эмпирического.

2. Ученые фактически оказывают влияние в мире, сознательно создавая в эксперименте искусственное прекращение константных условий для происхождения соединения. Это помогает им идентифицировать порождающие механизмы, которые также каузально эффективны в открытых системах, где никакая константа соединения не происходит.

3. Производство эффектов учеными основано на существовании ранее средств производства и включает доступные материальные средства и технологии так же как ранее установленные факты и теории, модели и парадигмы. Так как модели и парадигмы основаны на аналогиях и метафорах, рационально развивающаяся наука должна также положиться на систематическое использование воображения.

Эти идеи, соответственно, (1) устанавливают основы *онтологического реализма*; (2) решающее онтологическое различие между *открытыми и закрытыми системами*; и (3) условие *эпистемологического релятивизма*. В критическом реализме эпистемологический релятивизм утверждает вместе с идеей возможности сравнения теорий и создание рациональных суждений об их относительных достоинствах. Эти концепции также предполагают ключевые идеи «*The Possibility of Naturalism*»(1979) Бхаскара как «философский критический анализ современных гуманитарных наук». Следуя Харре и Секорду [11] , Бхаскар утверждает, что общество причинно эффективно и таким образом реально. В обществе все системы – открытые, а искусственные закрытые. Общество на стадии становления от природы, но, частично, качественно отлично от нее. Социальные актеры обладают каузальной силой. Это позволяет ученым – и субъектам действия более широко – вмешиваться в природу (2).

Делая второй и третий выводы, Бхаскар утверждает, что власть социальных акторов должна быть концептуализирована в терминах теории сознания и трансформационной модели социальной активности (TMSA). Бхаскар показывает, что дебаты объяснения/понимания, например, просто происходят от молчаливого принятия несоответствующего, позитивистского объяснения науки. TMSA скорее похожа на хорошо известную теорию структуризации Гидденса (*В конце 1970-х – начале 1980-х Гидденс [13] утверждал, что социальные действия составляют причинные вмешательства и*

преобразования. Он также признал, иногда делая ссылки на Бхаскара, что его теория основана на форме научного реализма (см., например, [14, p.39, n.28, 222, n. 9]. Эти проблемы обсуждает Патомеки [15; 8: ch. 4])

Обе утверждают, что герменевтики правы: нет никакого поведенческого инварианта регулярности. Скорее общество основано на значащих, интенциональных отношениях. Однако причинная связь не говорит об эмпирических постоянствах. Непостоянные соединения происходят в любой открытой системе – и естественной, и социальной. Есть существенные связи также в природе. Одинаково, есть также внешние сношения в обществе. Школа интерпретативного понимания социальных агентов базировала свою критику на ложном отношении к науке. Наука не об эмпирических постоянствах, но о каузальных силах, структурах и механизмах. Кроме того, общественные действия должны быть причинно эффективны, не отделяясь от мира. Социальные структуры необходимы для действия. Следовательно, социальные структуры также реальны.

Что тогда *критическое* важно о критическом реализме? Это «критическое» в пост-кантианском смысле. Критический реализм изучает допущения знания и методы, и приводит трансцендентальные аргументы. Кроме того, критический реализм утверждает, что наука перемещается от очевидных явлений к глубоким структурам, которые производят их. В обществе значащих интенциональных отношений и каждодневной практики, так же как материальное присутствие общества, генерировано структурами, которые, возможно, не сразу доступны действующим субъектам.

Напротив, верования деятелей, хотя каузально эффективные, восприимчивые к категории ошибок, овеществлению и мистификации; и они могут быть предвзятыми, вводящими в заблуждение или только ложными. Фактически, объяснительная теория может изобразить существенные связи между особыми ошибочными мнениями и воспроизводство частных, исторически случайных общественных отношений.

Из этой идеи следуют схема объяснительной эмансипации. Она была сначала обрисована в общих чертах в «*The Possibility of Naturalism*» [16, p.76-83] и позже разработана в «*Scientific Realism and Human Emancipation*» [17, p.180–211]. Согласно этой схеме, возможно – при прочих равных условиях – получить субъективные оценки из объяснительных теорий и в отсутствие наиважнейших соображений, изменить методы и социальные структуры, которые делают ошибочные мнения необходимыми (т.е. предполагать их) (Патомеки указал [8: ch.6], что Бхаскар склонен онтологизировать и поэтому овеществлять истину. Связанный пункт – то, что он не в состоянии теоретизировать относительно

законность типов действий, поддающихся трансформации. Соответствующее отношение к значениям эпистемологического релятивизма, подразумевает предпочтение коммуникативному стратегическому действию и сильное стремление к отказу от насилия.)

Как же все-таки появляется контекст перехода к новым проблемам? В сочувствующем и скептическом обзоре состояния искусства критического реализма (1990), Джеффри Айзек указал: «У современных критически настроенных реалистов было очень немного, чтобы сказать о историческом контексте их аргументов.... Под историческим я имею в виду глобальное и цивилизационное, действительно метафизическое, имея отношение к тому, как мы локализуем себя, как существа с властью и пределами, в сумраке, фигуративном и буквальном, двадцатого века» [18,p.1].

В ответе, во втором разделе «*Philosophy and the Idea of Freedom*» (1991) – эссе по Ричарду Рорти и его философии «апологетики» – Бхаскар пытается контекстуализировать критический реализм. Он относит появление критического реализма к кризису позитивизма и связанного с ростом критической теории и постмодернизма. (Бхаскар считает, что критическая теория предшествует критически настроенным реализму и постмодернизму [19,p.140; 20])

Он утверждает, что историческое стечение обстоятельств и материальный контекст этих интеллектуальных событий между 1968 и 1976 были определены (1) концом длинного послевоенного быстрого роста и частичного перехода от фордизма к новому, более гибкому режиму накопления; (2) поражением левых «в длительным периоде международной социальной и особенно классовой борьбы, только частично возмещенной поражением американского империализма во Вьетнаме»; (3) рождением или возобновлением новых общественных движений, включая студенческое, феминистское, зеленых, борьбу за мир, и т.д.; (4) новому кругу проблем глобализации [19,p.139–140].

При этом он не определяет, как они сформировали различные – критический, прагматистский или нигилистический – ответы на кризис позитивизма. Описание эры деколонизации у Бхаскара поверхностное и говорит о глобальных условиях и межкультурных отношениях или о том, «как мы обосновываемся как существа с властью и границами, в сумраке, фигуративном и буквальном, двадцатого столетия». Как будто отвечая на эти поиски, Бхаскар решил, что его следующая задача должна была теоретизировать историю в философских терминах.

Работы Бхаскара 1990-х стали не только еще более честолюбивыми, но начали больше отдаляться от Западной традиции. На обложке «*Philosophy and*

the Idea of Freedom», объявлено, что это первый том трилогии под названием «*Philosophy and the Eclipse of Reason: Towards a Metacritique of the Philosophical Tradition*». Том 2, как предполагалось, будет посвящен Канту, Гегелю и Марксу, а Том 3 «*Philosophy and the Dialectic of Emancipation*». То, что появилось, было четырехсотстраничной «*Dialectic: The Pulse of Freedom*»(1993), отражавшая сложные проявления нового размышления Бхаскара; и «*Plato Etc.: The Problems of Philosophy and Their Resolution*» (1994), представлявшая доступное резюме главных аргументов Бхаскара с точки зрения решения проблем учебника западной философии.

Dialectic стремится (a) к диалектическому обогащению критического реализма; (b) покорению основ тотальной критики западной философии; и к (c) развитию общей теории диалектики, в которой «гегельянская диалектика была специальным, ограничивающим случаем» [21,р.XIX]. Работа организована вокруг четырех категорий (первый момент, вторая грань, третий уровень и четвертое измерение). Они могут отражать развитие собственных взглядов Бхаскара – «первый момент», например, соответствует идеям *Realist Theory of Science*.

Примечательно, что путь философского дискурса Бхаскара молчаливо принимает на себя новую ответственность и полномочия в «диалектическом критическом реализме». Поскольку более ранняя форма критического реализма была философией *для* и *науки*, эта работа не только о предоставлении возможности и преобразовании (социальной критики) науки, но также и об «общей теории диалектики». «*Dialectic*» отличается своим анализом Аристотеля, Гегеля и Маркса среди других и пытается использовать метод трансцендентальной и диалектической аргументация в развитии общей теории всего, особенно всемирной истории, свободы и хорошего общества, но также и устройства вселенной.

Бхаскар позже провозгласил, что «результат “*Dialectic*” – то, что моральная польза, как видение свободно процветающего общества, неявно присутствует в каждом выразительно правдивом действии или замечании» [21,р.20]. Следовательно, потребность в (критической социальной) науке постепенно исчезает. Одна только философия нужна для диагнозов и терапии, за исключением нескольких деталей. Философия больше не только чернорабочий, и акушерка для науки, включая освободительную социальную науку, но спекулятивное предприятие, которое в состоянии показать окончательную истину всего.

«*Plato Etc.: The Problems of Philosophy and Their Resolution*»(1994) представлена как попытка популяризировать «*Dialectic*», все же она имеет

другой центр обсуждения и намного меньше спекулятивных признаков. Подобно «*Dialectic*», у нее есть захватывающие и полезные обсуждения понятий причинной связи, времени, пространства и каузальности/свободы. Однако его акцент находится на критическом анализе результатов западной философии. Мало чем отличаясь по идеям от критики Деррида западного логоцентризма, Бхаскар требует начинать с Платона, онтологической одновалентности [5, p.254–256] – включая отсутствие «отсутствия», глубины и изменения, т. е. произведенную бессмысленную философскую проблематику рассмотренной с последовательно критической реалистической точки зрения, которая все же имеет далеко идущие последствия в структурировании общества. Как утверждает сам Бхаскар, «чистый проект “*Dialectic*” и “*Plato Etc.*” – это попытка парменидовской анти-революции, изменения направления философской мысли, в которой негативность (отсутствие и изменение), онтология, структура, разнообразие и действие выдвигаются вперед».

От «*A Realist Theory of Science*» к «*Scientific Realism and Human Emancipation*» работы Бхаскара были обращены против позитивизма, происхождение которого он связывал с Юмом. Хотя он всегда критикует сциентизм, который предполагал, что научные действия находятся вне морали или социальной оценки, Бхаскар также поддерживал мысль, что наука – чрезвычайно важное учреждение. Он приводил доводы против научного релятивизма, считая науку не только рядом методов среди других. У нее есть способность произвести действительное знание и просвещать человечество. Он хотел «дать нам некоторую критически настроенную точку опоры на науку» [22, p.4–5].

Ко времени «*Dialectic*» и «*Plato Etc*» Бхаскар пришел к заключению, что есть намного более глубокая проблема. С точки зрения диалектически обогащенной формы критического реализма, кажется, что основное отсутствие расколов, дихотомии и ошибки играют конститутивную роль западной философской проблематики. Бхаскар демонстрировал, что даже Гегель и Маркс были пойманы в ловушку в этом дискурсе, даже если он продолжал полагаться на многие понятия этих критически настроенных теоретиков. Что осталось незамеченным для Бхаскара – так это способ, которым он начал давать новые полномочия философскому дискурсу и критическая, трансцендентальная аргументация. Наука начала постепенно исчезать.

Это был пункт, когда Бхаскар решил повернуть к Востоку. Здесь он впервые признает, что «новый раунд» глобализации также означал постколониализм. «*From East to West: Odyssey of a Soul*» (2000) представляет

самого Бхаскара как постколониальную фигуру, так же как гуру со специальной миссией в мире.

Он родился в Лондоне в 1944 г. от индийского отца и английской матери. Своей задачей считал урегулирование противоположности: Востока и Запада, мужского и женского, инь и ян, причины и опыта, факта и ценности, ума и тела, небес и земли, которые видовым образом воплощены. Бхаскар пишет о несчастном детстве, несмотря на его теософическое [близкое к буддистскому] воспитание. Наконец он бежит домой с Оксфордской стипендией, чтобы изучить философию, политику и экономику, против пожеланий его отца. Он достигает всего, что он устанавливает сам. И, в конечном счете, становится как радикал и революционер, претупает пределы в контексте глобальной философии. Средства и цель – просвещение и универсальная человеческая эмансипация, которые будут условием планетарного выживания [6,р.148].

Некоторые из новых аргументов «*From East to West*» могут быть отмечены как новаторские. Например, Бхаскар не пытается обсуждать религию только с внешней точки зрения антрополога, специалиста по семиотике или социологии. Скорее он обсуждает религию и теологические проблемы с точки зрения посвященного лица. Он применяет различие между онтологическим реализмом и эпистемологическим релятивизмом к существованию Бога и нашему знанию о Боге. И утверждает, что онтологический реализм о Боге совместим с основанным на опыте (включая эпистемическое) релятивизмом [6,р.40].

Другими словами, каждодневные религиозные опыты, которые он называет реальными и делает ссылку *на* или *через* Бога, отработаны на основе предсуществования средств производства смысла. Они включают пережитые методы и учреждения так же как ранее установленные предвзятые мнения, теории, модели и парадигмы о значении и природе Бога. Это – призыв к радикальному религиозному плюрализму, не подрывая стандартное основание большинства религий, веры в Бога.

Аналогично Бхаскар пытается дать (частично) новое значение таким трансрелигиозным восточным идеям как перевоплощение, *карма* («квантовый естественный закон») и мокша (освобождение от *кармы*), прочитывая их с диалектической критической реалистической перспективы. Он утверждает, что интенциональные состояния причинно и таксономически непреодолимы для физических состояний, и что интенциональные состояния, включая разум, каузально эффективны.

Из этого следует, что эти интенциональные состояния, как реальные предрасположенности, могут быть повторно воплощены снова и снова. Очевидно, единственная проблема с этим аргументом состоит в том, что он

заключает в скобки контекстуальность участия и интенциональные состояния. (Патомеки утверждает, что актеры должны быть поняты как сложные пересечения различных контекстов, которые они переживают. Это не означает, что уверенная абстракция из этих контекстов невозможна, или, что нет никаких способностей размышлять над всем количеством желаний человека, интенциональных состояний и контекстов (реальных и предполагаемых). Трансконтекстуально-эффективная каузальная власть людей также часть общества [15].)

Ему кажется, что так он подрывает общественный инстинкт акторов и контекстов. Тем не менее, аргумент Бхаскара также дает на первый взгляд правдоподобие идее перевоплощения, если она задумана метафорически с точки зрения каузально эффективных причин. С этой точки зрения *карма*, присутствие прошлого, есть отсутствие учения на прошлых ошибках и нехватка освобождения от нежелательных детерминаций, личных ли и/или социальных. Следовательно, *мокша* может казаться социально обусловленной, диалектическим процессом обучения, продвижением, по крайней мере, потенциально к эмансипации / освобождению.

Рассуждения Бхаскара в результате дают серию преувеличений и ошибочных аргументов, а затем запутанный квази-нарратив, который выставляет напряженные отношения и желания красивой (несчастной) души, которой он, кажется, должен сам стать. Уже в «*Dialectic*» он находится на краю *спекулятивной иллюзии* (для его собственного великолепного критического анализа этой самой иллюзии в той же самой книге) [4,р.89-90]. Ум, который блестяще синтезирует много элементов существующей системы знания – и осуждения – во всеобъемлющее, связанное с развитием, диалектической системы, стартует, чтобы видеть себя в Богоподобном положении в конце истории или как провидца предстоящего конца Истории.

Кроме того, хотя аргумент за онтологический поворот в философии был принят, Бхаскар, кажется, забывает возможность совершать им *онтический обман*, приводящей к онтологизации, натурализации или вечности знания [19,р.141]. Действительно, несмотря на заявления к противоположному, он, кажется, овеществляет правду об истине, бытии и корректирует категории бытия, а затем имеют тенденцию суммировать эти понятия в некоей метафизической системе.

В дальнейшем термин «реализм» использовался, чтобы определить разногласия Бхаскара, включая диспозиционный и категориальный реализм, реализм о трансцендентном, трансцендентальное и Бога. Внезапно стало задачей философии объяснить основную категориальную структуру мира.

Философия больше не простой гео-исторически случайный чернорабочий и акушерка для эмпирически управляемых (критических) научных теорий и практики. Дело обстоит хуже, Бхаскар теперь верит в существование множества трансцендентных существ, от божества, аватар и ангелов вплоть до телепатических и паранормальных явлений [6,р.50].

Толчок критического реализма состоит в том, что возможно объяснить «трансцендентальные условия, [которые] и реальны, и субъективны к исторической трансформации» [16,р.10]. Задача наук, включая социальные науки, установить существование юридических лиц, структур и процессов при использовании воображения. Это должно быть сделано в соответствии с эмпирически контролируемым каузальным критерием бытия, научных методов и процедур: вполне пронизательно и последовательно с понятием открытости точного знания, как мы можем знать о мире [4,р.15; 12,р.32]. Наука, возможно, показала только малый космос - мы не знаем, насколько – но, конечно, была более надежным и успешным в выполнении этой задачи, чем сделали прошлые религии и философии [12,р.18–19].

Однако Бхаскар все более и более противоречил разделению труда между философией и науками из-за своих очевидных ошибок и явной спекулятивной гегельянской иллюзии. Все его последующие шаги были сделаны от имени «реализма». Все же последняя версия этого «реализма» кажется больше мистической, чем критической. Она мало дает для тщательного исследования возможных ошибок и материализаций Восточных систем; как и представить любую из восточных религий или основные положения в любой форме объяснительного критического анализа.

Фактически восточный поворот Бхаскара отрицает многие из понятий, которые он развивал прежде. Принимая во внимание то, как он ранее обсуждал, что «знание не может быть произведено *exnihilo*» [12,р.15], теперь он подчеркивает точно создание аспекта знания *exnihilo*, действий и, возможно, мира [6,р.43]. Если ранее он считал, что эмансипация – типичный переход от нежелательного, ненужного и репрессивного определения, к желаемым и/или необходимым и уполномочивающим источникам детерминации, или к процветающей ситуации, теперь он говорит, что в конечном итоге освобождение в нирване, в отказе от желания и обнаружение гармонии с собой и миром [6,р.45,56]. Отрицая эпистемический релятивизм, он указывает, что теперь он знает категориальную структуру мира и что однажды будут достигнуты цели универсального процесса обучения – как он уже имеет - и мы станем Богоподобными [6,р.36-39]. Возможно? Но возможно эти изменения намерений указывают восторженную, но некритическую попытку

приспособить (неуказанные) источники из Буддизма и других Восточных религий и философий для современности.

Библиографический список

1. Pheng Cheah *Cosmopolitanism // Theory Culture Society*. 2006. 23. – P.486–496.
2. Patomäki H. *From East to West. Emergent Global Philosophies – Beginnings of the End of Western Dominance? // Theory, Culture & Society* 2002 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 19(3). P. 89–111.
3. Колесникова А. С. *Философская компаративистика*. - СПб. 2004.
4. Bhaskar R. *Dialectic: The Pulse of Freedom*. - London: Verso, 1993.
5. Bhaskar R. *Plato Etc.: The Problems of Philosophy and Their Resolution*. - London: Verso, 1994.
6. Bhaskar R. *From East to West: Odyssey of a Soul*. - London: Routledge, 2000.
7. Weitzner David. *Deconstruction Revisited: Implications of Theory Over Methodology // Journal of Management Inquiry*. 2007. Vol. 16. No. 1. March 2007. - P. 43–54.
8. Patomäki H. *After International Relations: Critical Realism and the (Re)Construction of World Politics*. L., N.Y.: Routledge 2002.
9. Archer M., R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson and A. Norrie () *Critical Realism: Essential Readings*. - London: Routledge, 1998.
10. Harré R. *The Principles of Scientific Thinking*. - London: Macmillan, 1970.
11. Harré R. and Secord P. F. *The Explanation of Social Behaviour*. - Oxford: Blackwell, 1972.
12. Bhaskar, R. *A Realist Theory of Science*. - London: Verso., 1975.
13. Giddens A. *Central Problems in Social Theory*. Berkeley: University of California Press, 1979.
14. Giddens A. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. - Cambridge: Polity, 1986.
15. Patomäki H. 'Concepts of "Action", "Structure" and "Power" in Critical Social Realism: A Positive and Reconstructive Critique' // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 1991. 21(2): P. 21–50.
16. Bhaskar R. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of Contemporary Human Sciences*. - Brighton: Harvester Press, 1979.
17. Bhaskar R. *Scientific Realism and Human Emancipation*. L.: Verso, 1986. P. 180–211.
18. Isaac, J. C. *Realism and Reality: Some Realistic Reconsiderations // Journal for the Theory of Social Behaviour* 20(1): 1990. - P. 1–3.
19. Bhaskar R. *Philosophy and the Idea of Freedom*. Oxford: Blackwell, 1991.
20. Held D. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson, 1980.
21. Bhaskar R. *General Introduction // Archer M. et al. Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge, 1998. - P. ix–xxiv
22. Bhaskar R. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of Contemporary Human Sciences*. - Brighton: Harvester Press, 1979.

**О ПОНИМАНИИ ДРУГОГО В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ
(НА ПРИМЕРЕ МЕСТА КИТАЯ В КОНЦЕПЦИЯХ
ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ И.М.ДЬЯКОНОВА И В.Д.ЖИГУНИНА)**

Развитие историографии и философии истории привело к началу XIX в. к выработке ряда концепций стадийной общественной эволюции. Все они в той или иной мере гипотетичны, поскольку базировались на недостаточном и зачастую неверном фактическом материале. Проиллюстрируем это на примере концепции Сен-Симона: В.П. Илюшечкин показал, что, во-первых, Сен-Симон чрезмерно упростил систему господствующих форм эксплуатации, которых оказалось не две (рабство и крепостничество), а четыре: рабство, крепостничество, аренда и колонат – форма, промежуточная между арендой и крепостничеством.

Более того, эти формы были господствующими вовсе не в определённой последовательности, и смеялись в разных странах в самой различной последовательности, так что рабство стадийно нельзя считать предшествующим крепостничеству [3, с.51]. По Илюшечкину, «если бы А.Сен-Симон при определении основных стадий развития классового общества по господствующим формам частнособственнической эксплуатации принял за основу не западноевропейскую, а, например, китайскую действительность, то у него получилась бы лишь одна добуржуазная стадия развития классового общества, характеризующаяся господством арендной формы эксплуатации...» [3, с.51].

Основной вопрос, затрагиваемый в данной статье, – насколько фактический материал китайской цивилизации в трудах крупнейших историков-теоретиков рубежа XX–XXI вв. отображается и оказывает воздействие на построение стадийных схем общего исторического развития. Для сопоставления избраны две концепции историков, которые в равной мере отталкивались от марксистского исторического анализа, но следовали разными путями. И.М.Дьяконов (1915–1999) был одним из крупнейших в мире специалистов по истории Древнего Востока, особенно шумеро-аккадской и древнеиранской цивилизаций.

Именно на этом материале выстраивалась фазовая теория прогресса и данные по исторической эволюции государства, последовательно

высказываемые в обобщающих работах 1980-х гг.; полное выражение эти взгляды нашли в монографии «Пути истории» (1994). Более традиционную тематику разрабатывал казанский историк-эллинист В.Д. Жигунин (1943–2001) – эллинист, который, однако, параллельно стремился определить место предмета своего исследования во всеобщей истории, что привело его к разработке проблем периодизации всеобщей истории как частного случая проявления взаимодействия Востока и Запада. Эти штудии, впервые начатые в 1970-е гг., привели к появлению монографии «Древность и современность» (2000).

В монографии В.Д. Жигунина была выдвинута рабочая гипотеза, которая позволила бы дать объяснение динамики социокультурного объекта. В основе своей эта гипотеза была марксистской, но трансформированной в свете современных достижений исторической науки.

Согласно мнению В.Д. Жигунина, «...если понятие “производительные силы” сколько-нибудь состоятельно, то в содержание этого понятия необходимо включать и науку, и другие духовные феномены – искусство, этику, религию и т.д. Духовное не отделимо от материального в “производительных силах”, поэтому, по существу, не о производительных силах надо говорить, а о культуре, включающей в себя культуру материальную, народную и личностную, эстетическую и нравственную, это, с точки зрения “культурного детерминизма” как раз и есть основа общества, а все остальное – производственные отношения, собственность, власть, государство – есть “надстройка”, но не совсем в марксистском смысле. В центре жизни социокультурного организма находится человек как уникальное единство материи и духа и вместе с тем как субъект общественных отношений. Поэтому такой подход кажется нам последовательно антропологическим подходом к истории и обеспечивает восстановление гуманизма как содержания и цели исторического знания. <...> Очевидно, процесс воздействия различных факторов культуры на общество носил сложный, даже циклический, спиральный характер, соответствуя общему направлению хода истории: роль духовного или материального начала то возрастала, то вновь относительно убывала, закономерно проявляясь по-разному в разных культурах и, пока в нынешних условиях не назрела ситуация, когда дух действительно может оказаться способным «управлять миром» [2, с.64–65].

Разумеется, даже обширной цитатой невозможно передать методологическое своеобразие данного труда, не говоря о спорных моментах – например, переноса триады «древность – средневековье – новое время» на этапы антропогенеза (исходя из тезиса о спиральном цикле исторического

развития) [2,с.70–83]. Своеобразным был подход В.Д. Жигунина и к типологии цивилизаций, в которой он предпочитал рассматривать древность как единый комплекс рабовладельческих обществ, располагавшихся в тропическом и субтропическом поясах Земли, определяя вслед за Р. Уэскоттом крупные региональные образования как субцивилизации. При таком подходе каким-то образом нужно решать вопрос о выделении специфических западных особенностей, поэтому ближневосточные субцивилизации и балканская греческая рассматриваются отдельно. «Греция образовала в “срединном регионе” своеобразный “Запад”, хотя вообще была далеко не западной по своим принципам страной...» [2,с.89].

Эти субцивилизации рассматриваются как магистральный путь развития человечества, его классическая форма; соответственно, Индия и Китай показаны как «неклассический тип древней цивилизации». Аргументируется это тем, что при сравнительно раннем приобщении Китая и Индии к цивилизации, становление «цивилизованных форм жизни» происходило там замедленно, – в первую очередь вследствие значительной изоляции этих стран от остального «культурного мира древности» [2,с.115]. Материальная культура развивалась здесь по направлению к тем же цивилизационным формам, что и на Западе, но в «ослабленной» форме. Наиболее ярко неклассический характер китайской субцивилизации в древности по В.Д. Жигунину проявился в чертах духовной культуры [2,с.116]. Неклассический характер китайской и индийской субцивилизаций проявился в сохранении значения духовной культуры.

Религиозно-философское развитие Китая в древности признаётся аналогичным индийскому. «Инерционность жизни, труда и всей социальной системы в этих странах было необычно трудно сломать. Родовой строй Дальнего Востока довольно рано стимулировал переход к земледелию и скотоводству, но допускал лишь такие темпы и формы развития неолитической техники, которые не вели к чрезмерной индивидуализации труда и развалу традиционного коллективизма. Дальневосточный человек, охотно веривший в духов и демонов, руководимый колдунами и шаманами, лучше всего вписывался в стабильную эволюцию. Поэтому канун цивилизации здесь был похож на картину медленного превращения ребёнка в юношу, совершенно не желающего расставаться со своим ребячеством (т.е. родовым строем)» [2,с.86]. Раннюю китайскую религию В.Д. Жигунин считал тотемистической (культ предков, природных сил и культурных героев) [2,с.117]. Набор религиозных философий складывается в Китае в эпоху железного века, его специфическая особенность – приоритет этических вопросов, особенно о подчинении младших старшим, над вопросами устройства мира. Китайские религиозно-философские

системы – конфуцианство и даосизм – так и не стали подлинными религиями, ибо в силу своего прагматизма согласовывались с культом императора [2,с.117].

Своеобразно развивалась и социально-политическая структура китайского общества. Из-за иерархического характера китайской империи и общинных пережитков, Китай по крайней мере во II в. вступил на путь феодализации. Образцовый характер для этой цивилизации приобрела феодально-средневековая система [2,с.120].

По В.Д. Жигунину в эпоху средневековья духовная культура была важнейшей сферой культуры, что означало победу религии и утрату рациональной наукой (в её античном варианте) ведущих позиций. Средневековое общество было обращено к высшему, небесному, материальная культура развивалась «скрыто», но вела в сторону своего усиления [2,с.122–123]. Самое примечательное в оценке В.Д. Жигуниным роли Востока заключается в том, что именно в Индии, Китае, Японии и др. средневековье было классического типа – полная противоположность ситуации в Древнем мире [2,с.123]. Одной из черт духовной культуры классического средневековья является взаимная «веротерпимость», которая резко отличается от «фанатичного монотеизма» Европы и Ближнего Востока. Не существовало в Китае и религиозных корпораций, столь же жёстко организованных, как христианская церковь. Сверхострых религиозных распрей феодальный Восток не знал [2,с.123–124]. Характерно, что вопрос о специфике восточного феодализма В.Д. Жигунин обходил стороной.

Эти особенности привели к тому, что имея огромный задел в области материальной культуры, Китай так и не сделал значимых шагов в сторону цивилизации нового времени. Духовная культура Востока также не стимулировала прогресса материальной культуры, что также резко отличает её от Запада [2,с.125–127]. Таким образом, в Новое время субцивилизации Востока вступили в капиталистическую фазу развития, но вновь в неклассическом виде. Порождалось это, в первую очередь, недостаточностью научно-технического развития и консервативностью системы образования [2,с. 171]. Сохранившая средневековый характер духовная культура сопротивлялась «духу зрелой “материалистической” цивилизации». Точно таким же было становление современной социально-политической системы на Востоке: новые порядки прорастали из феодальных и, в общем, не требовали коренной ломки. Если на Западе монополия и огосударствление производства с трудом пробивались через частнособственнический строй, то на Востоке всё это было

представлено «в почти нетронутых феодальных формах» и лишь слегка модернизировалось революциями начала XX в. [2,с.174–175].

Насколько представленная схема согласуется с представлениями собственно специалистов по Китаю – предмет совершенно отдельной работы. Важно то, что В.Д. Жигунин, будучи специалистом по Западу и признавая превосходство западных стран, пытался осмыслить этот феномен на материале всемирной истории и пришёл к ряду весьма нетривиальных выводов.

И.М. Дьяконов предложил рассматривать всеобщую историю как последовательную смену следующих фаз развития: 1. Первобытная. 2. Первобытнообщинная. 3. Ранняя древность. 4. Имперская древность. 5. Средневековье. 6. Стабильно-абсолютистское постсредневековье. 7. Капиталистическая. 8. Посткапиталистическая.

Особенностью данной типологии стало то, что И.М.Дьяконов выявил механизм фазового перехода. Главной слабостью любой типологизирующей теории глобального исторического развития является непредусмотренность или слабая разработка механизма перехода от одной стадии (общественно-экономической формации) к другой. Чаще всего переход выглядит более или менее автоматическим.

И.М.Дьяконов ввёл понятие многоаспектного фазового перехода, в основу учения о котором положил технологию, поскольку наиболее отчётливо исторический прогресс (понятие само по себе восходящее к христианскому Царству Божью) наблюдается именно в области технологии [1,с.11]. Дьяконов заявил, что марксистское понятие «производительные силы» включают как человеческие (личностные), так и вещественные (технологические) элементы, которые и обеспечивают взаимодействие человечества с природой в процессе общественного производства [1,с.12].

Поскольку развитие личностных отношений можно и нужно рассматривать не только в рамках факторов, относящихся к социально-производственным отношениям, но и в рамках социального сознания и мотивации производственных (и иных общественных) поступков, т. е. социальной психологии, постольку И.М. Дьяконов для каждой фазы устанавливал «совместимость каждой системы производственных отношений не с нерасчленённой категорией производительных сил, а с уровнем технологии, во-первых, и с состоянием социально-психологических процессов, во-вторых» [1,с.12].

И.М.Дьяконов, подобно французским персоналистам, не считал понятие личности и связанных с нею социально-психологических процессов раз и

навсегда заданными, следовательно, действующие факторы в каждом из фазовых переходов различны.

Этот тезис иллюстрируется тем, что И.М. Дьяконов для дометаллического общества выделял две первобытных фазы, разница между которыми лежит в социально-психологической плоскости (очень упрощая, это разница между анимизмом и политеизмом). Только по мере усовершенствования оружия и накопления определённого уровня богатства происходит фазовый переход к ранней древности [4]. На этой фазе развития происходит чёткое вычленение эксплуатируемого класса, противостоящего пока не расчленённому классу свободных, происходит институционализация управления социумом – возникает государство.

Таким образом, третья фаза является первой для классового общества. Наиболее подробно эта фаза описывается на фактическом материале Месопотамии и Ирана, являющимся главным предметом изучения И.М. Дьяконова, прочие регионы затронуты лишь поверхностно. Применительно к Китаю, к фазе ранней древности относятся государства, существовавшие в XIV–III вв. до н.э. Иллюстрацией неравномерности развития человечества является пример Японии, для которой фаза ранней древности наступила только в III–V вв. н.э. [1, с.42].

Четвёртая фаза – имперской древности, для И.М. Дьяконова начинается тогда, когда внутренние источники богатства при примитивной аграрной экономике иссякают, и государству приходится изыскивать извне дополнительные источники изымаемого продукта. Это в очередной раз привело к усовершенствованию технологий (переход от бронзового к железному веку), совершенствованию управления государством и изменениям в области общественной психологии. Начало имперского века по И.М. Дьяконову жёстко привязано к началу железного века, что иллюстрируется особой таблицей [1, с. 50]. Империи постоянно сменяли друг друга, поскольку принудительное объединение областей производства средств производства и производства предметов потребления всё время оставались для общества поздней древности жизненной необходимостью [1, с.51].

Этим, по И.М. Дьяконову, объясняются известные послабления для купеческой элиты при династии Хань (206 г. до н.э.–220 г. н.э.). Однако в Индии и Китае отсутствовала полисная система, внедрившаяся в ближневосточные регионы благодаря завоеваниям Александра Македонского, поэтому в Китае убыстрился переход к раннему средневековью [1, с.52]. В области социальной психологии данная фаза характеризуется появлением господствующего имперского класса с его специфическим сознанием и

идеологией, причём в Китае культ безличного, но сознательного божественного Неба стал активно вытеснять архаические культы ещё до начала имперского периода [1,с.55]. Вместе с тем, если «имперская революция» происходит вне воли и ведома народных масс, то в среде этих последних под влиянием тех же процессов возникают принципиально новые социально-психологические побуждения, имеющие весьма отдалённые последствия.

Так, Конфуций на рубеже VI–V вв. до н. э. впервые в мировой истории положил в основу идейной жизни общества нравственное начало. Однако во главу угла здесь были поставлены не общечеловеческие ценности, а культ нуклеарной семьи как основы всех структур человеческого общества. Однако конфуцианство было не столько религией (хотя предполагало культ верховного Неба, не исключаяющего культы других богов), но, скорее, философским мировоззрением и даже образом жизни [1,с.56–57].

Переход от древности к средневековью отмечен двумя важнейшими вехами: во-первых, изобретение стремян сделало мобильную конницу основой вооружённых сил, во-вторых, развитие товарно-денежных отношений постепенно сделало ненужным натуральный обмен между очагами цивилизации имперской древности и окружающими их обществами кочевников. Разрыв между уровнем жизни кочевых и оседлых обществ становился слишком значительным, а собственной производственной базы кочевники, находящиеся на второй фазе развития, наладить не могли. В результате, они стали вторгаться в оседлые общества, находящиеся на разных фазах развития, приводя к «великому переселению народов» [1,с.67].

Во время фазового перехода от древности к средневековью важнейшим фактором общественного развития становится социально-психологический феномен превращения этических норм в догматические и прозелитические; прежде оппозиционные учения превращаются в господствующие. При этом строжайшее исполнение догм обеспечивается государством, а догматическая этика трактуется в смысле сакрализации господствующего общественного устройства [1,с.69–70]. В этом смысле меняется смысл войны, которая становится занятием и привилегией господствующего класса.

По И.М.Дьяконову «средневековые войны трудно объяснить социально-экономическими причинами. Почти все они (как и многие из более ранних и более поздних войн) объясняются весьма просто с социально-психологической точки зрения – как результат присущего человеку побуждения к агрессии. Завоевать и покорить соседа было и престижно, и удовлетворяло социальный импульс агрессивности, который в Риме отчасти погашался гладиаторскими боями, а в конце седьмой и в восьмой фазе станет удовлетворяться

футбольными и хоккейными матчами и вообще профессиональным спортом, а также бесчинствами подростковых хулиганских банд» [1,с.70]. Это сопровождалось центробежными тенденциями в имперских обществах, везде дошедших до предела возможного экономического развития в первые века н. э. [1,с.71].

И.М.Дьяконов находит прямые параллели в процессе падения Римской и Ханьской империй, но при этом замечает, что европейское средневековье атипично. Причина этого в том, что Рим, переходя из фазы имперской древности к раннесредневековой, столкнулся и конвертировался с обществами, находившимися на уровне второй фазы [1,с.72].

Напротив, в Китае начался процесс противостояния империи (в лице коррумпированной бюрократии) с крупными земельными магнатами, стремившимися к максимальной независимости. Это сопровождалось диагностическим признаком пятой фазы: создания нормативного – догматического конфуцианства.

После падения династии Хань под одновременными ударами повстанцев и внешнего врага – сунну, во вновь возникавших государствах происходило резкое социальное расслоение, в том числе и в среде нового господствующего класса [1,с.73–75]. Хотя к VII в. династии Суй и Тан воссоздали имперский организм, но там сохранилось вновь возникшее социальное деление, а экономика продолжала быть натуральной, уровень денежного оборота был несопоставим с ханьским. Определяющим учением было конфуцианство, социальная роль которого была аналогична европейскому католицизму или исламу на Ближнем Востоке [1,с.76–77].

Именно в Китае культура и система управления средневекового общества дошла до высшей степени развития, но вместе с тем пример Китая иллюстрирует главную особенность пятой фазы по Дьяконову: «отсутствие осязаемого движения вперёд, разве что (в очень небольшой мере) технологического..., но совсем никакого – в жизненном уровне» [1,с.151]. Для пятой фазы характерен огромный физический и психологический дискомфорт, причём не только для представителей угнетённых социальных слоёв, но и господствующего класса. Конец пятой и начало шестой фазы ознаменованы крестьянскими восстаниями огромного масштаба, что порождалось отсутствием стабильности, порождённой агрессивными импульсами господствующего класса [1,с.153].

Для смены исторических фаз необходим коренной переворот в социальной психологии, идеологии и мировоззрении, которые сопровождаются изменениями в технологии, в первую очередь – производства оружия, которое

способствует смене дискомфортных производственных отношений. Возникает абсолютная монархия, характеризуемая стабильностью внутреннего режима и начало создания национального государства с национальным же самосознанием.

Тем не менее, экономика остаётся аграрной, и характерным признаком шестой фазы является эксплуатация земледельцев и политическое господство землевладельцев. Однако возникают новые классы – буржуазия и наёмные рабочие [1,с.153–155]. Относительно места Китая в шестой фазе, И.М.Дьяконов использует довольно неопределённые выражения: «...можно сказать, что при Сунской и особенно Минской династии Китай вышел на постсредневековый уровень технологии и культуры. Однако, чтобы постсредневековье развивалось, необходимы были перемены в социальной психологии и идеологии, а также образование независимого класса буржуазии.

В Китае не сложились условия для создания идеологии, альтернативной этике неоконфуцианства (хотя параллельно конфуцианским верованиям существовали буддизм и даосизм и даже христианство). Но главной в средневековой китайской идеологии традиционно была этика, а она и в постсредневековой фазе оставалась конфуцианской. Это содействовало подавляющему господству неоконфуцианской государственно-бюрократической системы, которая давала Китаю значительное число людей грамотных, но не самостоятельно мыслящих» [1,с.201]. К началу XVII в. все достижения китайской цивилизации оказались чисто внешними, и империю Мин потрясло крестьянское восстание, для подавления которого элита обратилась к помощи маньчжуров, которые по классификации Дьяконова даже в 1600-е гг. находились на уровне, переходном от второй фазы к третьей, сохраняя даже шаманские экстатические обряды, бесконечно далёкие от альтернативной идеологии [1,с.201–202]. Китай затормозился в развитии и остался к XVIIIв. в шестой фазе.

Главной причиной этого И.М.Дьяконов полагал следующее: если в Западной Европе шестой фазы интеллигенция «смыкалась с буржуазными предпринимателями и результаты её мыслительной деятельности шли на пользу капиталистическому производству, то в Китае интеллигенция проявляла себя в области подготовки к прохождению государственных экзаменов и затем вливалась в состав бюрократии. Побудительной силой любого бюрократического общества является импульс «ничего не надо делать». Предпринимательство в Китае было лишено всякой идеологической или социально-психологической основы; нагнетались внешние, декоративные функции власти. Приход же к этой власти маньчжуров лишил китайское

предпринимательство не только всякого импульса, но и практических возможностей развития общества далее шестой фазы, хотя бы путём расширения внешнеторговых связей» [1,с.202].

К XIX в. Китай оставался обществом шестой фазы и даже в некоторых отношениях регрессировал по сравнению с минской эпохой; итогом закономерно стало нападение на него европейских государств, перешедших к тому времени в седьмую фазу [1,с.230–232]. Дальнейшую судьбу Китая И.М.Дьяконов описывал конспективно, без привязки к фазам.

Переходя к выводам, отметим: существенным в данном вопросе является то, что общая система мировой истории без исключения создавалась историками – специалистами по Западу. Поэтому создатели стадийных теорий исторического процесса, начиная от Сен-Симона и заканчивая И.М. Дьяконовым и В.Д. Жигуниным, исходили из факта материально-технического превосходства западных культур над всеми остальными. По сути, они признавали единственную цивилизацию в виде пирамиды.

Теории В.Д. Жигунина и И.М. Дьяконова являются в своей основе европоцентристскими. Это, разумеется, не означает умаления или отрицания культурного достояния неевропейских культур; в данном случае это абсолютизация и универсализация процессов и явлений, выделенных на эмпирическом материале европейской цивилизации, и принятие этих процессов и явлений как эталонных моделей для воссоздания и истолкования хода исторического развития и культурных традиций всех остальных народов [5,с.30–31].

Как видим, Китай с большим трудом находит себе место в общей картине человеческой цивилизации, рассматриваемой с «птичьего полёта», отталкиваясь от теоретических построений, сделанных на западном материале. Нам представляется, что материалы, затронутые в данной краткой статье, свидетельствуют, что построение общих моделей необходимо, хотя бы из соображений «тесноты» современного мира, который опутан многообразной сетью связей, основы которой, разумеется, находятся в прошлом.

Использование моделей В.Д. Жигунина и И.М. Дьяконова позволяет получить масштабную сетку для увязывания многообразия предложенных макро- и микроисторических моделей в единую систему мировой истории, в которой нет и не может быть самодовлеющих Запада и Востока.

Библиографический список

1. Дьяконов И.М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. - М., 1994.
2. Жигунин В.Д. Древность и современность: человечество на пути к синтезу. - Казань, 2000.

3. *Илюшечкин В.П. Сословно-классовое общество в истории Китая (опыт системно-структурного анализа).* - М., 1986.

4. *Калимонов И. К., Мартынов Д. Е. Фазовая теория И. М. Дьяконова: востоковедение и осмысление хода мировой истории // Учёные записки Казанского государственного университета. 2006. Т. 148, кн. 4. С. – С.7–23.*

5. *Кравцова М. Е. История культуры Китая / Изд. 3-е. СПб., 2003.*

Т. Г. Скороходова

Пензенский государственный университет, г. Пенза

МЕТОД ПОНИМАНИЯ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ ВОСТОЧНЫМИ МЫСЛИТЕЛЯМИ НОВОГО ВРЕМЕНИ (НА ПРИМЕРЕ БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ)

В пространстве мировой культуры, складывающемся из множества разнообразных культурно-цивилизационных миров, феномен диалога как общения, взаимодействия и обмена смыслами, идеями и достижениями – явление универсальное и неупразднимое и в пространственном, и во временном измерениях. Диалог культур длится на протяжении человеческой истории и, в конечном итоге, служит обогащению культур и развитию обществ. Общим смыслом, определяющим и стимулирующим диалог культур, является онтологическое отношение «Я – Ты», которое М. Бубер трактует как взаимность и подтверждение сущности тех, кто пребывает в нём [2, с.26, 34]. Признание Другого как «Ты», равного себе («Я»), лежит в основе полноценного общения и понимания.

Поэтому сам диалог культур я предлагаю трактовать как общение в процессе поиска общей истины и общих смыслов, стоящих за отличными друг от друга культурными системами, и как обмен достижениями для взаимного обогащения и развития социокультурных ареалов и народов. Субъектами такого диалога выступают, как правило, творческие личности, способные к признанию чужого как Другого и необходимого себе, равно как и социальные группы, в которых велик удельный вес таких способных к диалогу людей.

Особый интерес представляет западно-восточное измерение диалога культур, который, начавшись в момент возникновения Античной Греции и продолжившись в истории взаимодействия средневековой Европы и Востока, приобрёл качественный импульс в Новое время, когда модернизирующийся Запад пришёл в восточные страны и развернул там не только экономическую и политическую, но и культурную экспансию в разных формах и вариантах. Сила

«культурной радиации Запада» (А. Дж. Тойнби) породила многообразные отклики в каждом из социокультурных ареалов в континууме от полного отторжения до ведения интенсивного диалога с Западом с целью его понимания.

Культурный вызов Запада восточным колониальным и зависимым странам нес в себе мощный потенциал обновления и развития восточных культур, однако начать эти процессы обновления могли только те субъекты культуры, которые вступали в диалог с западной культурой, приняв её как Другую. В противоположность диалогу существует отказ от него, исходящий, по словам И.Г. Яковенко, «из установки на блокирование диалога с противостоящей стороной в любых формах» [10,с.227].

В пределах одного социокультурного пространства, как правило, присутствуют разные социальные группы, демонстрирующие варианты ответа на культурный вызов Запада, и содержательно их отмечает вступление в диалог – или отказ от него. Последний тип ответа – вариант, чреватый застоём и разными формами традиционализма, изоляции и реставрации архаики. Перспективы развития в той или иной мере открываются перед теми культурами, в которых находятся группы – субъекты, способные вести диалог в какой бы то ни было форме. Чем глубже и содержательнее их диалог с западной культурой, тем шире перспективы культурного – и также социального развития для конкретных восточных обществ. А глубина и содержание диалога зависели, в свою очередь, от применяемого восточными субъектами метода диалога.

Метод понимания Западной культуры, построенный и применяемый восточными мыслителями Нового времени, можно исследовать двумя способами – двигаясь от анализа работ интеллектуалов конкретного восточного региона к теоретическому обобщению содержания метода, или же от понимания общих условий и процессов, происходящих в восточных странах в эпоху колониализма и сходных в содержательных измерениях для всех цивилизаций, которые оказались вовлечены в диалог с Западом.

Идя вторым – философским – путём, можно обозначить общие основания метода понимания, присутствующие у любого восточного мыслителя, а затем уже выяснять специфику и варианты диалога, характерные для конкретной цивилизации. Предложенный теоретический путь исследования я буду иллюстрировать на примере философии мыслителей, творивших в эпоху Бенгальского Возрождения XIX – 1-ой трети XX в. – национально-культурного ренессанса, имевшего место в колониальной Индии, поверхностно вовлечённой в процессы модернизации и ищущей – в лице своих интеллектуальных элит – пути интеграции в современность (modernity).

В условиях вызова Запада восточное общество и его традиционная культура пребывают в ситуации, в которой прежняя закрытость и культурная самодостаточность ставятся под вопрос самим появлением Другого – в виде Другой культуры, цивилизации, людей. Тем самым актуализируется изначальная неполнота одной культуры без Другой, «Я» без «Ты» (М. Бубер), неполнота Востока без Запада и наоборот, Запада без Востока. Так, в Европе лучшие умы ощущали эту неполноту и потребность в Востоке и тянулись в его культурам (но это – другой аспект темы) [См.: 1, с.237–252]. Открытие Другого, появившегося в «родном» восточном культурном пространстве, Другого-дальнего, ставшего близким, побуждает разные социальные группы обозначить своё отношение к нему. К тому же в историческом опыте народов нередко были периоды открытия Другого, оборачивавшиеся эпохами расцвета культуры, равно как и периода замыкания на себе самих и закрытости.

Так, в период английского завоевания и установления колониального правления Ост-Индской компании традиционная закрытая культура Индийского субконтинента стала перед вызовом со стороны Другой – Западной культуры, одновременно духовным (экспансия христианских миссионеров) и рациональным (проникновение западного образования, философии, научного знания, литературы, искусства). История субконтинента знала периоды расцвета культуры в период от Упанишад до проповеди Будды – период, который К. Ясперс назвал «Осевым временем» (800–300 гг. до н.э.) в древности, а также в раннем средневековье, и каждый раз импульсом служило открытие Другого как «Ты» и диалог с ним (открытие Абсолюта как «Ты» и диалог с ним в Упанишадах, открытие другой религии ислама и мусульман с VIII в. и др.). Однако это открытие было незавершённым и в силу специфики индийского социума (кастовая система), и в силу замкнутости её на себе самой, заданной брахманистской социальной доктриной [См.:7]. Действия в индийском культурном пространстве британцев – представителей динамично модернизирующейся в экономическом, социальном и культурном плане страны – требовали ответа, однако полиэтничная и поликонфессиональная цивилизация не могла ответить единообразно. Основная масса населения осталась индифферентной к происходящему, – чему немало способствовала политика невмешательства британцев в традиционный образ жизни, культуру и институты. Но были группы, которые вошли в непосредственное взаимодействие с британцами и обозначили своё отношение к Другой культуре.

Условия для диалога культур складываются в социальном пространстве городов, в которых есть возможности для непосредственного межличностного общения с представителями Запада, так и для получения знания о западной

культуре, – благодаря появившимся в городах институтам – школам, колледжам, научным учреждениям, библиотекам, а также – политико-административным структурам. Крупные административные центры в колониях представляют собой классическое пространство диалога культур Востока и Запада в восточных странах.

В Индии первым городом, изначально сформировавшимся как колониальный, административный, экономический, политический и культурный центр, стала Калькутта – «индийский Петербург», «окно в Европу и Америку». Здесь сформировались первые образовательные и научные учреждения европейского типа, сложилась крупная школа европейских ориентальных исследований языков, литературы и культуры Индии, и здесь представители бенгальской аристократии и традиционных высококастовых элит начали взаимодействие с колониальными властями не только в экономической, но и в культурной сферах, прежде всего в области образования и изучения индийской культуры. Именно в этой неоднородной по статусу и установкам сознания среде появляются творческие субъекты, способные к диалогу.

Способность к диалогу определяется отношением восточного субъекта к Другому. Негативное отношение демонстрирует неприемлемость чужого и отказ от диалога; нейтральное (в т. ч. индифферентное) приемлет чужого и допускает разговор с ним, но характер разговора с ним монологичен, т. к. субъект пребывает на позиции превосходства своей культуры над чужой и в ситуации разговора отстаивает свою позицию как единственно верную, не принимая во внимание другого субъекта разговора. И только позитивное отношение к Другому, приемлющее его во всей полноте и как равного, открывает путь диалогу. «...Бывают разговоры, в которых дух истины витает над всеми репликами, и здесь действительно что-то рождается, – подчёркивал Г. С. Померанц. – Это и есть диалог, спор, в котором новое, рождённое сейчас, признаётся выше всего, рождённого ранее и вынуженного из запасов памяти» [5,с.71]. Именно по критерию позитивного отношения к Другому возможно идентифицировать среди прочих социальных субъектов – субъектов диалога Восточной культуры с культурой Западной.

В Калькутте и других бенгальских городах присутствуют эти три варианта отношения к Другому, и определяются во многом социальным положением и условиями, в которых оказались носители этих установок. Представители мусульманских аристократических кругов, утративших политическую власть в результате британского завоевания Бенгалии, отнеслись к новой власти и культуре европейцев негативно и вплоть до 2-й половины XIX

в. не меняли установки на блокирование диалога и изоляционизм. Традиционные брахманские круги заняли приспособительные позиции в отношении новой власти, признали её как правителей («новых *кшатриев*») и вполне монологически объяснили им превосходство своей культуры, языка и социального устройства над любыми другими. Социальной почвой, на которой стали формироваться субъекты диалога индийской культуры с западной, в Бенгалии стал слой новых элит *бходролок* (букв. «благородные люди», «джентльмены») которые воспользовались открывшейся им внешней свободой в экономической, правовой и культурной сферах, и активно освоили новые социально-политические обстоятельства, приняв Другого таким, каков он есть, и относясь к нему позитивно, как к значимому для себя, своей группы и всего общества. Именно из этого слоя происходят и бенгальские интеллектуалы, которых прекрасно характеризует термин М. Бубера «проблематичные мыслители». Именно они стали в Бенгалии главными субъектами восточно-западного диалога культур.

Формы диалога, который ведёт восточный субъект, условно можно разделить на внутренние и внешние, хотя они тесно переплетены и взаимосвязаны. Внутренний диалог культур происходит в сознании мыслителей, решающих проблему соотнесения собственной культуры с культурой Запада. Внешний диалог с западной культурой восточный мыслитель инициирует в своём обществе, обращаясь к соотечественникам предлагая знакомиться с западным наследием и осваивать его наряду с собственной культурой – для взаимного обогащения, т. к. и Запад, и Восток способны делиться друг с другом своими культурными богатствами.

Но это лишь один вектор внешнего диалога – диалог общества (в лице элит) с Западной культурой в общественном сознании. Другой вектор внешнего диалога – диалог интеллектуалов как представителей восточной культуры непосредственно с западными субъектами диалога – носителями Другой культуры, со своей стороны открытых диалогу с Востоком. Вариантов этого диалога множество, и они обусловлены спецификой процесса социальной модернизации конкретного восточного региона.

Диалог культур Индии и Запада, который был выстроен бенгальскими интеллектуалами, – это диалог в их собственном сознании, т. к. благодаря сочетанию европейского образования с традиционным санскритским – или просто социализации в индийском культурном пространстве – они являются адогматически мыслящими и творческими субъектами становящейся индийской культуры Нового времени. Ш. Дашгупта описывает их как «носителей кросс-культурной ментальности» – результата «творческой

встречи» индийской и западной культур в их сознании. Собственно, «конструирование кросс-культурной ментальности, включающей в себя индийскую и западную культуры, и есть наиболее важное достижение Бенгальского Ренессанса» [12,р,74]. Впервые такой диалог культур в сознании выстроил философ, реформатор и общественный деятель Раммохан Рай (1772–1833), который пришёл к выводу о необходимости синтеза индийского культурного наследия с наследием и достижениями европейской культуры, – прежде всего современной наукой и образованием. Транслируя свои идеи бенгальским элитам, Р.Рай сформировал общий подход, принципы и метод диалога с западной культурой, которые применили уже его младшие современники (группа «Молодая Бенгалия», 1828), а затем духовные наследники, чья деятельность и составила эпоху начатого им Бенгальского Возрождения – вплоть до Р. Тагора.

Вместе с тем Р.Рай был первым субъектом внешнего культурного диалога с Западом в Индии: выступил консультантом бенгальских ориенталистов, изучавших индуизм, защищал индийскую духовную традицию и философию от нападков христианских миссионеров, объяснял колониальным властям (которые поддерживали традиционные образовательные институты) необходимость распространения в Индии западного образования и научного знания, и т. д. Во время поездки в Англию Р.Рай стал, по сути, первым культурным посланцем Индии в Европе, который нёс знание о её культуре и непосредственно знакомился с культурой Запада. Р.Рай был признан как равноправный субъект западными субъектами диалога, что свидетельствовало о том, что диалог состоялся и начался как особый социокультурный процесс в индийской истории Нового времени.

В самом общем плане метод понимания западной культуры может быть назван диалогической герменевтикой, так как в его основе лежит стремление понять Другого (Другую культуру), беседуя с ним. «Диалог не выстраивает никакой системы, и не даёт никаких инструкций, – отмечает Г.С. Померанц. – Он даёт *чувство* истины, высшей истины, связывающей спорщиков. ... В этом дух философии диалога, разработанного Бубером, Марселем, Левинасом, Бахтиным» [5,с.71]. В основе метода находится универалистский подход, признающий глубинную общность всех людей в их человеческом бытии; отсюда – признание равноправия культур и необоснованности притязаний на превосходство какой-либо из них.

У интеллектуалов Бенгальского Возрождения сложился универалистский вектор мышления. Уже в первом религиозном трактате Раммохан Рай заявил об универсальности человеческого бытия, выраженной в

равенстве людей в счастье и страдании и в «склонности человеческого рода к общественной жизни, а также в интуитивной способности отличать добро от зла» [13,IV,p.967] а впоследствии критиковал универсалистские притязания Запада и воздавал должное его достижениям, равно как был и критиком застывших традиций в институтах в индийской культуре и защитником её наследия. Этот универсализм скрыт как за попытками обосновать необходимость освоения достижений Запада, так и за созданием позитивного образа Индии и её культуры для себя и для Запада.

Особенностью универсализма бенгальцев явилась вариативность в трактовке источников этого универсализма. Трактовка всеобщности универсального начала, присущего всем народам, восходит к Раммохану Раю: «Все человечество есть одна великая семья, в которой многочисленные нации и племена существуют в качестве ее разнообразных ветвей» [11,p.502]. Другая тенденция – выводить универсальное начало из родной культурной традиции, содержащей и хранящей его для блага всего мира – представлена в концентрированном виде у философа Свами Вивекананды (1863–1902), который говорит о философской школе веданты и как универсальной религии, и как универсальной философии, черты которой прослеживаются во всех других религиях и течениях мировой мысли.

«Цель любого понимания – достичь согласия по существу; ради этого мы общаемся друг с другом и договариваемся между собой» [3,c.73], – пишет Х.-Г.Гадамер. Поэтому метод диалогической герменевтики представляет собой траекторию движения мысли, исходящей из стремления найти общие (универсальные) основания, скрывающиеся за различиями культур, найти точки соприкосновения культурных традиций и моментов сходства, и от выявления глубинного сходства двигающейся к пониманию различий, их обусловленности многообразием жизни. Позитивное восприятие различий приводит к взаимообогащающему обмену культурным опытом творческих субъектов Востока и Запада.

В Бенгальском Ренессансе диалогическая герменевтика стала главным методом понимания Западной культуры и усвоения её духа и смыслов. Мыслители сознают трудность преодоления ограниченности и замкнутости на себе, своей точке зрения и культуре. По мысли Вивекананды, трудно «смотреть на всё глазами другого, и эта трудность – бич человечества. Это – основание ненависти и зависти, ссор и борьбы» [14,III,p.218]. Однако понимание – насущная необходимость, исходящая из равенства сторон. В цикле лекций «Восток – Запад» Вивекананда говорит о разных нациях: «Они хороши, и мы хороши также. “Вы не можете ни превозносить одного, ни винить другого, оба

равны”. Конечно, есть градации и вариации хорошего – и это всё» [14,V,p. 463]. На этом он строит свои интерпретации различий культур Индии и Европы. А Рабиндранат Тагор артикулировал в своих романах глубинное основание сходства культур и их носителей-людей – истину (отождествляемую с Богом) и приоритет интересов человека: «Настоящее – это сам человек, а всё то, что заставляет людей делиться на разные лагеря и ссориться – надуманно и ложно» [9,V,c.242]. Квинтэссенцию диалогической герменевтики в бенгальской мысли выражают слова Р. Тагора: «...Интеллект, созревший в атмосфере глубокого знания собственной страны и великих идей, родившихся в её недрах, готов воспринять и усвоить культуры других народов» [8,c.39].

Собеседование с идеями, смыслами и образами Другой культуры строится на основе четырёх принципов, обуславливающих позитивный результат. Первый обозначу словами Г. Гессе – «желание понять» [4,c.448] как первое условие диалога. Второй – как «способность к разговору», о которой говорил Х.Г. Гадамер и которая включает умение слушать и слышать Другого, находить с ним общий язык [3,c.90–91]. Третий принцип – свобода сторон-субъектов, происходящая из внутренней потребности брать и отдавать и из внешнего выбора пути диалога с западной культурой, а не изоляции от неё. Четвёртый принцип – способность преодолевать «барьеры понимания» (Г.Гессе) [4,c.447], – а именно, в случае восточных субъектов диалога – традиционализм мышления, этноцентризм и внешнюю имитацию другой культуры. Последние преодолеваются благодаря критике по отношению к самому себе и «осознание собственной предвзятости» (Х.-Г. Гадамер) [3,c.77].

В бенгальской мысли именно «желание понять» движет интеллектуальные устремления творческих групп и ключевых фигур эпохи. Благодаря ему состоялся диалог Раммохана Рая, Кришномохана Банерджи и Кешобчондро Сена с христианской религией и культурой, диалог поэтов Майкла Модхушудона Дотто и Рабиндраната Тагора с европейской литературой, художников бенгальской школы – с европейскими традициями живописи и т. д. Способность к разговору – другая ведущая характеристика каждого бенгальского субъекта, происходящая из условий их социализации в культурном пространстве Калькутты и усвоения индийской традиции ведения диалога. Свобода бенгальского субъекта диалога выражена во внутреннем освобождении от стереотипа негативного отношения к культуре завоевателей и принятии её как достойной изучения, а во внешнем плане – в отстаивании своей свободы понимания и интерпретации западной культуры в диалоге с западными субъектами. «Мы ...стараяемся понять и оценить все, что нам дала

Европа, но не ожидайте, что из-за этого мы будем презирать свое» [6,с.712], – говорил Дароканатх Тагор английскому индологу Максу Мюллеру.

Наконец, все бенгальские субъекты диалога мыслят адогматически; в большинстве своём они являются критиками традиционализма и брахманской ортодоксии, а также европоцентристских оценок и трактовок индийской истории и культуры (хотя избегают полностью традиционализма и известного индоцентризма в мышлении при оценках западной культуры). Пройдя искусственной имитации английского образа жизни и стереотипов поведения, некоторые бенгальские деятели культуры (как, например, Раджнарайон Бошу и МодхушудонДотто) сыграли значительную роль в развитии интереса просвещённых слоёв в индийскому культурному наследию.

Действие метода диалогической герменевтики другой культуры можно условно представить в виде взаимообратимого движения от своего к другому и от другого к своему. Первым шагом становится *вопросание* к другой культуре о её важнейших идеях, ценностях и темах. *Ответ* – данный непосредственно западным субъектом или извлечённый из текстов и произведений искусства Запада – разъясняет содержание предмета диалога и даёт первоначальное понимание, которое влечёт за собой *сравнение* со своей восточной культурой и *оценку* сходства и различий. Диалогическая герменевтика порождает два дополняющих друг друга социокультурных феномена; их носителями становятся восточные субъекты. Первый – феномен «паломничества в страну Запада» (термин предложен Е. Б. Рашковским по аналогии с «паломничеством в страну Востока» Г. Гессе) – перемещение (интеллектуальное и/или реальное) в пространство западной культуры ради её постижения. Другой – феномен открытия родной страны – познание своей духовной традиции, культуры, народа, истории для понимания собственной сути и создания образа своей страны в современности. При этом постижение другой культуры обращает к углублённому познанию своей собственной, и таким образом формирует либеральный вариант диалогической герменевтики – «понимая других, мы лучше поймём себя». А открытие своей культуры перед лицом другой порождает консервативный вариант метода – «понимая себя, мы способны понять других». Эти два варианта составляют общий процесс диалога культур.

На бенгальском материале метод диалогической герменевтики выглядит следующим образом. Каждый бенгальский мыслитель/деятель культуры так или иначе обращается к западной культуре: осваивает научно-рациональное и философское знание, постигает идеи и ценности христианской духовной традиции, анализирует традицию историописания, осваивает европейские литературные формы и темы, анализирует образовательные идеи и институты,

сопоставляет наследие западного искусства с индийскими канонами и формами. В этом смысле все деятели Бенгальского Возрождения – «паломники в страну Запада», чей опыт взаимодействия с западной культурой и связанная с ним деятельность на ниве индийской культуры формировали общее пространство диалога и втягивали в орбиту диалога в том числе и тех интеллектуалов, которые по разным причинам не были расположены к непосредственному диалогу с Западом, но были озабочены решением проблем общества и развитием национальной культуры. Запад для бенгальцев представлен в первую очередь в облике британской культуры, и лишь затем – других европейских стран. Об этом свидетельствует Р.Тагор: «Нашими литературными богами были тогда Шекспир, Мильтон и Байрон. <...>

Буйный вакхический дух Европы нашёл себе тогда доступ в наше чинное и замкнутое общество, пробудил нас и влил в нас новую жизненность. Мы были ослеплены блеском свободного живого сердца, озарившего наши сердца, задыхавшегося в рутине традиционного быта и лишь ожидавшие внешнего толчка, чтобы раскрыться» [9, XI,с.112, 113]. Но, являясь паломниками в страну Запада, бенгальские субъекты диалога одновременно открывают для себя и других Индию, стремясь её осмыслить и понять, в т. ч. время от времени рассматривая индийскую культуру глазами европейцев, но не теряя любви к своей стране и желая ей блага в исторической перспективе. Благодаря сочетанию этих двух феноменов разворачивается диалог индийской и западной культур, и Бенгальский Ренессанс становится эпохой синтеза западных культурных влияний с индийской элитарной и народной традициями.

При этом определить два варианта диалогической герменевтики – либеральный и консервативный – в бенгальской культуре Нового времени можно лишь теоретически: каждый сочетает оба варианта в сознании. И потому в Бенгалии нет деления на два культурных течения, отдающих приоритет большему освоению западных культурных достижений или сохранению и развитию индийской культуры в ходе межкультурного синтеза. Так, Свами Вивекананда, утверждая необходимость учиться у других народов, заявляет: «Мы должны добавить к нашему багажу знаний всё то, что могут нам дать другие, но мы должны хранить в неприкосновенности то, что есть действительно наше» [14,V,p.462]. И он же говорит, что Индия способна научить Запад и мир тому, что он утрачивает, а именно – своему пониманию духовности. «Завершенная цивилизация мира ожидает, ожидает сокровищ, которые придут из Индии, ожидает чудесного духовного наследия этой расы, которое, несмотря на десятилетия упадка и страдания, нация до сих пор носит в сердце» [14,III,p.317]. Поэтому несмотря на взаимодействие и борьбу в

сознании этих двух вариантов метода, суть процесса выразил Р. Тагор: «Давайте не будем питать в себе дух отрицания, а с радостью поделимся всем, что есть в нас лучшего» [8,с.39].

Результатом применения этого метода бенгальскими субъектами межкультурного диалога стали в самом широком плане – философия неоведантизма, современная социогуманитарная наука, новаторская педагогика и философия образования, бенгальская национальная литература и оригинальная художественная традиция. В известной степени весь культурный творческий синтез эпохи есть следствие применения метода диалогической герменевтики.

Метод диалогической герменевтики в понимании западной культуры – это метод пробуждения творческого начала в субъектах диалога. «Диалог – это не утверждение одного мнения в противовес другому или простое сложение мнений. В разговоре оба они преобразуются, - пишет Х. Г. Гадамер. – Диалог только тогда можно считать состоявшимся, когда вступившие в него уже не могут остановиться на разногласии, которого их разговор начался. Нравственная и социальная солидарность оказывается возможной только благодаря общности, которая перестаёт служить выражению твоего или моего мнения, будучи общим способом мироистолкования» [3,с.48]. В этом методе заложен универсалистский вектор мышления, поднимающий культуры над узостью и замкнутостью и создающий пространство для подвижного и гибкого обмена идеями и смыслами, который сохраняет неповторимый облик каждой культуры и способствует её динамическому развитию.

Библиографический список

1. Аверинцев С. С. *Связь времён*. - Киев, 2005.
2. Бубер М. *Два образа веры*. - М., 1999.
3. Гадамер Г. Г. *Актуальность прекрасного*. - М., 1991.
4. Гессе Г. *Степной волк. Игра в бисер*. - М., 2003.
5. Померанц Г. С., Миркина З. Н. *В тени Вавилонской башни*. 2-е изд. - М., 2012.
6. Профессор Макс Мюллер об Индии и индусах // *Русский вестник*. М. Февраль 1900. Т. 265.
7. Скороходова Т. Г. *Другой в традиции индуизма и философии Бенгальского Возрождения: опыт сопоставления* // *Зографский сборник*. Вып. 3. Отв. ред. Я. В. Васильков. - СПб.: МАЭ РАН, 2013.
8. Тагор Р. *Осознание истины* // *Курьер ЮНЕСКО*. 1994. Март.
9. Тагор Р. *Собрание сочинений в 12 тт.* - М., 1961–1965.
10. Яковенко И. Г. *Познание России: цивилизационный анализ*. - М., 2012.
11. Collet S. D. (and Stead F. H.) *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy* / Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. 3rd ed. - Calcutta: SadharanBrahmoSamaj, 1962.
12. Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. 2nd impression. - New Delhi, 2012.

13. Roy Raja Rammohun. *The English Works* / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. - New Delhi, 1982.

14. Vivekananda Swami. *Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati – Almora, 1998–2002.*

Е.А. Битинайте

г. Краснодар

ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОГО НЕЗАПАДНОГО МЫСЛИТЕЛЯ КАК СУБЪЕКТА ДИАЛОГА КУЛЬТУР (НА ПРИМЕРЕ М. К. ГАНДИ)

Диалог культур – широкое междисциплинарное понятие, служащее для описания особой – субъект-субъектной – формы взаимодействия между культурами, а также «способа бытия» культур (Л.Н.Панова), определяющего их развитие в ходе взаимного соотнесения. Собеседование между культурами может происходить в *синхронном* (между двумя культурами, существующими одновременно) и *диахронном* (исследование культуры прошлого и создание культурных текстов как обращение к будущим поколениям) измерениях, а также на различных уровнях – межцивилизационном и межнациональном, социальном и индивидуальном. Уровень рассмотрения этого процесса становится решающим при определении субъекта диалога. Очень часто в роли субъекта выступает человек, оказавшийся на перекрестке культурных взаимодействий.

Понятие «диалог культур» эвристически плодотворно для изучения социальной мысли модернизирующихся незападных обществ. В этих обществах складывается новый тип мыслителей, которых мы вслед за А.Бергсоном обозначим как представителей *творческого меньшинства*, выступающих в роли посредников межкультурных взаимодействий. Они появились благодаря распространению западного культурного влияния в незападных странах в ходе колониальной экспансии (деятельность христианских миссионеров, организация учебных заведений европейского типа, распространение европейских языков).

Все современные незападные мыслители являются выходцами из нового социального слоя, в разной степени затронутого европейским влиянием, и формируются под воздействием двух культур: собственной традиционной незападной (религия, традиционное образование, социальная среда) и современной западной (европейское образование, научное и философское знание, христианство, литература). Диалог культур они изначально

выстраивают в собственном сознании, а затем переносят во внешний социальный мир, транслируя его результаты обществу.

Феномен современного незападного мыслителя как субъекта диалога культур мы рассмотрим на примере индийского политика и философа Мохандаса Карамчанда Ганди (1869–1948). На его мышление воздействовали, с одной стороны, индийские условия – индуистские священные тексты, другие религии Индии, социально-философская мысль Индийского Возрождения, деятельность современных ему борцов за независимость страны, с другой – западные влияния – адвокатское образование, полученное в Лондоне; личное общение с европейцами, христианство; европейская научная, философская и художественная литература [См.:15, VIII, p.159; XXV, p.82–87].

Среди западных мыслителей Нового времени наибольшее влияние на Ганди оказали Г.Д. Торо, Р.У. Эмерсон, Дж. Раскин и Л.Н. Толстой [См.:14, p.9]. Идеи, высказанные ими, во многом являются переосмыслением христианских представлений об обществе и человеке. Такие социально-философские представления, как онтологическая трактовка социального равенства, идеи безусловного достоинства каждой личности, линейного историзма, справедливого общественного устройства, укорененные в христианской традиции, также были усвоены Ганди благодаря знакомству с западной мыслью и культурой.

Для более глубокого понимания феномена современного незападного мыслителя нужно учитывать «промежуточное» положение, которое он занимает между большинством соотечественников, слабо затронутых модернизацией, и западным обществом, представленным, в частности, колониальной администрацией; а также между двумя культурами – собственной незападной и западной. Это промежуточное положение может быть конкретизировано в трех чертах, характерных для его взаимодействия с обществом.

1) *Двойная отчужденность*. С социальной точки зрения благодаря европейскому образованию и образу жизни представителю незападного творческого меньшинства удалось приподняться над своим окружением, но влиться в европейское общество в силу своего происхождения он не может и, как правило, не стремится к этому (особенно явно это прослеживается на примере метисов и евразийцев) [См.: 7, с.125; 8, с.272; 10, с.49]. Интеллектуально он противостоит ортодоксально настроенной части своего общества и – отчасти – Западу, не принимая его экспансионистских устремлений.

Отчужденность Ганди от большинства соотечественников связана с его критикой кастовой системы и реформаторской позицией, которую он занимал в

отношении индуистского вероучения. И хотя он сам называл себя *санатани хинду* (ортодоксальный индус), его поведение (отказ от ношения священного шнура, выступления за права неприкасаемых и т.п.) и высказывания свидетельствуют о его неортодоксальности. Отчужденность Ганди от Запада выражается в противостоянии британской колониальной системе и в неприятии «современной цивилизации» основанной на материальных ценностях, носителем которой является западное общество.

2) *Синтетический характер мировоззрения и стремление к синтезу двух культур.* Философские представления любого незападного мыслителя формируются под влиянием традиционных незападных и западных идей. Западное влияние выражается в том, что он стремится осмыслить современную ситуацию собственного общества через призму западных ценностей и социально-философских представлений, сопоставляет два общества и пытается найти аналоги привнесенным идеям в истории мысли своей страны. В результате в его философии в разных соотношениях сочетаются незападные и западные идеи, а идеал будущего развития своей страны он видит в синтезе лучших достижений обеих цивилизаций, хотя и не всегда говорит об этом открыто.

Мировоззрение в целом и социально-философские взгляды Ганди в силу множественности испытанных им влияний синтетичны. В его сознании индийские по происхождению идеи и модели мышления (предпочтение ненасильственных методов, преимущественный интерес к миру горнему, представление о зависимости общественного блага от личного морального совершенства лидера) сочетаются с западными идеями.

Например, в его проекте введения реформированной *варновой* системы (древнего четырехсословного деления общества) взамен действующей кастовой Ганди, с одной стороны, рассматривает систему варн как положительное явление, помогающее каждому человеку реализовать его личную *дхарму* (жизненный долг) и признает индуистский тезис о кармической обусловленности принадлежности человека к определенной варне. С другой стороны, под влиянием западной либеральной мысли он отрицает иерархичность варновой системы и выступает против института неприкасаемости [См.:4,с.169–170; 15,ХІІІ,р.301–303; ХІХ,р.329–330].

Аналогичным образом Ганди предлагает проекты переустройства во всех сферах жизни индийского общества, во многом ориентируясь на ценности, заимствованные из западной культуры. Однако он не рассматривает эти ценности как присущие современному (в его понимании) Западу в силу критического отношения к этой цивилизации.

3) *Склонность к посредничеству* между различными конфессиональными, национальными, сословными силами собственного общества и – главное – между различными культурами. Современный незападный мыслитель распространяет среди своих соотечественников западные идеи (не всегда открыто об этом заявляя) и нередко представляет для них образец западного образа жизни.

А перед лицом Запада он выстраивает положительный образ своей страны и пытается донести до западного сообщества в целом или до чиновников колониальной администрации как представителей власти проблемы своего народа (например, лекции, прочитанные Свами Вивеканандой в Европе и США, а также движение социального реформаторства в Индии XIX в.) [См.:10,с.226].

В Индии Ганди выступал как посредник между индусами и мусульманами, кастовыми индусами и неприкасаемыми, между умеренной и радикальной фракциями в Индийском национальном конгрессе. Важную роль в этом сыграли его юридическое образование и адвокатская практика [Е.Б.Рашковский, в личной беседе с автором. 8 октября 2013 г.]. В студенческие годы Ганди пережил короткий период англофильства, затем, отказавшись от многих внешних атрибутов западной цивилизации, продолжал распространять среди соотечественников западные по происхождению идеи. Одновременно, борясь с колониальным режимом, он отстаивал интересы Индии перед лицом Запада.

Эти три аспекта взаимоотношений современного незападного мыслителя с обществом определяют его деятельность и образ мыслей. Мы используем их в качестве методологического инструмента при исследовании феномена незападного мыслителя как субъекта диалога культур.

Двойная отчужденность незападных мыслителей может становиться «барьером понимания» (Г. Гессе) [3,с.280] высказанных ими идей как ортодоксально настроенными соотечественниками, так и большинством представителей западного общества. Если мы обратимся к истории освободительного движения в Индии, то увидим, что учение Ганди принималось его соотечественниками-политиками настолько, насколько могло способствовать достижению независимости. Подчинение огромных масс индийского населения требованиям своего лидера, на наш взгляд, было скорее выражением признания его личного обаяния и поверхностной имитацией его образа действий, нежели следствием глубокого понимания и осознанного принятия его идей. Красноречивым доказательством этого могут послужить

масштабные индуко-мусульманские столкновения во время разделения страны в 1947 г.

Идеи, высказанные Ганди, оказались слишком нетрадиционными как для большинства индийцев (религиозно-реформаторские проекты, предложения по реформированию кастовой системы и др.), так и для многих европейцев (требования сокращения машинного производства, добровольного ограничения потребления, отказа от претензий на культурное и расовое превосходство представителей западной цивилизации и др.). Барьером понимания для влиятельных и состоятельных англичан стало также восприятие Ганди в качестве своего политического оппонента, представляющего опасность для целостности Британской империи.

Приблизиться к пониманию мысли Ганди смогли только его ближайшие ученики (как индийцы, так и европейцы) и некоторые гуманистически настроенные мыслители (Р.Тагор, Л.Н.Толстой, Р.Роллан, А. Швейцер, М.Л.Кинг).

Синтетический характер мышления позволяет нам определить современного незападного мыслителя как *субъекта понимания* в диалоге культур. Х.-Г. Гадамер пишет: «Напряженное усилие воли к пониманию начинается с ощущения столкновения с чем-то чуждым, провоцирующим, дезориентирующим» [2,с.45]. Для западных обществ таким импульсом послужила встреча с западной цивилизацией. Осознание Запада как Другого, как равноправного субъекта диалога, допущение возможности инакомыслия определило способность западных мыслителей к пониманию этой культуры.

Е.Б. Рашковский называет феномен открытия смыслов западной культуры в ходе «соотнесения своих традиций с достижениями и исканиями рационализма» *паломничеством в страну Запада* (по аналогии с «Паломничеством в страну Востока» Г.Гессе) [7,с.66]. Под паломничеством понимается «феномен перемещения – интеллектуального, духовного и реального странствия в пространство другой культуры с целью понимания её ценностей (смыслов), норм и наследия, и одновременно – открытия самих себя» [11,с.163–164].

Встреча с Западом порождает интерес западных мыслителей к собственной истории и традиции. Диалог культур при этом происходит одновременно в нескольких измерениях: синхронном (западное–западное общества) и диахронном (собеседование с собственной и западной историей, обращение к будущим поколениям), между элитарным и народным пластами

собственной культуры. Наиболее значимым нам представляется диалог с собственной традицией и с современным Западом.

Согласно Ю.М. Лотману, в процессе диалога культур собеседование ведется не столько собственно с другой культурой, сколько с ее образом, выстроенным в сознании субъекта [См.:5,с.117;6,с.17]. Исследуя собственную историю и западную культуру, современные незападные мыслители создают в своем сознании два образа – собственного общества в древности и современного Запада. В своем мышлении они выстраивают диалог между различными по происхождению идеями и теоретическими моделями, сравнивают образы Запада и своего общества в древности с современным состоянием собственной страны, пытаются обнаружить аналогии заимствованиям из Запада в собственной истории.

Но главное содержание процесса понимания в ходе диалога можно обозначить как поиск универсальных оснований различных культур. Т.Г.Скороходова так характеризует метод понимания: «В его основе лежит стремление найти *общие* основания, скрывающиеся за различиями, начиная с обнаружения точек соприкосновения и моментов сходства. Иными словами, понимание возможно благодаря присутствию *универсальных начал* в человеческой и социальной жизни» [12,с.143].

В.С. Библер пишет: «Понятие культуры предполагает (если мы хотим осмыслить насущность идеи “диалога культур”) некую “лакуну”, пустоту между культурами... Если культуры “вплотную пригнаны” друг к другу... тогда диалог не может состояться, состоится лишь развитие или трансформация этой культуры в другую... Идея диалога культур предполагает некое своего рода “ничейное поле”, через которое идет перекличка культур... Короче, культура всегда отделена от культуры этой пустотой, лакуной, зазором “небытия”, и через эту пустоту и идет собственно диалог культур, он впервые возможен» [1,с.130–131].

Для индийской социальной мысли Нового времени в целом характерно обнаружение идеала в древности и рассмотрение мусульманского периода как предваряющего современный упадок. Поэтому собеседование современные индийские мыслители вели преимущественно с древнеиндийской цивилизацией.

Вслед за ними Ганди выстраивает в своей философии образ Индии в прошлом, преимущественно упоминая о древней цивилизации (AncientIndia) и противопоставляя ее величие современному упадку. «Где человек, который мог бы написать Рамаюну сейчас? Где нравы древних времен? Где способности тех дней? И преданность долгу?», – вопрошает он [15,ХVII,р.497]. Причину упадка

современной Индии Ганди видит в повреждении нравов, и сравнивает своих соотечественников с преемниками Акбара, при которых «Могольская империя утратила свое величие потому, что они один за другим теряли черты характера, свойственные Акбару» [15, XVII, p.515].

Реконструкция представлений Ганди о Западе предполагает внимательный анализ его терминологического аппарата и значительно осложняется тем, что автор вкладывает в одни и те же термины различные смыслы. В одних текстах он отождествляет понятия «западная/европейская» и «современная» цивилизация [15, VIII, p.244; XIV, p.299]. Особенно показательно его определение западной цивилизации как молодой, существующей не более полувека [15, VIII, p.374; IX, p.389]. В других текстах он предлагает различать эти понятия: «Нет такой вещи, как западная или европейская цивилизация, но есть современная полностью материальная цивилизация» [15, IX, p.479].

Работа исследователя также осложняется тем, что понятие «современный» (modern) Ганди наделяет исключительно негативным смыслом, словно не признавая, что многие идеи были позаимствованы им из современной (в широком смысле) западной цивилизации. В противоположность «современной» цивилизации Ганди вводит понятие «истинная» (true) цивилизация, основанная на духовных ценностях [13, p.53–57]. В качестве носительницы «истинной» цивилизации он рассматривает часть Индии, не затронутую техническим прогрессом.

Для реконструкции образа Запада в философии Ганди мы предлагаем различать в этом образе два аспекта и для их обозначения ввести два инструментальных понятия: «технократическая» и «христианоцентрическая» цивилизации. С одной стороны, Ганди критикует современную машинную цивилизацию за преимущественное внимание к материальной сфере в ущерб духовной, наделяя ее такими эпитетами, как «больная», «безумная», «сатанинская».

С другой стороны, как упоминалось выше, он испытал сильное христианское влияние, в том числе опосредованное современной западной мыслью, что отразилось в его философии, хотя сам он не рассматривал воспринятые идеи как принадлежащие к «современной» (в его понимании) цивилизации. Благодаря этим понятиям мы различаем два образа Запада, присутствующие в философии Ганди, – явный технократический, который он отождествляет с понятием «современная цивилизация», и имплицитный христианскоцентрический.

Идейной основой технократической цивилизации являются представления о возможности улучшения условий человеческого

существования за счет изменения форм политической, экономической или социальной организации общества, развития техники, т.е. за счет трансформации мира вокруг человека без изменения его нравственной основы.

Под христианоцентрической цивилизацией мы понимаем комплекс философских идей и представлений, берущих начало в христианском вероучении. Современные западные мыслители, относящиеся к этому направлению, обращают преимущественное внимание на внутреннюю жизнь человека и призывают к нравственным изменениям. Ганди отрицает технократическую модель развития общества и, как религиозный мыслитель, придерживается взглядов, аналогичных христианоцентрическим. «Должно быть в основном принято, – пишет он, – что распространение материального комфорта никоим образом не способствует моральному росту» [15, IX, p.479].

Универсальное основание различных культур Ганди находит в этике: «...Восток и Запад – это не более чем названия. Люди везде одинаковы... Нет людей, для которых моральная жизнь – особая миссия. Все зависит от самого человека. Он может следовать моральным принципам в любом месте, в любом окружении или любых жизненных условиях» [15, VIII, p.211].

Внутренний диалог культур переносится незападным мыслителем во внешний социальный мир и выражается в стремлении донести собственные идеи до соотечественников и западной аудитории. Склонность к посредничеству при этом характеризует его как *субъекта объяснения*. Образ собственной культуры в древности при этом, как правило, идеализируется для более выгодной репрезентации перед лицом Запада, а также для пробуждения у соотечественников патриотических настроений. Также он высказывает свои соображения о том, какими должны быть взаимоотношения между собственным западным и западными обществами.

Подчеркивая величие древнеиндийской цивилизации, Ганди предостерегал соотечественников от необоснованной национальной гордости: «Как сын не может долго жить за счет репутации своего отца, так и народ Индии не может поддерживать свое процветание только за счет славы Древней Индии» [15, XVII, p.515]. Вместо этого он предложил индийцам путь признания собственных ошибок и укрепления нравов. «Так, я верю, – пишет он, – что плодотворней пытаться увидеть собственные ошибки, чем указывать на таковые у британцев... Если мы останемся честными, никто не сможет испортить нас... Также, если бы мы сохраняли неиспорченность, Ост-Индская компания не смогла бы ничего сделать, и в настоящее время офицеры, подобные Майклу О’Дайеру остались бы без работы» [15, XVII, p.516].

Ганди подчеркивает непрерывность исторического существования индийской цивилизации и призывает соотечественников помнить о величии Древней Индии для того, чтобы продолжать традицию в будущем. Он говорит: «Если, как мы верим, у нас были эти таланты, мы должны быть способны явить их снова»; и в другом месте: «...Мы должны помнить, что наши мудрецы передали нам неизменные и нерушимые принципы, в соответствии с которыми наше поведение должно быть благочестивым и основанным на дхарме» [15, XIV, p.299].

Перед лицом Запада Ганди представляет Индию как носительницу «истинной» цивилизации, которую определяет как «образ действий, указывающий человеку путь долга» [13, p.54]. «Если это определение правильно, – пишет он, – ...тогда Индии нечему учиться у кого бы то ни было» [13, p.54]. Обращаясь к англичанам, он пишет: «Мы считаем, что цивилизация, поддерживаемая вами, – полная противоположность цивилизации (в истинном – духовном значении – *Е.Б.*). Мы рассматриваем нашу цивилизацию как намного превосходящую вашу» [13, p.102].

Опираясь на речь лорда У.У. Сэлборна (W.W.P.Selborne), Ганди сравнивает образы Востока и современного технократического Запада и замечает одно важное различие: «...Западная цивилизация лишена цели, восточная цивилизация всегда имела перед собой цель» [15, VIII, p.244]. Исходя из этого, он предвещает восточной цивилизации расцвет [15, VIII, p.244], а западной – скорое прекращение ее существования [15, IX, p.356].

Также он подчеркивает деятельный, активный характер западной цивилизации и созерцательность и даже сонность (lethargy) восточной. «Люди Индии и люди Китая, – пишет он, – погруженные в свое созерцательное состояние, забыли сущность вещей... Было необходимо, чтобы определенная цивилизация вошла в контакт с Западом, необходимо, чтобы та цивилизация была оживлена западным духом» [15, VIII, p.244].

Спасение западной цивилизации, а также возможность налаживания ее отношений с Востоком Ганди видит в отказе от «современной» цивилизации в пользу «истинной», т. е. от новой технократической цивилизации в пользу более древней – христианоцентрической. «Восток и Запад, – пишет он, – могут по-настоящему встретиться, только если Запад почти полностью выбросит за борт современную цивилизацию» [15, IX, p.479].

Добавим также, что Ганди противопоставляет западную (в значении «современной») и христианскую цивилизации: «Я не признаю, что вся эта активность (техническое развитие – *Е.Б.*) является выражением христианского прогресса, но она – следствие западной цивилизации» [15, VIII, p.244]. Две

цивилизации – христианоцентрическая и технократическая – у него содержательно различны и представлены как следующие одна за другой во времени. Он подчеркивает сходство между современным Востоком и Западом прошлых времен: «Европейцы, до того как они были затронуты современной цивилизацией, имели много общего с людьми Востока; тем не менее, даже сейчас европейцы, не затронутые современной цивилизацией намного лучше способны сходить и индийцами, чем порожденные той цивилизацией» [15,IX,p.479].

Но в реальности в современной Ганди западной культуре/цивилизации присутствовали оба этих типа – как два ее измерения: технократическое доминировало в социальной и духовной жизни, христианоцентрическое имело меньшее распространение и влияние. Поэтому за внешним призывом Ганди к отказу от современности и возвращению к прошлому скрывается призыв к перенесению акцентов с материальной сферы на духовную внутри одной цивилизации. По аналогии с Западом он видел спасение Индии в сохранении ее духовности и недопущении распространения на ее территории западного технократизма.

Ганди как современный незападный мыслитель был вовлечен в различные аспекты диалога культур, наиболее значимые из которых – собеседование с Древней Индией и современным Западом. Он выступал в качестве субъекта диалога в контексте модернизации страны и антиколониального движения, что отразилось на представленных им образах Индии и Запада. Исследуя эти общества, он предложил два образа цивилизаций: «истинная» (основанная на духовных ценностях и чувстве долга) и «современная» (основанная на материальных ценностях).

В зависимости от аудитории, к которой он обращался, он акцентировал различные аспекты образа Индии. В его представлениях о современном Западе мы также различаем два аспекта: явный технократический и имплицитный христианоцентрический. Мы предлагаем видеть в текстах Ганди за критикой современной машинной цивилизации не столько стремление к возвращению прошлых порядков, сколько призыв индийского мыслителя к перенесению акцентов с материальной на духовную сферу.

Пример Ганди показывает, насколько значимым для понимания философии любого современного незападного мыслителя является исследование контекста, в котором он выступает в качестве субъекта диалога культур, а также реконструкция имплицитных аспектов его представлений, скрытых за явными высказываниями.

Библиографический список

1. Библер В.С. *О логической ответственности за понятие «диалог культур»* // АРХЭ: Ежегодник культурологического семинара. Вып. 2. - М., 1996. - С.125–144.
2. Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного* / Пер. с нем. - М., 1991.
3. Гессе Г. *Собрание сочинений. В 4-х т. Т. 4: Игра в бисер* / Пер. с нем. - СПб, 1994.
4. Куценков А.А. *Эволюция индийской касты*. - М., 1983.
5. Лотман Ю.М. *Избранные статьи в 3-х т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры*. - Таллинн, 1992.
6. Панова Л.Н. *Диалог культур в России середины XIX в.: Автореф. дис. ... канд. культурологии*. - М., 2011.
7. Рашковский Е.Б. *Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX века*. М., 1990.
8. Сеа Л. *Философия американской истории* / Пер. с исп. - М., 1984.
9. Серебряный С. *Лев Толстой в восприятии М. К. Ганди* // Вопросы литературы, 2009, № 5. - С.333–362.
10. Скороходова Т.Г. *Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени*. - СПб., 2008.
11. Скороходова Т.Г. *«Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса* // Вопросы философии. 2011. № 11. - С.163–173.
12. Скороходова Т.Г. *Понимание Другого в философии Бенгальского Возрождения* // Вопросы философии, 2010, № 2. - С.141–151.
13. *Gandhi Mahatma. Hind Swaraj or Indian Home Rule*. - Madras, 1921.
14. *Srinivasan R. Western Influences on Gandhi* // *Economic and Political Weekly*. 1969. Vol.4. № 20. - P.847–849.
15. *Gandhi Mahatma. The Collected Works. In 100 vols*. - New Delhi, 1958–1994.

Л.Н. Мешкова

Пензенский государственный университет, г. Пенза

ДИАЛОГ КАК ФОРМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТУР В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Понятие диалога в последнее время стало активно использоваться при обсуждении современных проблем межкультурного взаимодействия. Причины такой большой востребованности диалога в сфере межкультурной коммуникации связаны прежде всего со спецификой диалога.

Диалог – это такая форма коммуникации, которая строится на субъект-субъектном принципе связи, на отношении «Я – Ты», а не субъект-объектном отношении «Я – Он». Диалог между культурами предполагает особое их взаимодействие, которое основано на принципах взаимоуважения и взаимозаинтересованности, признания уникальности друг друга.

Заинтересованность друг в друге определяется именно этой несхожестью и индивидуальностью каждой культуры.

Отличия между участниками диалога – между культурами и их носителями – позволяют лучше осознать себя, свою специфику, сформировать собственную идентичность. Как отмечается в подготовленном по предложению секретариата ООН коллективном труде «Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями», «благодаря диалогу мы в первую очередь учимся ценить других с полным осознанием и пониманием того, что многообразие, как и удивительное смешение народов и культур, может обогатить наше самопознание» [5,с.60]. Нетождественность участников диалога ведёт к обогащению культурных смыслов, а в конечном счете – к повышению степени общности.

Именно поэтому диалог рассматривают как альтернативу конфликтному взаимоотношению, построенному по схеме субъект-объектных связей. Субъект-объектные отношения проявляются, например, тогда, когда одна культура рассматривает другую с прагматических, утилитаристских позиций, как материал для преобразований. Это, несомненно, ведёт к унижению другой культуры, принижению её значимости и самостоятельности. Такое отношение может вызвать ответную реакцию – рост конфронтации между культурами и народами.

Рассматривая развитие понятия «диалог культур», М.С.Каган подчёркивает, что после опыта Второй мировой войны и изобретения ядерного оружия понятие «диалог» вошло в лексикон политиков, дипломатов, педагогов, эстетиков, поскольку альтернативой новой войне является именно диалогическое взаимодействие, «альтернативой насилию может быть только такой тип отношений, который связывает людей как “Я” с “Ты”, а не с “оно”, как “Мы” с “Вы”, а не с “они”, т.е. как субъектов, ищущих единения, а не “моего” господства над всеми “другими” – господства политического, экономического, классового, расового, национального, идеологического, психологического, конфессионального, эстетического» [3,с.22].

Важность диалога при взаимодействии народов и цивилизаций возросла в результате развития процесса глобализации. Рост экономических, политических, культурных контактов между странами, усиление миграционных потоков, развитие информационных систем поставили перед человечеством вопрос о необходимости осмысления форм, способов продуктивного межкультурного и межцивилизационного взаимодействия.

В настоящее время проявился противоречивый характер глобализации, так как происходит, с одной стороны, объединение мира в экономических,

политических, информационных сферах, а с другой стороны, его разъединение, дифференциация, когда обостряются различия и противоречия, провоцируя защитные меры по сохранению культурной идентичности на локальном уровне.

Один из подходов в понимании возможностей диалога в условиях глобализации представлен в упоминавшейся выше работе «Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями», в которой объединились усилия интеллектуалов из разных стран. Авторы данного исследования исходят из того, что отношения между цивилизациями в глобализирующемся мире должны строиться на основе новой парадигмы, основанной на диалоге.

Они отмечают, что «новая парадигма призвана породить в сознании людей понимание того, что многообразие не является синонимом враждебности и что глобализация не противоречит индивидуальной самобытности» [5,с.39–40].

В работе подчёркивается неоднозначность происходящих в мире процессов, связанных с развитием информационных и коммуникативных технологий, распространением рыночной экономики, серьезных демографических изменений. Активно продвигаемые в XX веке процессы вестернизации и модернизации вызвали тревогу за утрату культурной самобытности. Авторы работы предупреждают, что глобализация не должна быть проводником какой-то одной культуры и являться процессом, ведущим к культурной однородности.

Естественно, регионы могут различаться по уровню и качеству жизни, какие-то из них будут доминировать в экономической, технической и иных сферах. Однако «если глобализация будет восприниматься как власть сильнейшего – по расчету или умолчанию – она не приведёт к международной стабильности. Поскольку глобализация не подразумевает единообразия, такое воображаемое или реальное господство пагубно для развития культуры на земле.

Диалог между цивилизациями направлен на то, чтобы полностью изменить это непреднамеренное и негативное последствие глобализации» [5,с.56], – указывают учёные. В то же время с развитием глобализации обостряется локальное самосознание и чуткость к местным традициям. Поиск самобытности может привести к другой крайности – стремлению к культурной изоляции, к замкнутости, порождая националистический фанатизм и насилие. Диалог и в этом случае, опираясь на искреннее уважение многообразия, создаст предпосылки для поиска и выражения самобытности.

Таким образом, с помощью диалога можно решить ряд задач. Во-первых, диалог между цивилизациями «может поддержать позитивные силы

глобализации, чтобы укрепить материальное, моральное, эстетическое и духовное благосостояние, а также позаботиться о тех безгласных и обездоленных, кто оказался в непривилегированном, маргинальном положении из-за современных тенденций развития экономики». Во-вторых, диалог может «содействовать стремлению каждого к расширению знаний, формированию групповой солидарности, процессу самопознания, а также поискам личной и общинной идентичности» [5,с.57].

Для того чтобы состоялся диалог, необходимо соблюдать ряд предварительных условий: проявлять терпимость, доверять друг другу. Только так мы можем услышать друг друга.

По мысли авторов книги, диалог должен развивать взаимопонимание на базе общих, универсальных ценностей. При всём многообразии культур в истории человечества сформировались общие этические стандарты, которые могут быть положены в основу глобальной этики.

Самой фундаментальной ценностью, определяющей все общие ценности, является гуманизм. Гуманизм понимается как осознание и принятие другого и неразрывно связан с «золотым правилом» этики. В работе «Преодолевая барьеры...» подчёркивается, что «золотое правило» разделяется всеми этическими и религиозными традициями. Именно поэтому зарождающаяся глобальная этика опирается на него.

«Золотое правило» устанавливает взаимность в отношении друг с другом. В любой своей формулировке, негативной («Не делайте другим того, чего не хотели бы получить сами») или позитивной («Поступайте с другими так, как вам хотелось бы, чтобы они поступали с вами»), «золотое правило» подразумевает уважение личности другого без навязывания своей воли, своих ценностей, учит заботиться о других. Это правило содействует росту доверия между людьми. Без доверия друг к другу диалог не может состояться. При отсутствии доверия исчезают все возможности общения между людьми и культурами.

Помимо гуманизма и доверия, авторы рассматриваемого исследования выдвигают ещё ряд ценностей, которые определяются как общие: свобода/справедливость, здравомыслие/сочувствие, законность/правосознание, права/ответственность. Для того чтобы межкультурный диалог был эффективным, необходимо действовать в соответствии с этими ценностями.

Конечно, хотя данные ценности и признаются в качестве универсальных, тем не менее, они ещё должны утвердиться в повседневной жизни, войти в поведение индивида в ходе воспитания, образования и обучения. Не случайно отмечается: «Для того чтобы новая парадигма одержала победу, перемены

должны произойти в головах людей» [5,с.40]. Способы преподавания этих ценностей могут быть различны.

Это могут быть и пример, и религиозная проповедь, и моральное наставление, но может быть и сам процесс диалога. Таким образом, не только общие ценности являются основой диалога, но и формируются и утверждаются в нём. Мы видим, что авторы книги наполняют понятие межцивилизационного диалога высоким нравственным содержанием.

Эта позиция ещё ярче проявляется в том, что высшей формой диалога утверждается примирение. Значимость примирения как диалога заключается в том, что «примирение – это диалог, на котором основывается строительство будущего, а не взаимные упрёки за прошлое» [5,с.152]. Авторы отмечают, что примирение является труднейшей задачей для любого общества и возможно для сильных духом людей, знающих и понимающих, как его достичь.

Примирение не может быть достигнуто только лишь с помощью одних институтов, не может быть системой мер, которые навязываются сверху. Подчёркивается, что примирение – это задача, стоящая перед народами и всеми людьми, это «процесс, успех которого очевиден лишь тогда, когда он происходит на уровне простых людей» [5,с.156]. Примирение предполагает стремление к миру, справедливости, партнёрству и правде. Именно примирение приведёт всех людей к созданию и утверждению глобальной этики.

Учёные замечают, что наше будущее является открытым. Человечество может двигаться к столкновению цивилизаций, но может двигаться к сотрудничеству и диалогу.

Изложенные в книге «Преодолевая барьеры...» размышления о тенденциях развития современного мира нашли отражение и развитие в документах ООН и ЮНЕСКО. В частности, в Докладе Генерального секретаря ООН о Года диалога между цивилизациями (2001 г.) отмечается, что «...цель диалога – не навязывание той или иной точки зрения и даже не достижение консенсуса. Диалог станет возможным только тогда, когда мы признаем, что живём в многообразном мире, однако разделяем одни и те же идеалы терпимости и свободы, в мире, где соблюдаются универсальные права человека» [2,с.4].

В Докладе особо подчёркивается важность диалога в современном мире как альтернативы и противостояния терроризму: «там, где терроризм стремится разделить человечество, диалог нацелен на его объединение... Тогда, как терроризм стремится использовать наше многообразие как источник конфликта, диалог может помочь сделать это же самое многообразие основой для улучшения жизни и развития» [2,с.5]. Следует отметить, что за короткий

промежуток времени концепция диалога цивилизаций превратилась в значимое направление деятельности ООН.

Это показывает принятая Генеральной Ассамблеей ООН в ноябре 2001 г. резолюция «Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями». В ней понятие диалога между цивилизациями определяется как «процесс, идущий внутри цивилизаций и на их стыке, который основан на всеобщем участии и коллективном желании учиться, открывать для себя и изучать концепции, выявлять сферы общего понимания и основные ценности и сводить разные подходы в единое целое с помощью диалога» [1,с.3]. В документе определяются цели и принципы этого диалога, а также приводится программа действий, способствующих диалогу между цивилизациями.

Идеи, сформулированные в работе «Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями», получил отклик и осмысление в исследованиях отечественных философов, исследователей культуры. Так, В.М. Межуев, принимая в целом предложенную концепцию, задаётся вопросами о природе и способах проведения межцивилизационного диалога. Он считает, что потребность в диалоге обусловлена самой спецификой человеческого сообщества, но также отмечает, что «трудно представить межцивилизационный диалог в мире, который расколот на центр и периферию, в котором существует “золотой миллиард” и прозябающая в нищете большая часть населения земного шара» [4,с.381].

Поэтому не между всеми цивилизациями возможен диалог: «цивилизации, не достигшие ступени индивидуальной свободы, к диалогу неспособны. Равно он невозможен и между цивилизациями, находящимися на разных уровнях исторического развития. Если одна цивилизация исключает любое проявление личной свободы, а другая имеет в своей основе уже сформировавшееся гражданское общество и правовое государство, между ними вряд ли возникнут диалогические отношения» [4,с.386–387].

В связи с этим В.М. Межуев утверждает, что готовы к диалогу те цивилизации, которые прошли этап секуляризации власти и культуры, где человек испытывает потребность в других людях и стремится вместе с ними найти ответы на вопросы о смыслах собственного существования.

Диалог видится в таком случае только в рамках цивилизации, которая признает разнообразие различий, базируется на равенстве всех в своих правах и свободах, «объединяет живущих на Земле людей вокруг общих для всех (следовательно, универсальных) ценностей» [4,с.387]. Такую цивилизацию В.М. Межуев называет универсальной.

В рамках универсальной цивилизации диалог направлен не на устранение культурного и религиозного разнообразия, а на осуществление каждым своего права на свободное самоопределение, на выбор собственной культурной идентичности. Согласно данной позиции, речь идёт уже не о диалоге между цивилизациями, а о переходе к универсальной, единой для всех цивилизации диалога.

В таком плане межкультурный диалог воспринимается как проект, как план возможных действий, но ещё не сама действительность. Как отмечает И.В. Следзевский, концепцию диалога цивилизаций как идейно-политическую конструкцию отличает «соединение элементов прагматизма и утопизма, действия и культурной рефлексии» [6,с.143].

Разрабатываемый в многочисленных современных исследованиях концепт «диалог культур» предстает как основа новой парадигмы мироустройства – этической парадигмы. Идеи партнерства и доверия, заложенные в основе диалога, становятся предпосылкой новой формы глобального взаимодействия.

Тот факт, что понятие диалога в настоящую эпоху выходит за рамки философского дискурса и становится частью социального и политического дискурса, означает возможность перехода межкультурного диалога в практическую плоскость и его осуществление.

Библиографический список

1. Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями. Резолюция, принятая Генеральной Ассамблеей ООН. (21 ноября 2001 г.). A/res/56/6. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N01/475/44/PDF/N0147544.pdf?OpenElement>.
2. Доклад о Года диалога между цивилизациями под эгидой ООН (2 ноября 2001 г.). A/56/523. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.un.org/russian/dialogue/doc/doc.htm>.
3. Каган М.С. Горизонты и границы диалога в истории культуры: философский анализ // Онтология диалога: Метафизический и религиозный опыт. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 12. СПб., 2002. - С. 15–28.
4. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры: монография. - М., 2012.
5. Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями / Под ред. С.П. Капицы. М., 2002.
6. Следзевский И.В. Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // Общественные науки и современность. 2011. № 2. - С. 141–156.

Т. И. Лавренова

Пензенский государственный университет, г. Пенза

**ФОРМЫ КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ
(НА ПРИМЕРЕ ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА).**

Изучение культурных процессов позволяет утверждать, что пространственно-временные взаимодействия между культурными единицами являются постоянными и естественными, причем в качестве культурных единиц могут выступать самые разные элементы культурных систем – от национальной культуры до отдельных жанров, течений, произведений.

Однако результаты взаимодействий культурных единиц могут быть неоднозначными. Напомним, что соприкосновение двух взаимодействующих сущностей может привести к изменению их качеств, но может никак не повлиять на них. Кроме того, сам процесс может развиваться на конфронтационной основе, а может быть мирным, «диалоговым». Наконец, речь может идти о целенаправленных действиях или о стихийном развитии.

Рассмотрим один из проблемных вопросов культурных взаимодействий – о промежуточных формах, возникающих в результате взаимовлияния культурных единиц – на примере взаимодействия язычества и христианства.

Традиционное изложение вопросов, описывающих распространение христианства, в отечественной науке в основном связано с обоснованием закономерности этого процесса, его обусловленности социально-экономическими факторами. Нас же интересовало, как новая религия, зачастую привносимая искусственно, внедрялась в уже сложившуюся культуру и какие это принимало формы.

Например, в Византии в 4-6 вв. шла борьба язычества и христианства на теоретическом уровне, что выражалось в противостоянии философских школ, ученых и писателей, следовавших традициям позднеантичной литературы, и церковных деятелей, прежде всего, представителей патристики, в своих проповедях и трудах защищавших постулаты христианства. Наиболее острые столкновения противоположных тенденций проявились во второй половине 4 – начале 5 века.

С одной стороны, попытка императора Юлиана восстановить языческий культ и гонения на христиан, а с другой – укрепление позиций христианской

церкви в конце 4-го века и выступления религиозных фанатиков, испирированные высшим духовенством (разрушение и сожжение храма Сераписа и его библиотеки в 391 г., преследование преподавателей и ученых Александрийской школы, убийство философа и математика Ипатии в 415 г.) [См.:4,с.148].

Если в 4-6 вв. еще соседствовали школы, следующие античной традиции и школы христианского богословия, то к началу 7 века христианская идеология становится безраздельно господствующей.

Иначе складывались взаимоотношения язычества и христианства на Руси. Здесь фактически имело место двоеверие, как форма синкретизации этих двух религий. Оно представляло собой систему воззрений, в которых преобладающим оставалось язычество.

Благодаря ему на Руси одновременно с культом местных святых, возникшим на почве родоплеменного идолопоклонства, складывается поэтически-возвышенное почитание Богородицы, в основу которого легли языческие представления о благодетельном женском существе, прародительнице славянского рода – Рожанице. Особенностью Руси было то, что культ Богородицы значительно ослаблял культ Христа. В глазах верующих сын Божий утрачивает свою сверхъестественность и снисходит до мирского существа, страдавшего и умершего.

Об этом писал краковский епископ Матвей в 12 веке католическому деятелю Бернарду Клервосскому: «Народ же тот русский...веры правило православной и религии истинной установления не блюдет...Христа лишь по имени признает, а по сути в глубине души отрицает» [См.:2,с.114-115]. По мнению А.Ф. Замалева, причина обмирщения Христа на Руси состоит в том, что в славянском язычестве вообще не было ни «того» света, ни воскресения мертвых [См.:3,с.69].

Славянин-язычник хотя и признавал бессмертие, но не в смысле последующего воскресения, а в смысле сохранения души в этом предметном мире. Плоть же исчезала полностью, ее предавали сожжению. Именно такое понимание жизни и смерти обусловило обмирщение Христа в сознании новообращенных русичей. Под влиянием традиционного язычества древнерусский человек иначе осмысливал и само христианское благочестие. Благочестивым считался не тот, кто проводит время в постах и молитве, а тот, кто добродетелен в жизни.

Языческая религиозность характеризуется склонностью к внешней обрядности, поэтому и христианство в Киевской Руси усваивалось, прежде всего, через эту форму, и в свою очередь, само оказывало влияние на

язычество. Многие языческие божества нашли аналогии среди православных святых, так же как некоторые христианские праздники ведут свое начало от языческих обрядов, связанных с традиционными жертвоприношениями.

Таким образом, примеры Византии и Руси дают разные варианты взаимодействия культурных единиц. Если в первом случае соприкосновение язычества и христианства развивалось конфликтно и не изменило качества ни того, ни другого, то во втором случае и то, и другое преобразовалось, слившись воедино и образовав новое культурное явление.

Своеобразие отношений язычества и христианства на Руси не означает, что этот процесс был уникальным. Подобным же образом обстояло дело в средневековой Европе.

Христианизация в Европе не проходила столь гладко и быстро, как можно уяснить из официальных религиозных текстов [См.:1]. Церковь запрещала поклоняться идолам и божкам, совершать жертвоприношения и устраивать языческие праздники и ритуалы. Все культы сил природы, отправлявшиеся в лесах и рощах, считались богопротивными. Суровые наказания угрожали тем, кто занимался гаданиями, заклинаниями или прорицал будущее. Но преодолеть тягу к такого рода ритуалам было нелегко, и церкви приходилось с этим считаться.

Так, аббатиса Марксуита, основательница одного из вестфальских монастырей, около 939 году разрешила своим крестьянам ежегодно на Троицу устраивать процессии вместо языческого обхода полей. Фактически был сохранен прежний языческий обряд, но объяснен с точки зрения христианства.

В другом случае папа Григорий I в своем послании архиепископу Кентерберийскому Мелитусу рекомендует английскому духовенству с осторожностью выполнять свою миссию и не пытаться одним ударом покончить с язычеством [См.:1,с. 44]. Он советует, в частности, не уничтожать самих капищ, разрушая лишь идолов: якобы, опрыскав старые культовые места святой водой, их можно использовать для новых целей, поместив в них христианские алтари и мощи святых, чтобы новообращенные могли в знакомых и привычных им местах легче перейти к новой религии.

Несмотря на все принимаемые меры, язычество продолжало существовать, и после принятия христианства в германских землях еще практиковались старые обычаи трупосожжения. Зачастую средний прихожанин попеременно посещал церковь и языческие капища.

В исландских источниках упоминаются люди смешанной веры: они посещали церковь и поклонялись Христу, но в решающие моменты жизни, когда нужда в содействии сверхъестественных сил была особенно острой, они

обращались к языческому богу Тору и магическим средствам. Эта «промежуточность» как раз и есть результат взаимовлияния двух религий.

Христианская проповедь в той мере, в какой она воспринималась массой населения, породила в высшей степени специфический синтез мироощущений. Христианизация приводила к выработке взглядов, весьма далеких от того, чего добивалось духовенство. Элементы новой религии переплетались в них и синтезировались с мощным слоем архаических верований и представлений о мире.

Подобные процессы имели место и в более поздние времена. Так, М.С.Бутинова считает, что противопоставление христиан и язычников в современной Океании просто невозможно [См.:5,с.239]. Меланезиец не ставит вопрос «или-или». Он берет из христианства отдельные элементы (посещение церкви, веру в бога), сохраняя одновременно многое из своих прежних верований.

Ярко выражено это явление в странах Африки и Латинской Америки [См.: 6,с.526]. Для африканских синкретических культов характерно то, что их носителями, как правило, являются только африканцы, большей частью одной народности. Культы эти, хотя и испытывают на себе влияние христианских, главным образом, протестантских церквей, действуют от них независимо, их догматика и мифология представляют собой переделку на местный лад библейских сказаний, а культовая и бытовая обрядность представляет собой соединение традиционных африканских религий и христианства.

Иной характер имеют такие культы в странах Латинской Америки. Здесь их последователями являются не только негры и мулаты, но и метисы, а также жители европейского и даже азиатского происхождения. Христианские элементы этих культов восходят к католической церкви.

Соответственно, религиозный синкретизм здесь проявляется через наличие в официальной католической религии обрядов и культовых форм, заимствованных из индейских и африканских культов, что характерно для районов с преобладающим индейским и негритянским населением; через «народный католицизм», в котором главное место занимает культ святых и который бытует в отсталых сельских районах, а также среди маргинального городского населения.

Таким образом, на примере язычества и христианства видно, что взаимодействие, при котором изменению подвергаются обе стороны, может проявляться по-разному. Но этот же пример показывает закономерность, объективность этого процесса. Когда становилось невозможно сохранить в чистом виде данные культурные единицы, они вступили в активный

взаимообмен, и это создало новую форму, вобравшую в себя исходно разные элементы.

Библиографический список

1. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981.
2. Древнейшие государства на территории СССР / Отв. ред. В.Г. Папуто. - М., 1976.
3. Замалеев А.Ф. Философская мысль русского средневековья (XI-XVI вв.). – Л., 1987.
4. Иванов В.Г. История этики средних веков. – Л., 1984.
5. Локальные и синкретические культы. - М., 1991.
6. Традиционные и синкретические религии Африки. - М., 1986.

М.А. Лыгина, Н.А. Рыжонина

Пензенский государственный университет, г. Пенза

ОБРАЗОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ КАК ФАКТОР СВОБОДЫ, РАСКРЕПОЩЕНИЯ ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА ЛИЧНОСТИ

Образование является наиболее значимым социокультурным детерминантом воспитательной системы. К началу XXI века в полной мере проявилась глубокая зависимость современной цивилизации от тех способностей и качеств личности, которые закладываются в процессе образования.

Образование выполняет ряд важнейших общественных функций, к числу которых относятся: формирование гражданина (реализация этой функции оказывает воздействие на политическую сферу общественной жизни); воспроизводство социально-профессиональной структуры общества; обеспечение социальной мобильности и социальных перемещений.

Особо следует выделить культурно-воспитательную функцию образования, оказывающую влияние на всю духовную жизнь общества. Столь важные социальные функции, выполняемые образованием, обуславливают следующую причинно-следственную связь: позитивные изменения в системе образования вызывают прогрессивные сдвиги в самых разных сферах общественной жизни, и наоборот, негативные изменения в образовании имеют тенденцию к социальному репродуцированию и ведут к регрессу общества.

В современном информационном обществе одной из высших образовательных ценностей провозглашается раскрепощение творческого потенциала личности, формирование у человека способности мыслить и действовать самостоятельно. Подобная ценность охватывается философской

категорией «свобода», являющейся методологически ключевой для осмысления проблем, рассматриваемых в настоящей статье. В этой связи проанализируем философский смысл категории «свобода» и выясним ее содержание.

Понимание свободы в современной отечественной философии базируется на традиции, заложенной Б.Спинозой и развитой марксизмом, согласно которой свобода определяется как осознанная необходимость. Данный подход представляется не совсем корректным, так как не раскрывает самой сути понятия «свобода», не позволяет дать качественную характеристику ее наличия или отсутствия в конкретном случае. Так, по приведенному определению можно назвать свободным заключенного, сидящего в тюрьме, если он осознал правила и законы этой тюрьмы, то есть необходимость, и поступает в соответствии с ними, или голодающего нищего, осознающего своё положение и «свободно» употребляющего в пищу отбросы.

Нам представляется правильной, высказываемая в современной научной литературе, точка зрения, в соответствии с которой сущность категории «свобода» должна раскрываться не через понятие «необходимость», а через соотнесение с категорией «возможность» [См.:1]. Свобода – это мера возможностей субъекта. В таком понимании она противопоставляется необходимости, означает выход, «прорыв» из рамок необходимости. Чем выше степень свободы (больше реальных возможностей), тем меньше влияние необходимости, и наоборот, чем больше влияние необходимости, тем меньше степень свободы.

Свобода раскрывается лишь в единстве возможностей двух уровней – объективных и субъективных. К первым относятся: физические, правовые, финансовые, политические, социально-ситуационные и т. п. возможности. Субъективные возможности – это способность личности осмыслить, проанализировать, понять реальные варианты своей деятельности. Данный вид возможностей предполагает следующие достаточные основания, определяющие выбор личности: информированность, способность адекватного анализа ситуации и способность преодоления негативных влияний эмоционально-чувственного фактора.

Человек даже при наличии целого ряда реальных возможностей действия, предоставляемых социальной ситуацией, может не осознавать их вследствие недостаточной информированности или собственной неспособности их осмысления. В этом случае реальные возможности как бы перестают существовать для него, он их не воспринимает, что не увеличивает степень его свободы. Минимальным условием свободы является наличие выбора между двумя возможностями.

Опираясь на изложенное понимание категории «свобода», рассмотрим задачи и возможности образовательно-воспитательной системы в раскрытии творческого потенциала личности. С этой целью сравним традиционную парадигму системы образования с ее возможными инновационными моделями.

Традиционная концепция образования подчинена развитию рационального, преимущественно логико-вербального, мышления, овладению основами наук. Главное внимание в ней обращается на логическое распределение и последовательность в предметах преподавания.

Процесс обучения заключается в составлении учебников, разделённых на логические части, расположенные в известной последовательности, и в преподнесении этих частей обучаемым таким же определённым и последовательным образом, что проявляется в жёсткой регламентации жизни учебных заведений, в догматизации преподаваемых знаний, в формальном вопросно-ответном методе обучения. Характерный для этой парадигмы авторитарный стиль отношений между учителем и учащимися гасит познавательную инициативу ребенка.

Это неотвратимо ведет к жёсткой регламентации деятельности обучаемого. В результате преподаватель, исполняющий свой гражданский и профессиональный долг, становится частью учебной машины, её передающим устройством. Его инициатива и творчество строго нормированы, что ограничивает возможности стимуляции познавательных интересов обучаемых.

В таких условиях внедрение инноваций происходит только централизованным путём, а педагогическая наука и педагогическая практика оказываются в значительной мере лишёнными самостоятельности, что лишает их способности к саморазвитию.

В отличие от традиционного понимания образования, инновационные концепции строятся по принципу самоорганизующейся системы, основанной на нелинейности протекающих в ней процессов и ориентированной на придание обучению творческого характера.

Выделим три главных направления выхода из кризиса современной образовательно-воспитательной системы: ценностную ориентацию образования на формирование культуры во всех сферах жизнедеятельности личности, гуманизацию процесса образования и введение инноваций лишь при тщательном сохранении традиций воспитания. Дополним эти три направления четвертым – использованием интуитивных возможностей восприятия в процессе обучения – и рассмотрим каждое направление с целью выяснения его инновационного педагогического потенциала.

Возможности использования интуитивных возможностей восприятия в процессе обучения базируются в первую очередь на достижениях современной психологии и кибернетики. Так, к примеру, ускоренное обучение иностранным языкам, основанное на так называемом «эффекте 25 кадра», методики введения информации в подсознание человека, минуя его сознание, уже сейчас находят широкое применение не только в сфере обучения, но и в рекламе, политике и т.д.

Методы компьютерного моделирования позволяют, как проверять основанные на интуиции гипотезы, так и интуитивно постигать полученные результаты. Технология виртуальной (искусственной) реальности обеспечивает реальное взаимодействие человека с воображаемым миром компьютера в точном и интуитивном режиме. Компьютерная графика используется для представления мысли как видимого объекта, что приводит к активизации творческой интуиции.

Компьютеризация познавательного процесса обогащает возможности сверхсознания осуществлять эмоционально-интуитивные оценки нового. В познании возникает ситуация, определяемая перераспределением отношений между отражением и творчеством, интеллектом и интуицией, логикой и воображением, рациональным и иррациональным, содержательным формализованным мышлением и эмоциями, реальным и искусственным, возможным и действительным.

Актуализация взаимодействий посредством компьютерных технологий позволяет вывести образование на уровень активного социального творчества, что, с одной стороны, расширяет возможности развития человека, а с другой – способствует интеграции и переработке различного рода информации в социальной системе.

Необходимость такого инновационного направления, как ценностная ориентация образования на формирование культуры во всех сферах жизнедеятельности личности, обусловлена разрушением прежних, традиционных общественных идеалов, что привело к образованию своеобразного духовного вакуума.

Школа, потеряв идейные ориентиры, все чаще и чаще отказывается от своей воспитывающей функции. В таких условиях создаются опасные предпосылки для формирования отклоняющегося поведения учащихся, особенно подросткового возраста, когда, с одной стороны, они начинают чувствовать себя «взрослыми», а с другой – еще не вполне владеют опытом жизни, не понимают ее глубинной сущности. Подростки объективно оказываются в ситуации информационного и ценностного отчуждения как от

национальных, так и от общечеловеческих приоритетов, что порождает проблемы, затрудняющие социокультурную адаптацию личности [См.:7].

В связи с этим особо значимыми представляются проблемы ориентации школьника в окружающем его мире объективных ценностей, в себе самом, своих возможностях, в событиях прошлого, настоящего, в построении образа будущего и своей жизненной перспективы.

Человек всегда вырабатывает и обретает ценностные ориентации в обществе, с которым связан смысл его жизни. Ценности как смысловые универсалии можно подразделить на три группы (В.Франкл):

1. То, что мы даём обществу (ценности творчества).
2. То, что берём от мира (переживание ценностей).
3. Позиция, которую мы занимаем по отношению к судьбе, к тому, что выпадает на долю каждого и что нельзя изменить, но как-то нужно принять [См.:8].

Ценностные ориентации выявляют реальные мотивы социального поведения человека, характеризуют взаимоотношения со средой, его важнейшие социальные и нравственные качества. Непротиворечивость ценностных ориентаций – важнейший показатель устойчивости личности, тогда как обратное свидетельствует о ее неустойчивости, незрелости, маргинальности.

Духовно-ценностные ориентации как разделяемые и интериоризованные личностью духовные ценности, выступающие в качестве идеала и целей жизни, а также и основного средства их достижения, выполняют функцию важнейших регуляторов социального поведения личности, а в ситуациях нравственного выбора выступают как опорные критерии принятия личностью жизненно важных решений.

Отсюда духовность понимается как нравственно-ориентированная воля и разум человека, атрибут его как субъекта. Бездуховность же выступает как признак утраты личностью её субъективных качеств, вырождение в простой объект, подобие животного или механизма [См.:5].

Именно нормативно-регулятивная функция ценностных ориентаций представляет их как социокультурную детерминанту воспитания и является необходимым условием научного объяснения и прогнозирования возможного поведения личности и определения наиболее оптимальных и конструктивных подходов в воспитательной работе с ней [См.:6].

Явление, обозначаемое термином «ценностные ориентации», выступает одним из факторов, характеризующих личность, и детерминирует её отношение к миру, людям, обществу, к самому себе. Ценностные ориентации

представляют устойчивое, социально обусловленное, внутреннее избирательное отношение человека к совокупности материальных и духовных благ и идеалов, которые рассматриваются как предметы, цели, средства для удовлетворения потребностей жизнедеятельности личности.

Ценностные ориентации выступают, с одной стороны, как конкретное проявление отношения личности к окружающей среде, а с другой – как система установок, регулирующих поведение личности в каждом конкретном случае. Именно так понимает ценностные ориентации В.В. Водзинская, которая пишет: «Регулятором поведения является система фиксированных установок, система отношений, ценностная ориентация. Среди фиксированных установок есть такие, которые имеют особенный вес, так как они выработаны по отношению к тем элементам действительности, которые имеют особую ценность для личности. Они-то и составляют относительно устойчивую систему фиксированных установок или ценностную ориентацию личности, организующую поведение по отношению к предметам и явлениям объективного мира, к сфере общественной жизни и к самому себе как члену общества» [См.: 3].

Система ценностей – это мир значений, благодаря которому человек приобщается к непреходящему и чему-то более важному, чем его собственное эмпирическое существование, это окультуренная и передающаяся от поколения к поколению с помощью некоторой совокупности условных знаков, или символов, конstellация чувств, эмоций и идей, существенных для данного сообщества [См.: 2]. Система ценностей – важнейший компонент культуры и культурной жизни, поэтому зачастую систему ценностей называют ценностями культуры [См.: 4]. Для них характерно то, что они определяют направленность и характер мировоззрения личности (представления о мире, о человеке, о его месте в этом мире и в конкретном обществе, цели и смысле жизни), то есть вопросы, имеющие смыслоопределяющее и смыслопридающее содержание. Поэтому ценности культуры и выступают в качестве системы базовых высших ценностных ориентаций, в которых находят свое выражение направленность личности, ее мировоззрение.

Благодаря высшим ценностным ориентациям человеческое существование выходит за рамки того, что необходимо для жизни, и того, что удобно, выгодно, эффективно в данный момент времени. Система высших ценностных ориентаций выполняет важную функцию как в жизни сообщества людей, так и в жизни отдельного индивида. Главное ее назначение состоит в том, что здесь как бы накапливаются критерии, позволяющие отделить добро

от зла, пользу от вреда, истину от заблуждения, то есть критерии, составляющие стержень духовной культуры сообщества людей.

Другая группа критериев связана с ценностями инструментального порядка, которые позволяют отделить важное от менее важного и совсем неважного, значимое и существенное от мелкого и преходящего.

Чтобы ориентироваться в окружающем мире, человек должен отличать хорошее от плохого. Он должен прогнозировать, какие из его действий и побуждений получают поддержку и одобрение со стороны того сообщества людей, к которому он принадлежит, а какие будут явно не одобрены и даже наказуемы. Понимание критериев самооценки и оценки поступков людей осуществляется благодаря усвоению ценностного и нормативного содержания культуры.

Оценка каждого конкретного поступка приобретает смысл только в соотношении с усвоением человеком понятий добра, правды, справедливости, красоты, достоинства, свободы и иных ценностных категорий. Сообразно этим категориям соответствующие поступки называются добрыми или злыми, героическими или низкими, прекрасными или безобразными, справедливыми или эгоистическими, а люди, их совершающие, рассматриваются как носители соответствующих нравственных и эстетических качеств.

Введение в воспитательную парадигму ориентации на культурные ценности возможно лишь на основе формирования соответствующей концепции смысла жизни.

В качестве составных элементов комплексного представления о смысле жизни могут выступать власть и богатство, творчество и профессиональные достижения, свобода и служение Богу. Причём нередко один из этих элементов воспринимается человеком как смысл жизни, основной стержень существования.

Следует отметить, что за последние столетия в обществе прогрессирует явление, которое можно охарактеризовать как потерю смысла жизни. Примером этого являются нравственные кризисы, возникающие на различных этапах развития человечества и представляющие собой не что иное, как ощущение огромным числом людей бессмысленности той жизни, которую им приходится вести. Это является отражением кризиса культурных ценностей общества, отсутствия культурологической ориентации воспитания, так как именно благодаря приобщению к миру ценностей жизнь отдельного человека приобретает смысл. Система ценностей – это смыслообразующая сфера общественных отношений. Именно здесь формируются конечные основания выбора действия, связанные с философией данного общества, с его

мировоззренческими установками. Благодаря усвоению системы ценностей человек решает для себя вопрос о том, ради чего он живёт.

При этом важно подчеркнуть, что понимание образования как фактора раскрепощения творческой свободы личности является одной из исходных теоретических предпосылок для создания единой философской концепции образования, призванной служить методологической основой для систематизированного изучения всего многообразия общественных процессов, в той или иной степени связанных с целенаправленным формированием личности в условиях прогрессивного развития информационного общества.

Библиографический список

1. Балахонский В.В. *Объяснение истории: историко-философский, методологический и энеологический аспекты.* – СПб.: РГПУ им. А.И.Герцена, 1997. – 199 с.
2. Бондаревская Е.В. *Ценностные ориентации личностно-ориентированного воспитания // Педагогика.* – 1995. – № 4. – С. 19-28.
3. Водзинская В.В. *Понятие установки, отношения и ценностной ориентации в социологическом исследовании // Философские науки.* – 1968. – № 2. – С. 14-21.
4. Власкин А.Г. *Ценности как предмет социологического исследования // Вестник ЛГУ. Серия 6. Вып.4.* – Л.: ЛГУ, 1988. – С. 41-45.
5. Гуревич П.С., Ногинский Е.Л. *Антропологическое измерение культуры.* – Пенза, 1995. – 301 с.
6. Лыгина М.А., Тугаров А.Б. *Социокультурная детерминация социальной работы: вопросы теории и практики // Известия ПГПУ им.В.Г.Белинского. Гуманитарные науки.* – 2011. – № 23. – С. 28-33.
7. Лыгина, М.А. *Социокультурные основания социальной работы с детьми с отклоняющимся поведением // Социосфера. Научно-методологический и теоретический журнал.* – 2012. – № 3. – С. 56-59.
8. Франкл В. *Человек в поисках смысла.* – М.: Прогресс, 1990. – 366 с.

А.Г. Мясников

Пензенский государственный университет, г. Пенза

Деньги – это зло? Опыт социально-философского анализа

Отношение к деньгам является важным показателем уровня традиционности или модернизированности российского общества.

Если человек соглашается с утверждением, что *деньги – это зло*, то он демонстрирует свою принадлежность к традиционной, патриархальной культуре, в которой деньги имеют сильно окрашенный нравственно-

религиозный смысл, и рассматриваются сквозь призму жёсткой оппозиции добра или зла, хорошего или плохого. Такое отношение к деньгам длительное время сохранялось во многих обществах, в которых большинство людей находились в крайне бедном состоянии и постоянно боролись за своё физическое выживание.

В ходе недавнего социологического опроса жителям г.Пензы и Пензенской области предлагалось ответить на вопрос: «Считаете ли Вы, что деньги – это зло?». В большинстве полученных ответов (около 60%) преобладает ответ «да» (деньги – это зло), при этом обычно приводится такая аргументация: *из-за денег люди часто идут на сделки с совестью, и нарушают законы божеские и государственные*. Действительно, жизненный опыт даёт многочисленные примеры такого поведения людей. Особенно примеры нечестного обогащения кажутся вопиющими моральными нарушениями в условиях массовой бедности, недостатка жизненных средств.

При этом моральное осуждение всех, кто преуспел и стал богаче, чем большинство (и честным и нечестным путём), является не только способом защиты традиционных устоев усреднённой бедности, но и способом морально-психологической самозащиты бедного большинства. Такими способами поддерживаются заниженные потребности и слабые жизненные притязания членов традиционного социума. Непритязательность, доходящая до аскетизма, и дополненная личной самоотверженностью, представляются главными добродетелями доиндустриального, добуржуазного общества.

Так, привычка большинства к жизненным лишениям очень характерна для военных обществ имперского типа, и от неё начинают отказываться только в XX веке в обществах массового потребления. В нашей стране такое общество начало формироваться 25-30 лет назад. Поэтому преобладание негативной оценки по отношению к деньгам и связанному с ними потребительству является вполне понятным. В России до сих пор очень опасаются самого понятия «потребительское общество» или «общество потребления», которое кажется сообществом эгоистов, развратников и чуть ли не слуг сатаны. Игра воображения в этом случае может быть совершенно неограниченной, и люди добуржуазной эпохи живут своими коллективными иллюзиями и при этом обычно считают себя несвободными.

Как показывает детальный анализ ответов, примерно 40% опрошенных отвечают так: *«деньги – это зло, но без них никак нельзя»*. Такие ответы обнаруживают глубочайшее мировоззренческое (морально-практическое) противоречие в оценке денег и их роли в человеческой жизни. А самое страшное, что в таких ответах видится неразрешимость этого противоречия,

которую можно логично представить так: *«значит, без зла нельзя прожить»*. И такой вывод уже звучит как приговор с серьёзными следствиями:

«Зло необходимо в нашей жизни. А так как то, что необходимо для жизни является полезным, то зло полезно. А так как полезность является важнейшим признаком добра, то зло и добро – это, по сути, одно и то же».

Такой вывод может сначала обескуражить, и вызвать недовольство, но попробуем применить его к нашему вопросу о деньгах. И тогда получается, что «деньги – это и добро, и зло, поэтому без них никак нельзя».

Такой вывод мне нравится, потому что он выводит из глубокого морально-практического противоречия, которое оправдывало безусловную необходимость зла и его преимущество перед добром. Когда же мы признаём деньги и добром, и злом, мы вроде бы вновь оказываемся перед противоречием, но уже другим, с которым уже легче справиться с помощью простого аналитического рассуждения:

«Почему деньги являются и добром, и злом? Это зависит от людей, которые их зарабатывают, добывают, распределяют, используют по своему усмотрению и своим желаниям. Значит, злостность или доброта денег зависит от самих людей, и не является внутренним свойством самих денег».

Отсюда легко придти к выводу, что «деньги – это лишь средство», говоря экономическим языком, – тот самый универсальный эквивалент, который необходим для нормального существования человеческого общества; для того, чтобы люди могли обмениваться своими силами, способностями, талантами и делать свою жизнь интересной и счастливой. А говоря философским языком, деньги – это реальные возможности для самореализации конкретного человека и для развития всего общества.

И вот тех, кто считает деньги лишь средством и при этом хочет жить интересно и счастливо в нашем городе и области не так уж и мало – (около 40%), и это люди современной эпохи рациональности, свободы и всеобщего мирного сотрудничества.

При этом не нужно забывать, что устойчивые мнения людей или социальные привычки выражают жизненные интересы, которые выгодны людям и помогают им выживать. В связи с этим возникает вопрос: кому выгодно, чтобы многие люди (в том числе и наши сограждане) считали, что деньги – это зло? И почему такое мнение столь живуче в России?

Во-первых, выгодно тем, кто до сих пор вынужден выживать, не имея реальной надежды на улучшение своего материального положения. Таких бедных людей в России около 60% [1].

Во-вторых, есть ещё заинтересованные лица, силы и даже организации, и вовсе не какие-либо сверхъестественные или мистические, а вполне реальные, которым не выгодно рационально-логическое мышление большинства сограждан, и они более всего заинтересованы в распространённости чувственно-эмоциональных, иррационально-догматических представлений о мире, обществе и человеческой жизни.

При этом приходится констатировать, что многие россияне по-прежнему живут сильными эмоциями, иррационально-мистическими верованиями, и не хотят доверять своему разуму, логике своего собственного мышления. А если человек не доверяет своему уму, то будет вынужден следовать предписаниям чужого ума, который направит его по «нужному пути». Такое переложение ответственности с себя на другого является выгодным для многих людей, ведь так легче жить, не нужно ежедневно нести на себе груз ответственности за свою жизнь и жизни других людей.

Как писал великий философ И. Кант ещё в конце 18 века, если человек хочет снять с себя ответственность за свою жизнь, всегда найдутся желающие управлять им, властолюбцы, от которых потом очень трудно избавиться.

Возникает вопрос: почему многим людям выгодно перекладывать ответственность на других, ведь при этом люди лишаются своих прав, возможностей распоряжаться своей жизнью, своими силами?

Можно допустить два объяснения: 1) *страх перед будущим*, так называемая детская боязливость, которая должна проходить в процессе взросления, и 2) *отсутствие своего собственного* («собственности» в широком смысле), которое бы давало возможность жить, действовать по своему усмотрению, т.е. свободно.

Эти две причины делают многих людей несвободными, и обе они связаны с процессом взросления человека и всего общества, с формированием самостоятельного, рационального мышления.

Именно рыночная экономика и реальная демократия учат тому, что к деньгам нужно относиться с умом и без иллюзий. Ведь именно деньги стимулируют естественный интерес человека к жизни, к самосовершенствованию, и улучшению качества жизни всего общества.

Конечно, нам никуда не деться от горького и тяжёлого опыта экономических реформ 90-х годов XX века, и сейчас большинству взрослых россиян нелегко смириться с таким быстрым социально-экономическим расслоением общества на богатых и бедных.

Так, по последним статистическим данным на долю 15% (богатых людей России) приходится 85% всех богатств страны, 18 миллионов россиян являются

нищими (доход – менее 7 тысяч рублей в месяц), и к этому нужно добавить около 60 миллионов бедных россиян (имеющих доход менее 20 тысяч рублей в месяц на члена семьи) [2.].

Гигантское расслоение российского общества на богатых и бедных – вот настоящее зло. А бедность работающих россиян, как считают многие экономисты и социологи, – это *главное зло в России*, от которого происходит множество более мелких зол, отравляющих нашу жизнь.

И тут я приведу ещё одно характерное мнение из социологического опроса: *«без денег плохо, потому что из-за их нехватки происходит много бед»*. Это справедливое мнение выстрадано многими поколениями россиян.

Рассуждая рационально-логически, мы можем придти к следующему вопросу: А почему же так несправедливо в нашем русском мире? Кто распределяет деньги?

– Как кто? Конечно, государство! – сразу ответит любой школьник.

– Мы тут не причём, от нас ничего не зависит, – дружно добавят старшие поколения.

Вот вам и вся разгадка богатства и бедности в России! *Если Верховная Власть распределяет общие деньги без согласия и контроля граждан, то зла не миновать.*

Последующие вопросы уже не ко мне, а к юристам, политикам, экономистам и др. Как философ, я своё дело сделал, и даю возможность другим специалистам проявить себя для общего блага.

Библиографический список

1. Почему бедных в России гораздо больше, чем насчитал росстат?. Интервью с проф. Н.Е. Тихоновой 1.10.2014. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://maxpark.com/community/politic/content/3015768>; 59% населения России – бедняки. // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rosbalt.ru/blogs/2012/01/12/932127.html>

2. Григорьева Э. Тенденция имущественного расслоения только нарастает // Новые Известия от 17.10.2014. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.newizv.ru/economics/2014-10-17/209143-tendenciya-imushestvennogo-rassloenija-tolko-narastaet.html>; Число бедняков в России продолжит расти. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://newsland.com/news/detail/id/1429726/>.

**ТИПИЗАЦИЯ «РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ» В.О.КЛЮЧЕВСКИМ:
«ОТЦЫ ОНЕГИНА» КАК СОВРЕМЕННОКИ М.Ю.ЛЕРМОНТОВА»**

Способы и формы социокультурных измерений различных сторон жизни российского общества в прошлом и настоящем остаются одной из самых актуальных проблем социальной философии и социологии социальной жизни. Внимание современных исследователей постоянно обращено к одной из них – духовной жизни общества в целом и формированию субъектов этой жизни – «русских мыслителей» - в частности. Вместе с тем, традиция осмысления данной проблемы в русской социальной мысли имеет свою историю.

Так, определённую генерацию субъектов русской духовной жизни В.О.Ключевский в лекции «Евгений Онегин и его предки», которая была прочитана на заседании Общества русской словесности 1 февраля 1887 года, назвал «отцами Онегиных, доживавших свой век при Александре I» [1,с.300], и предложил свою типизацию таких субъектов.

Следует уточнить, что Ю.М. Лотман в комментариях к роману А.С.Пушкина «Евгений Онегин» предполагал, что «1795 - год рождения Онегина.» [2,с.481]. В свою очередь А.А.Аникин, изучая события и обстоятельства в романе «Евгений Онегин», полагал, что «поздним летом 1820-го года скончался отец Онегина и год рождения Онегина почти совпадает с годом рождения Пушкина: видимо, 1798!» [3].

Разночтения литературоведов в определении даты рождения Евгения Онегина не мешают современному исследователю определиться с одним принципиально важным обстоятельством. В том или другом случае, анализируя предложенную В.О.Ключевским типизацию субъектов русской духовной жизни, следует исходить из того, что «предкам Онегина» к тому времени, когда в полной мере сформировалось и проявилось творчество М.Ю.Лермонтова, т.е. к середине 1830-х годов, было от 50 до 65 лет и они оказались его старшими современниками. Именно данное поколение субъектов отечественной духовной жизни современным исследователям необходимо рассматривать как то социокультурное окружение М.Ю. Лермонтова, которое формировало определённые настроения не только в духовной, но и социально-политической сферах русского общества и получило в вышеназванной лекции В.О.Ключевского определение «русских мыслителей».

Их типизация предполагает учёт ещё одного обстоятельства. Особенностью восприятия «русскими мыслителями» отечественной социокультурной жизни 1830-х годов было то, что отдельно взятый *«русский мыслитель не только не достигал понимания родной действительности, но и терял самую способность понимать её»*.

В.О. Ключевский обратил в лекции внимание на то, что такой *«русский мыслитель ни на что не мог он взглянуть прямо и просто, никакого житейского явления не умел ни назвать его настоящим именем, ни представить в его настоящем виде, а не умел представить его, как оно есть, именно потому, что не умел назвать его как следует»* [1,с.301].

Возникали подобные настроения в поведении и состоянии самосознания у «русских мыслителей», по мнению В.О.Ключевского, потому, что *«когда наступала пора серьёзно подумать об окружающем, они («отцы Онегина» - А.Т.) начинали размышлять о нём на чужом языке, переводя туземные понятия на иностранные речения»* Подобная интерпретация понятий приводила к тому, что *«когда же русские понятия с такой оговоркою и с большей или меньшей филологической удачей были переложены на иностранные речения, в голове переводчика получался круг представлений, не соответствовавших ни русским, ни иностранным явлениям»* [1, с.301].

От иностранного языка, на котором думал и рассуждал «русский мыслитель» в 1830-е годы обозначается переход к восприятию того литературного поэтического русского языка, на котором и с помощью которого выражал свои мысли об окружающей социокультурной среде М.Ю.Лермонтов в 1835-1840г.г. Субъектом такого социокультурного измерения русского общества становится лермонтовский Мцыри, рассмотренный в сопоставлении с байроновским Шильонским узником.

Поэма «Шильонский узник» была написана Дж.Г. Байроном вскоре после посещения им Шильонского замка 26 июня 1816 года и рассказывает о жизненной драме патриота Женевы Франсуа Бонивара от первого лица. Поэма М.Ю. Лермонтова «Мцыри», создание которой литературоведы датируют 1839 годом, представляет собой исповедь молодого монаха, погибающего в монастырской неволе.

Первая линия сопоставления социокультурного содержания в поэтическом творчестве Дж.Г.Байрона и М.Ю.Лермонтова относится к патриотической парадигме поэм, которые по сути предстают как гимны двух поэтов тем, «в ком дух Свободы не угасает и в неволе». В поэме «Мцыри» М.Ю.Лермонтов воплощает патриотическую идею, вкладывая в неё

метафизический смысл. Не случайно в первоначальном эпиграфе к произведению говорилось, что у человека только одно отечество.

Патриотическая идея сочетается в поэме М.Ю. Лермонтова с идеей свободы. Обе идеи сливаются в одну, но «пламенную страсть» героя. Любовь к родине и жажда воли — причины побега Мцыри. Монастырь для него — тюрьма. Привычные кельи душны и отвратительны. Мцыри руководит желание узнать, «для воли иль тюрьмы на этот свет родились мы».

Вторая линия сопоставления социокультурного содержания поэм касается описываемого места действия. В поэме М.Ю. Лермонтова такое описание представлено следующим образом [5.]:

«Немного лет тому назад
Там, где, сливаясь, шумят,
Обнявшись, будто две сестры,
Струи Арагвы и Куры,
Был монастырь. Из-за горы
И нынче видит пешеход
Столбы обрушенных ворот,
И башни, и церковный свод...»

В поэме Дж.Г.Байрона в переводе В. Жуковского содержится точное описание месторасположения Шильонского замка [6.]:

«На лоне вод стоит Шильон;
Там, в подземелье, семь колонн
Покрыты влажным мохом лет.
На них печальный брезжит свет -
Луч, ненароком с вышины
Упавший в трещину стены
И заронившийся во мглу.

Описание Шильонского замка, которое содержится в другом месте поэмы:

« Шильон Леманом окружен,
И вод его со всех сторон
Неизмерима глубина...»

Третья линия сопоставления социокультурного содержания поэм относится к сравнению призывов главных героев, выраженных в психо-эмоциональной форме.

У Байрона в «Сонете к Шильону» (перевод Г. Шенгели) содержится призыв, обращённый к главному герою поэмы [6.]:

«Шильон! Твоя тюрьма старинной кладки -

Храм; пол - алтарь: по нем и там и тут
Он, Бонивар, годами шаг свой шаткий
Влачил, и в камне те слезы живут.»

М.Ю.Лермонтов в поэме «Мцыри» выражает призыв словами главного героя [5.]:

«Скажи мне, что среди этих стен
Могли бы дать вы мне взамен
Той дружбы краткой, но живой,
Меж бурным сердцем и грозой?»

Четвертая линия сопоставления социокультурного содержания поэм относится к сравнению совершающихся в них действий.

М.Ю. Лермонтов в поэме «Мцыри» [5.]:

«Недвижим, молча я лежал.
Порой в ущелии шакал
Кричал и плакал, как дитя,
И, гладкой чешуей блестя,
Змея скользила меж камней;
Но страх не сжал души моей:
Я сам, как зверь, был чужд людей
И полз и прятался, как змей.»

Дж.Г. Байрон в поэме «Шильонский узник» [6.]:

«Цепями теми были мы
К колоннам тем пригвождены,
Хоть вместе, но разлучены;
Мы шагу не могли ступить.
В глаза друг друга различить
Нам бледный мрак тюрьмы мешал.
Он нам лицо чужое дал -
И брат стал брату незнаком.»

Пятая линия сопоставления содержания поэм относится к сравнению чувствований главных героев.

С одной стороны, узник, заточенный в замке на берегу Женевского озера, в поэме Дж.Г.Байрона [6.]:

«И к воле я душой остыл
С тех пор, как брат последний был
Убит неволей предо мной,
И, рядом с мертвым, я, живой,
Терзался на полу тюрьмы.»

С другой стороны, Мцыри, «неслужащий монах», нечто вроде «послушника» (примечание М.Ю. Лермонтова) [5.]:

«Все, что я чувствовал тогда,
Те думы - им уж нет следа;
Но я б желал их рассказать,
Чтоб жить, хоть мысленно, опять.»

Сопоставление содержания и поэтических приёмов в поэмах Дж.Г.Байрона и М.Ю. Лермонтова не является инновацией современных исследователей-литературоведов и культурологов. В Примечаниях к 4-ому тому сочинений М.Ю. Лермонтова И.Л. Андроников (1953г.) пишет о том, что В.Г. Белинский, разбирая поэму М.Ю. Лермонтова, отмечает поэтическое сходство двух произведений: «Этот четырехстопный ямб с одними мужскими окончаниями, как в «Шильонском узнике», звучит и отрывисто падает, как удар меча, поражающего свою жертву» [5,с.485].

Возвращаясь к «русским мыслителям» - старшим современникам М.Ю.Лермонтова, отметим, что специфика социокультурного измерения российского общества рубежа 1830-1840-х годов определялась тем, что основной субъект социального действия в обществе того периода, - *«русский мыслитель удобно устроился между двумя мирами, пользуясь благами обоих, получая крепостные доходы с одной стороны, умственные и эстетические подаяния - с другой»* [1,с.302].

Типизация «русских мыслителей», понимаемая как процедура «подведения под определённый тип, классификация по типам» [4.] завершает создание В.О.Ключевским в вышеназванной лекции социокультурного портрета «предков Онегина». Первый тип в этой классификации представляют *«изоляционисты»*, у которых сложилось своё отношение к социокультурному состоянию российского общества: *«В сумме таких представлений русский житейский порядок являлся такою бессмыслицей, что наиболее впечатлительные из людей этого рода...проникались «отвращением к нашей жизни». Но это были редкие случаи»* [1,с.302].

Второй тип в классификации представляют *«ситуативные прагматисты»*, отличающиеся от «изоляционистов» не только количественными характеристиками, но и качеством отношения к жизни русского общества: *«Большинство, более рассудительное и менее нервное, умело обходит этот критический момент и от непонимания переходит прямо к равнодушию»* [1,с.302].

Последующие типы классификации «русских мыслителей» определены тем, что социокультурное пространство России *«сделало одних нетерпеливыми*

новаторами, хотевшими всё перевернуть разом, других нерешительными пессимистами, не знавшими, что делать, а третьих повергло в настроение, лишившее их способности и охоты делать что-либо» [1,с.306].

В.О. Ключевский отмечал в лекции, что с такими людьми, которых в предложенной классификации следует определить как *«абсолюционисты»*, *«мелькавшими в русском обществе»* в 1820-х и 1830-х годах, *«такое настроение и умерло»* [1,с.306].

Старший современник М.Ю. Лермонтова - «отец Онегина» в итоге своих интеллектуальных поисков *«махнул на всё рукой и окончательно переселился в деревню доканчивать давно начатую и сложную работу изолирования себя от русской действительности. ... С книжкой в руках где-нибудь в глуши Тульской или Пензенской губернии он представлял собою очень странное явление»*[1,с.300]. Именно люди, о которых В.О. Ключевский говорил как о таком «странном явлении», оказались представителями определённой социальной группы - старшими современниками М.Ю.Лермонтова, с которыми он пусть даже опосредованно взаимодействовал, оказавшись на рубеже 1830-1840 годов в одной социокультурной среде.

Современному исследователю социально-гуманитарных проблем российского общества следует принять во внимание, что смысл всякого научения с его принципом ассоциации по временной смежности заключён в способности учёного совершать собственные маленькие открытия.

Применённые методы сравнения и сопоставления социокультурных характеристик типов «русских мыслителей» первой трети XIX века в сочетании с герменевтическим подходом, позволили выявить содержательную линию многоаспектного социально-философского и культурологического исследования: «предки Онегина» как старшие современники М.Ю.Лермонтова - поэтическое творчество М.Ю.Лермонтова в контексте социокультурного измерения российского общества.

Библиографический список

- 1.Ключевский В.О. Евгений Онегин и его предки. // Русская мысль, 1887, книга II. - С.291-306.
- 2.Лотман Ю.М. «Евгений Онегин»: Комментарий.- СПб.: Искусство-СПБ, 1995. - С. 472-762.
- 3.Аникин А.А. Русская литература и русский календарь.// [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.portal-slovo.ru/philology/37132.php?ELEMENT_ID=37132
4. Ушаков Д.К. Большой толковый словарь современного русского языка. // [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=76980>
- 5.Лермонтов М.Ю. Сочинения в 6 томах. Том 4. - М.- Л.: Изд-во АН СССР, 1953.
6. Зарубежная поэзия в русских переводах: от Ломоносова до наших дней. – М.: Прогресс, 1968. – С. 84-97.

ЛИЧНОСТЬ В ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ СФЕРЕ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Человеческое сообщество, очевидно, развивается в направлении расширения связей и взаимозависимости разных стран, национальных общностей и их культур. Межкультурное взаимодействие является естественной необходимой частью общественной жизни любого современного социума. Более того, культура любого общества представляет собой результат исторического межкультурного взаимодействия, результат диалога и синтеза, взаимной идентификации и взаимодополнения, конвергенции и ассимиляции культурных традиций, ценностей, норм.

В этом смысле – понимания культуры как результата исторического межкультурного взаимодействия – ярким и интересным примером служит современная российская культура, представляющая собой синтез взаимодополняющих и взаимопротиворечащих элементов западной и восточной, советской и постсоветской культур, а также культур индустриального и информационного обществ.

Философ А.С. Ахиезер, характеризуя такую особенность современной российской культуры и цивилизации, предлагает понятие «социокультурного раскола» [1,с.222], по сути, акцентируя внимание на доминировании противоборствующих ценностей, взаимоотталкивании традиционных и либерально-модернистских ценностей в социальном поведении людей. При этом философ отмечает, что «цивилизационные особенности являются и характеристиками личности» [1,с.232]. В конкретных российских условиях личность как носитель культурных ценностей, реализует свое социальное поведение – она совершает действия на основе определенного представления о себе и окружающем мире, о свободе и ответственности, придания смысла этим действиям.

Профессиональная сфера выступает лишь одной из множества областей, где личность совершает те или иные действия, в которых и отражается культурная специфика общества.

В условиях информатизации и глобализации личность в профессиональной сфере стоит перед необходимостью быть активной, самостоятельной, коммуникабельной. По-настоящему важным и ценным для личности становятся умения быть энергичной, креативной, информированной, инициативной,

быстро принимать решения, владеть профессиональным программным обеспечением.

Увеличивается значимость Интернета как наиболее содержательного источника информации о профессиях, учебных заведениях, состоянии рынка труда, прогнозах и тенденциях в профессиональной сфере. Интернет выступает и доступной технологической базой для самообразования, саморазвития и самосовершенствования человека. Для личности в профессиональной сфере российского общества всё более привлекательными становятся современные формы получения образования: увеличивается значимость дополнительного образования для взрослых, дистанционной формы обучения.

Личность пользуется новыми формами занятости, приобретает новые профессии. Информатизация и глобализация детерминировали и направление возможного профессионального самоопределения личности: сфера услуг становится ключевым вектором для профессионального выбора, деятельности и развития личности.

В России в соответствии с общемировой тенденцией в профессиональной сфере можно обнаружить явления дифференциации и интеграции профессий. Так, в сфере ИТ появилось множество профессий: программисты (специализация по разным языкам программирования), веб-программист, веб-дизайнер, тестер, системный администратор.

Область продаж также стала узкоспециализированной – возникли бренд-менеджеры, логистики, маркетологи, супервайзеры, промоутеры. И в то же время имеет место интеграция профессий, выражающаяся в фактической необходимости наличия совокупности знаний, умений, навыков нескольких профессий в рамках одной. Например, профессия контент-менеджера предполагает наличие опыта работы и способностей одновременно в областях журналистики, ИТ-технологий, маркетинговых навыков продвижения результатов своей работы во всемирной сети.

На личность в профессиональной сфере российского общества оказывает влияние и культурно-образовательный фактор глобализации – интернационализация образования и культурного пространства, по сути, значительно унифицирующие процесс становления образованной личности и профессионала.

Современная массовая культура, как пишет В.Г. Федотова, «стала производительной силой информационного капитализма..., она служит средством регламентации, ...способом управляемости потребительским и прочим поведением» [8,с.51]. Причём сегодня формируется новый тип консьюмеризма, в основе которого находится «страсть к новым ощущениям»,

«отсюда стремление к приобретению престижа, статуса, модной профессии, бренда» [8,с.25]. А личность в профессиональной сфере как потребитель массовой культуры в условиях глобализации легко «проглатывает» образы о профессиях, труде, успешности и т.д.

Таким образом, в поведении личности в профессиональной сфере российского общества отражены её включенность в современные международные процессы, усвоение ряда ценностей и норм культуры информационного общества.

Но личность в России является носителем и ценностей национальной культуры, что также определяет характер её деятельности в профессиональной сфере.

Исторически так сложилось, что на протяжении длительного периода в российских социокультурных условиях доминировали ценности коллективизма, примат общества над индивидом, ценность государственно-общинной заботы, особое отношение к власти и её представителям. Приоритет таких ценностей не мог не повлиять на формирование ментальности личности, для которой действительно свойственны, по словам современного философа Л.А.Шумихиной, «патернализм и этатизм» [9]. Это выражается в ряде особенностей социального поведения и современных россиян.

Особая роль и активное участие государства в жизни общества и каждого человека исторически сформировала «привычку» быть пассивным. Индивид, обладающий в современных условиях множеством возможностей получить любую информацию, зачастую действует в профессиональной сфере, не проявляя особой активности в поиске информации о профессиях, профессиональных и карьерных перспективах, состоянии и потребностях рынка труда и т.д.

Так, крупные кадровые агентства, имеющие материальную базу и собственные аналитические центры для исследования рынка труда, регулярно демонстрируют широкой аудитории на своих интернет-порталах рейтинги наиболее востребованных по всей стране профессий и специальностей. Более того, информацию о вакансиях можно получить в любом местном кадровом агентстве (и виртуально в том числе), в службах занятости. Информация, полученная из таких источников, содержит рейтинги наиболее востребованных профессий – квалифицированные рабочие, менеджеры по продажам, бухгалтеры, водители, инженеры, врачи и программисты [11].

В то же время, совершенно отдельно и независимо от вышепредставленных рейтингов, созданных компаниями, профессионально занимающихся подбором персонала, существуют общественные представления,

мнение старшеклассников и их родителей относительно наиболее востребованных, престижных и доходных профессий: таковыми, по мнению учеников и их родителей, являются те, которые связаны с банками и инвестициями [4].

Ценности коллективизма, общины, предполагающие взаимную поддержку, помощь в решении разных вопросов, имели зачастую и негативные последствия для развития общества и личности – протекционизм (семейный, дружеский, так называемое «знакомство») – явление, распространённое во всех сферах жизни общества, в том числе в профессионально-образовательной и трудовой.

И если в профессионально-образовательной сфере использование протекций – дело коррупционное, по закону предполагающее уголовную ответственность, поэтому здесь практически невозможно объективно измерить их значимость, то в профессионально-трудовой области, где отбор (и контроль приёма) соискателей происходит не по таким жёстким правилам, как при поступлении в учебное заведение, использование протекций – обычно и не скрывается [5].

Пассивному или конформному поведению сопутствует «бегство» от ответственности, понимание личностью ответственности как долга, который часто должны нести другие – чаще всего государство, чиновники, начальники, школа, учителя и т.д. Эту особенность менталитета отмечали многие отечественные философы, видя в ней даже угрозу для самого народа. «Каждая цивилизация возможна, – пишет А.С. Ахиезер, – лишь на основе какого-то минимума массовой ответственности. Однако в России здесь царит неблагополучие... П.Я. Чаадаев называл это явление «незаконнорожденностью», А.С.Хомяков – «детскостью», Н.Н. Страхов – «ученичеством», Г.Г. Шпет – «сиротством» и т.д.» [1,с.240].

И, несмотря на новые тенденции в мире, связанные с информатизацией, несмотря на появление новых требований к человеку и норм поведения в профессиональной сфере, исторически складывающиеся особенности менталитета находят выражение и в поведении современных россиян. Личность часто демонстрирует свою пассивность, надежду на поддержку, перекладывание ответственности или вины в случае неудач в своей профессиональной судьбе на «другого». «Ответственность за безработицу, как и прежде, россияне возлагают на государство, а конкретно – на органы федеральной власти и чиновников (68%)», а тех, кто считает, что ответственность за безработицу несут сами граждане, оказалось 11% [2].

Такая особенность российского менталитета как особое отношение к власти, власть имущему, выражающееся как в её осуждении, моральном

отторжении, так и в стремлении ею обладать, пользоваться властными возможностями, также проецируется на поведение личности в профессионально-трудовой сфере. Традиционно власть имущие в российском обществе ассоциировались с всемогуществом, неколебимостью своего статуса и богатством. Поэтому близость к власти выступает важным критерием привлекательности профессии, труда.

Результаты социологических исследований показывают, что амбициозность как стремление к власти в профессионально-трудовой сфере (стать начальником, сделать карьеру и т. д.) отличает российскую ментальность от европейской [3]. Примером, ярко иллюстрирующим особое отношение к власти в профессиональной сфере, представляется сегодняшняя привлекательность профессии чиновника.

Так, с одной стороны, «профессией чиновника нельзя гордиться... – пишет И.Г. Яковенко – так как мотивы, по которым выбирают карьеру чиновника из ряда морально сомнительного и низкого (корысть, власть, карьера)» [10,с.78]; профессия является, пожалуй, наиболее критикуемым профессиональным трудом в современной России. Но, с другой стороны, профессия чиновника представляет собой весьма привлекательную сферу для личности, собирающейся сделать карьерный и профессиональный выбор [6,с.7].

Можно полагать, что особенности менталитета, складывающиеся как результат межкультурного взаимодействия (восточной и западной культуры, культуры советского и постсоветского периода), приводят к множеству проблем сегодня. Ориентация, прежде всего, на государственную поддержку не решит личностной проблемы трудоустройства. Пассивность и конформность могут лишь мешать в профессиональном выборе и построении карьеры. А почти общепринятая практика протекционизма не способствует стремлению к профессиональному самосовершенствованию личности.

В то же время в профессиональной сфере российского общества увеличивается значимость ценностей и норм информационной культуры.

На первый взгляд, очевидным становится противоречивость поведения личности в профессиональной сфере в контексте воздействия на неё ценностей и норм различных культур. Но такая противоречивость разрешается посредством «сегментирования» профессиональных сфер.

Так, доминирование ценностей и правил информационной культуры находит свое место, прежде всего, в новых профессиях, возникновение и существование которых связано с компьютеризацией, внедрением высоких технологий во все сферы нашей жизни, а также с распространением сотовой связи, рекламной и торгово-посреднической деятельностью. Хотя совершенно

очевидно, что воздействие культуры информационного общества будет лишь увеличиваться; его ценности, нормы и правила со временем охватят все профессиональные сферы.

Библиографический список

1. Ахиезер А. С. Специфика российской цивилизации // *Цивилизации. Вып. 6: Россия в цивилизационной структуре Евразийского континента / Отв. ред. А. О. Чубарьян.* – М. Наука, 2004.
2. Безработица и как с ней бороться. Пресс-выпуск ВЦИОМ №1718 от 25.03.2011 года [Электронный ресурс] – Режим доступа: // <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111466>
3. Жизнь для работы или работа для жизни – что движет сегодняшними работниками при построении карьеры. (Результаты исследования, проведенного международной кадровой компанией Kellyservices в сентябре – декабре 2010 года) [Электронный ресурс] – Режим доступа: // Международная кадровая компания «Kellyservices». URL:<http://www.kellyservices.ru/RU/About-Us/News/2011/16092011-ru>
4. Зачем, куда и на кого идти учиться? Мнение учеников, студентов и родителей. (Пресс-выпуск №1935 от 25 января 2012 года) [Электронный ресурс] – Режим доступа: // Всероссийский центр изучения общественного мнения. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=112358>
5. На работу – через связи: «блат» как способ трудоустройства. Пресс-выпуск ВЦИОМ №1731 от 14.04.2011 [Электронный ресурс] – Режим доступа: // Всероссийский центр изучения общественного мнения. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=111525>.
6. Степура И. Завод кончается. В профессиональных училищах дефицит абитуриентов, а на производстве – квалифицированных рабочих // *Российская газета.* 2008. 22 июля.
7. Туманова О. Поколение «Чи» // *Известия.* 2010. 18 августа.
8. Федотова В. Г. *Хорошее общество.* – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.
9. Шумихина Л. А. *Духовность как способ человеческого бытия* // *Полигнозис.* 1999. №4(8).
10. Яковенко И. Г. *Риски социальной трансформации российского общества: культурологический аспект.* – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 176 с.
11. Superjob ТОП 20 – рейтинг наиболее популярных запросов рынка труда [Электронный ресурс] – Режим доступа: // Исследовательский центр рекрутингового портала Superjob.ru. (Новости от 09.04.2012; 27.02.2012; 02.02.2012; 28.12.2011). URL: <http://www.superjob.ru/research/articles/>

Е.Р. Баткаева, Э. Шевцова

Пензенский государственный университет, г. Пенза

ИНТЕРНЕТ КАК ИНСТИТУТ СОЦИАЛИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

В связи с вхождением нового поколения в интернет-среду процесс социализации современной молодёжи характеризуется её активным вхождением в интернет-среду, а также непрерывным общением и жизнедеятельностью молодёжи как в реальном, так и в он-лайн мире. Актуальность проблемы институализации Интернета в современном обществе обуславливается активным изменением механизмов и средств социализации личности, что в значительной степени связано с виртуализацией современных социальных институтов, и влечет за собой замену традиционного восприятия молодёжью окружающей социальной реальности информацией, полученной из глобальной сети Интернет.

На сегодняшний день выявление места и роли Интернета как института современного общества составляет актуальную задачу для отечественной и зарубежной социологической науки. Это связано с тем, что проблема Интернета в современном обществе имеет не только компьютерную, но и социальную направленность.

В современном мире глобальная сеть стала новым средством массовой коммуникации, платформой для экономических, политических и культурных проблем. Интернет проник практически во все сферы жизнедеятельности общества. В связи с этим можно с полной уверенностью говорить, что глобальная сеть не только влияет на социализацию, а становится одним из агентов социализации современной личности. Что дает нам право говорить об Интернете как социальном институте.

Основаниями для социологического подхода к анализу роли Интернета в процессе социализации именно как социального института выступают следующие аргументы.

Интернет отвечает одному из важнейших критериев социального института - это удовлетворение устойчивой социальной потребности за счет реальных функций, которые он выполняет. Среди таких функций отмечают коммуникативную, информационную, социализирующую, содействие упрочению социальных отношений и др.

Как и другие, традиционные социальные институты, Интернет воздействует на личность, социальную группу, общество в целом, формирует сходное поведение людей в конкретных типовых ситуациях, открывает возможности для согласования между членами социума интересов и потребностей, корректировки способов удовлетворения этих потребностей. Тем самым, объективно Интернет, как и другие социальные институты, обеспечивает стабильность общественной системы как целостного образования.

Влияние глобальной сети на социум в целом и на процессы социализации в частности резко возросло с момента ее качественного изменения, предоставившего пользователям информации возможность активно участвовать в движении и преобразовании информации. В силу данного обстоятельства информация как ценность общества нового типа определяется не только и не столько её общедоступностью, познавательным, экономическим или политическим потенциалом, сколько возможностью персонализации, определяющей новые грани самоидентификации личности. Таким образом, новая информационная среда выступает одновременно и средством, и средой социального развития личности [1, с.127-131].

Глобальная сеть Интернет, с точки зрения её функциональных характеристик, несёт в своём содержании как позитивные, так и негативные стороны. В качестве позитивных сторон можно отметить постоянно растущие темпы доступа практически к любому виду и содержанию информации. Негативные аспекты проявляются в сокращении непосредственных социальных взаимодействий и сужении социальных связей.

О том, что глобальная сеть Интернет становится неотъемлемой частью жизни современной личности свидетельствую и данные проводимых отечественными учёными социологических исследований, посвящённых изучению влияния Интернет-среды на социализацию современной молодежи.

Так, большинство респондентов (75%) указали, что находятся в режиме «он-лайн» практически всегда, будь-то свободное или рабочее время. Отмечая при этом, что «сегодня жить без Интернета, просто невозможно», «нужно быть всегда в курсе событий происходящих в стране», «всегда найдется, о чем поболтать с друзьями, дешево и удобно».

Так же фактом, свидетельствующим о непосредственном участии Интернета в жизни современной личности, является то, что при проведении своего досуга молодежь на первое место ставит общение в Интернете (71%), на втором месте – встреча с друзьями и знакомыми (63%), и тройку лидеров по проведению досуга молодежи замыкает развлекательная индустрия, а именно посещение кафе, кинотеатров, клубов, торговых центров и т.д. (56%).

Наиболее популярной причиной использования глобальной сети является общение. На втором месте по популярности является цель поиска информации, далее следует скачивание музыки, видео, книг, игр и т.д. На четвертом и пятом местах соответственно расположились он-лайн шопинг и он-лайн игры.

Согласно одному из вопросов анкеты, наиболее часто посещаемыми сайтами являются социальные сети, форумы, чаты и т.д. Затем - интернет-ресурсы с музыкой, фильмами, телепрограммами и, наконец, на третьем месте располагаются политические, юмористические сайты, сайты различных фирм и интернет-магазинов [См.:2;4].

Таким образом, в рамках традиционных социальных институтов социализация осуществляется по средствам взаимодействия с социальным окружением. При этом количество агентов социализации относительно невелико в силу чисто физических возможностей. Другими словами, человек в одно и то же время и в одном и том же месте может общаться с относительно небольшим количеством людей.

Кардинально иначе дело обстоит в киберпространстве. Здесь в режиме реального времени личность может вступать в практически неограниченное количество коммуникаций за счет использования социальных сетей, блогов, чатов и др. В Интернете возникает возможность менять социальный статус, пол, возраст и т.д. Благодаря Интернету, личность намного быстрее и эффективнее интериоризирует знания о существующих в социуме нормах, ценностях и моделях поведения. [См.:3]

Следует отметить, что в настоящее время социально-гуманитарные науки, прежде всего, социология и социальная психология, открывают возможность не только изучать различные аспекты влияния Интернета в современном обществе на социализацию молодёжи, но и прогнозировать на основе результатов проведённых эмпирических исследований пути, формы и средства управления этим процессом в воспитательных целях.

Библиографический список

1. Белинская Е.П., Тихомандрицкая О.А. *Социальная психология. Хрестоматия./ Сост.* - М.: Аспект Пресс, 2003. - 475 с.
2. Блохина Е. *Исследование специфики межличностного общения с виртуальным собеседником [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/blohina>*
3. Бондаренко С.В. *Социальная структура виртуальных сетевых сообществ. Ростов-на-Дону.* - 2004. - 320 с.
4. Войскунский А.Е., Бабаева Ю.Д., Смылова О.В. *Интернет: воздействие на личность. Гуманитарные исследования в Интернете / Под ред. А.Е. Войскунского. М.: Изд-во «Можайск-Терра», 2000. — 431 с.*

ВЛИЯНИЕ ОБРАЗА ЖИЗНИ МАТЕРИ НА ЗДОРОВЬЕ ДЕТЕЙ

Социальная значимость здоровья подрастающего поколения обусловлена тем, что они представляют собой ближайший репродуктивный, интеллектуальный, экономический, социальный, политический и культурный резерв общества [См.:1].

По данным официальной статистической отчетности (XII Конгресс педиатров России, 2008), за последние 5 лет заболеваемость детей до 14 лет увеличилась на 13,1 %, 15–17 лет – на 15 %. Среди детей всех возрастных групп отмечен преимущественный рост хронической патологии, частота которой за последнее десятилетие увеличилась на 22 %, а доля среди всех нарушений здоровья в настоящее время достигла 32 %. Уровень заболеваний костно-мышечной системы, эндокринной и системы кровообращения, психических заболеваний у 15–17-летних подростков в 1,5–1,8 раза выше, чем у детей до 14 лет.

В структуре соматических заболеваний у российских подростков по сравнению с другими возрастными группами доминируют заболевания эндокринной, мочевыделительной, нервной системы, психические расстройства, обусловленные перестройкой пубертатного периода и началом половой жизни.

Почему же растёт детская заболеваемость? По мнению ряда исследователей, причина в том, что современные дети – это четвёртое поколение, выросшее в мире химической цивилизации, антибиотиков, гормонов, цитостатиков и профилактических прививок. Все эти «блага» цивилизации получали в изобилии их матери, бабушки и прабабушки (также – отцы и дедушки).

Наше исследование проводилось на базе Муниципального бюджетного образовательного учреждения детский сад «Ромашка» Сосновоборского района Пензенской области с целью выявления факторов, влияющих на здоровье детей.

В исследовании приняли участие 45 женщин, имеющих детей в возрасте до 6 лет. Среди опрошенных, преобладали матери рабочих специальностей – 25 %, служащие – 39 % и домохозяйки – 29 %. Из числа опрошенных учащимися являлись 7 % матерей.

Опрос респондентов показал, что на момент рождения ребёнка 10 % матерей имели те или иные хронические заболевания. Чаще это были

гинекологические заболевания, болезни глаз и сердечно-сосудистой системы. У женщин, имевших хроническую патологию при рождении ребёнка, на момент опроса здоровыми оказались 33 % детей, тогда как среди не имевших хронических заболеваний доля здоровых детей была 47 %.

Возраст матери при рождении ребёнка является одним из факторов, оказывающих влияние на здоровье потомства. Здесь имеет значение и степень зрелости детородной функции, и накопленный к моменту беременности и родов «груз патологии», и моменты ухода за ребёнком, а также многое другое. Неблагоприятным для матери является возраст старше 35 лет и моложе 18 лет. Среди опрошенных 92 % матерей на момент рождения ребёнка были в возрасте 18–34 года, 7 % – старше 35 лет, и 1 % – моложе 18 лет. Среди матерей, родивших в возрасте 18–34 года, здоровыми оказались 46 % детей. Среди матерей, родивших в возрасте старше 35 лет, только 37 % детей были здоровыми. Среди матерей, родивших в возрасте моложе 18-ти лет, здоровыми оказались всего лишь 30 % детей.

В первые три года жизни (особенно в первый год) ребёнок крайне нуждается в прямом контакте с матерью: ласках, прикосновении, поглаживании, укачивании, ношении на руках, речевом и зрительном контакте. Исследования показали, что кормление материнским молоком способствует эмоциональному и психическому здоровью ребёнка, улучшает его память и интеллект, снимает стресс. Кроме того, дети, находящиеся на грудном вскармливании, имеют более высокие показатели по части остроты зрения и психомоторного развития, что связано с наличием в молоке ненасыщенных жирных кислот. У них уменьшаются аномалии прикуса благодаря улучшению формы и развитию челюстей. Получающий грудное молоко ребёнок меньше подвержен инфекционным заболеваниям желудочно-кишечного тракта и мочевыводящих путей, респираторным инфекциям, менингитам, отитам и пневмониям, развитию пищевой аллергии.

Характер вскармливания на первом году жизни в значительной степени определяет состояние здоровья ребёнка не только в раннем возрасте, но и в последующие периоды его жизни. Обменные нарушения, возникающие при нерациональном вскармливании младенцев, являются фактором риска развития в будущем ожирения, заболеваний сердечно-сосудистой системы, в частности гипертонической болезни, сахарного диабета, бронхиальной астмы, онкологических и других заболеваний.

По данным опроса, 11 % детей находились на искусственном вскармливании с рождения, 14 % отлучены от груди в возрасте до 2-х месяцев, 46 % – в возрасте от 2 до 6 месяцев, 22 % – в возрасте от 6 до 12 месяцев, и

только 7 % детей получали грудное вскармливание более года. Наиболее выражено прослеживается доля здоровых и больных детей в двух группах: группе, находившейся на искусственном вскармливании, и группе, получавшей грудное вскармливание более года.

Таким образом, среди «искусственников» здоровыми оказались лишь 40 % детей, тогда как среди получавших грудное вскармливание более года доля здоровых детей составляла 60 %.

Общеизвестно отрицательное влияние вредных привычек родителей на состояние здоровья детей. Особенно негативно их воздействие в период беременности, когда закладывается организм ребёнка. Малыши, рождённые курящими мамами, более восприимчивы к болезням дыхательных путей, к респираторным заболеваниям, на треть чаще, чем все остальные, рискуют заполучить диабет или ожирение.

Употребление алкоголя во время беременности значительно повышает риск рождения недоношенных детей, а в наиболее тяжелых случаях – приводит к развитию фетального алкогольного синдрома, который характеризуется специфическими аномалиями лица, отставанием в физическом и интеллектуальном развитии, а также поражением сердца и других органов [См.:2].

Из числа опрошенных 5 % матерей регулярно употребляли алкоголь до беременности, в том числе 4 % – один-два раза в месяц, 1 % – раз в неделю и чаще. Во время беременности 1 % женщин регулярно употребляли алкоголь, в том числе 0,7 % один-два раза в месяц, 0,3 % – раз в неделю и чаще. В семьях, где матери употребляли алкоголь до и во время беременности, здоровыми оказались 33 % детей, тогда как в семьях, где матери совсем не употребляли алкоголь, доля здоровых детей составляла 50 %.

Среди опрошенных 9 % матерей интенсивно курили до беременности, 5 % – иногда курили во время беременности, а 1 % – регулярно курили во время беременности. Таким образом, 5 % матерей регулярно курили во время беременности. В семьях, где матери регулярно курили во время беременности, здоровыми росли 42 % детей. В семьях, где матери не курили, доля здоровых детей составляла 48 % .

Данные ряда исследований свидетельствуют о том, что течение беременности существенно влияет на здоровье рождённого ребёнка. Осложнения беременности могут вызвать у детей нарушения неонатальной адаптации, перинатальной заболеваемости и смертности. Осложнения беременности также влияют на частоту невынашивания. По результатам исследования, у 38% женщин беременность протекала с осложнениями.

Регуляция рождаемости в России по-прежнему осуществляется в основном путём производства аборт, которые негативно влияют на здоровье женщины, последующие роды и здоровье ребёнка. Опрос респондентов показал, что до рождения ребёнка 36 % женщин имели аборты, в том числе 15 % – один аборт, 11 % – два аборта, 14 % – три аборта и более.

Течение родов в дальнейшем оказывает существенное влияние на заболеваемость и смертность детей. Осложнённые роды были у 21 % женщин. 7 % новорожденных родились с родовой травмой, 6 % – в асфиксии, 12 % – с другими осложнениями.

Особое внимание должно быть уделено питанию женщин в период беременности. Питание матери – опосредованный путь реализации социальных факторов на антропометрические показатели новорождённых. Опрос показал, что большинство женщин в период беременности питались хорошо (59 %), 43 % опрошенных питались удовлетворительно, а 2 % – плохо. Основными причинами плохого и нерегулярного питания женщины назвали: режим работы (учёбы) – 36 %, материальные трудности – 25 %, желание не набрать лишнего веса – 18 %, другие причины – 21 %.

К семьям медико-демографического риска также относятся неполные семьи. У женщин, не состоящих в браке, отмечается большая частота недоношенности или рождения детей с низкой массой тела. Дети, рождённые вне брака, чаще болеют. Брачно-семейное положение матерей оказывает также достоверное влияние на уровень перинатальной и младенческой смертности.

Среди опрошенных матерей 13 % родили ребёнка, не будучи замужем, и до настоящего времени замуж не вышли, 7 % родили ребёнка без мужа, но после рождения ребёнка вышли замуж, 10 % матерей были в разводе, 2 % составили вдовы. Таким образом, 25 % семей на момент опроса характеризовались как неполные. Среди детей, воспитывающихся в неполных семьях, здоровыми оказались 38 %, тогда как в полных семьях доля здоровых детей составляла 42 %.

На формирование здоровья детей в значительной степени влияет уровень жизни семьи, хотя влияние это является опосредованным. Высокие доходы не становятся автоматически залогом лучшего здоровья, но они позволяют обеспечить определенный набор материальных благ, способствующих сохранению и укреплению потенциала здоровья. Низкий уровень доходов обуславливает невысокую покупательную способность семьи, что сказывается на качестве питания, возможностях приобретения лекарств и витаминов для ребёнка, его оздоровления в санаторно-курортных условиях и т.д.

Анализ распределения семей по уровню материального благосостояния показал, что у 7 % семей денег не хватает даже на нормальное питание. У 17 % денег хватает только на нормальное питание, большинству (55 %) денег хватает только на питание и приобретение товаров первой необходимости, 19 % отметили, что живут достаточно хорошо, а 2 % указали, что у них проблем с деньгами нет. Таким образом, 24 % семей могут быть отнесены к малообеспеченным, а 22 % – к обеспеченным семьям.

По мнению Н.Г.Веселова, жилищные условия находятся на восьмом месте среди факторов риска, влияющих на здоровье детей. По результатам опроса, 39 % семей проживают в плохих и 15 % – в удовлетворительных жилищных условиях, тогда как 43 % семей живут в хороших и 3 % – в отличных жилищных условиях. В семьях, проживающих в хороших и отличных жилищных условиях, доля здоровых детей составляла 47 %. В семьях, назвавших свои жилищные условия как удовлетворительные, доля здоровых детей составляла 45 %. В семьях, оценивавших свои жилищные условия как неудовлетворительные, доля здоровых детей была 39 %.

Становление ребёнка, его развитие, формирование личности, как известно, во многом зависит не только от материального положения, но и состояния нравственно-психологического климата той семьи, в которой он живёт. У 86 % опрошенных сложились хорошие, доброжелательные внутрисемейные отношения, однако у 4 % внутрисемейные отношения безразличные, у 7 % – напряжённые, у 3 % возникают частые конфликты. Таким образом, у большинства семей (86 %) сложились доброжелательные отношения, а у остальных отношения были не доброжелательными. В семьях с доброжелательным климатом здоровыми оказалось 47 % детей, тогда как в семьях с недоброжелательным климатом здоровых было 46 %.

Таким образом, в результате проведенного исследования установлено влияние на здоровье детей таких факторов, как состояние здоровья матери при рождении ребёнка, профессиональные вредности родителей до рождения ребёнка, искусственное вскармливание, материальное благосостояние

Библиографический список

1. Кальченко Е.И. *Вымирающая Россия: реалии, причины, возможности.* - СПб., 2002.
2. Лисицын Ю.П. *Образ жизни и здоровье.* - М., 1987.
3. Марьясис Е.Д., Скрипка Ю.К. *Азбука здоровья семьи.* - М.: «Медицина», 1992.
4. Миняев В.А. *Общественное здоровье и здравоохранение.* - М., 2004.
5. Пивоваров Ю.П. *Гигиена и основы экологии человека.* - М., 2004.
6. Шевалдина Е. *Образ жизни родителей и здоровье детей // Счастье материнства.* - 2008. - №3.

ИНТЕРНЕТ-ЗАВИСИМОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

На протяжении последних десятилетий роль Интернета в общественной жизни неуклонно растет. Во многом это обусловлено активным развитием техносферы в целом и компьютерных технологий в частности: средства Интернет-коммуникаций становятся все более мобильными, а Интернет-сеть – повсеместно и неограниченно доступной. Однако, не отрицая полезности и значимости Интернета, нельзя оставить без внимания и все более актуализирующуюся социальную проблему его излишнего использования.

Об избыточном, разрушительном для пользователя применении Интернета (Internet abuse) заговорили психологи еще в 90-е гг. XX века. Тогда ведущие психологи Европы и США (С. Стерн, М. Фенишел, Д. Грохол, Д. Морэйхан-Мартин, Д. Сулер, М. Гриффитс и пр.) обсуждали вопросы о том, можно ли вообще говорить об избыточности применения Интернета и считать это зависимостью.

Так, американский психиатр А. Голдберг в 1994 г. ввел само понятие «Интернет-зависимость» и сформулировал критерии такой зависимости в ироническом ключе), какое содержание следует вкладывать в понятие «Интернет-зависимость» (например, М.Гриффитс указывал, что следует различать зависимость непосредственно от Интернета, когда человек применяет его уникальные свойства – сервисы чатов или ролевые игры, и использование Интернета для удовлетворения таких поведенческих аддикций, как онлайн-гейминг, киберсекс, кибер-преследование и т.п.), каковы признаки такой зависимости и являются ли они уникальными или универсальными и пр. [См.:3].

Специалисты ввели целый ряд терминов, таких как Интернет-аддикция (Internet addiction), зависимость от Интернета (Internet dependency), излишнее применение Интернета (Internet abuse), компульсивное применение Интернета (compulsive Internet use), патологическое применение Интернета (pathological Internet use) или проблематичное/разрушительное применение Интернета (problematic or disturbed Internet use) для описания одного и того же или почти одного и того же понятия.

За различиями в применяемых критериях и в терминологии стоят значительно более фундаментальные разногласия: следует ли рассматривать излишнее применение Интернета (Internet abuse) как клиническое заболевание, подходит ли для него объяснительная модель развития аддикции?

М. Гриффитс отнес избыточное применение Интернета к более общему родовому наименованию – «технологические зависимости», которые определил как «нехимические (поведенческие) зависимости, включающие избыточное взаимодействие между человеком и машиной» (среди подобных зависимостей различают пассивные (например, просмотр телепрограмм) и активные (например, видеоигры).

Таким образом, сегодня абсолютное большинство исследователей данного феномена сходятся во мнении, что избыточное использование Интернета можно и нужно рассматривать как поведенческую аддикцию. В психологии аддиктивным считается такая форма деструктивного поведения, которая выражается в стремлении к уходу от реальности путем изменения своего психического состояния посредством приема некоторых веществ или постоянной фиксации внимания на определенных предметах или активностях (видах деятельности), что сопровождается развитием интенсивных эмоций. Этот процесс настолько захватывает человека, что начинает управлять его жизнью [См.:1,с.122].

Выбор аддиктивной стратегии поведения, как правило, обусловлен трудностями в адаптации к проблемным жизненным ситуациям: сложные социально-экономические условия, многочисленные разочарования, крушение идеалов, конфликты в семье и на производстве, утрата близких, резкая смена привычных стереотипов. Аддикция дает возможность искусственно изменить психическое состояние, получить субъективно приятные эмоции и восстановить психологический и физический комфорт. Таким образом создается иллюзия решения проблемы [См.:1,с.120].

Интернет-зависимость сопоставима не только с другими поведенческими зависимостями, но и с зависимостями химическими: желание изменить настроение по аддиктивному механизму в равной степени достигается с помощью различных агентов, к числу которых относятся изменяющие психическое состояние вещества (алкоголь, наркотики, лекарственные препараты), а также вовлеченностью в какие-то виды активности (азартные игры, компьютер, секс). Виды аддиктивного поведения имеют свои специфические особенности и проявления, они не равнозначны и по своим последствиям.

При вовлеченности в какую-то деятельность развивается психологическая зависимость, более мягкая по своему характеру. Но все эти виды объединяют общие аддиктивные механизмы. Кроме того и негативные последствия избыточного применения Интернета таковы же, что и последствия традиционных видов зависимостей: пренебрежение служебными

обязанностями, недооценка социальных контактов, разрыв родственных отношений, потеря контроля над собственным поведением и т.п. [См.:3].

В научной литературе принято выделять несколько типов Интернет-зависимости: необходимость в непрерывном общении - постоянное посещение форумов, социальных сетей и различных чатов; информационная Интернет-зависимость - непреодолимая нужда в постоянном потоке информации заставляет человека бесконечно путешествовать по сети; игровая зависимость - навязчивое увлечение компьютерными онлайн-играми; навязчивая финансовая потребность - игра по сети в азартные игры, ненужные покупки в интернет-магазинах или постоянное участие в интернет-аукционах; киберсексуальное влечение – навязчивая тяга к просмотру порнофильмов в сети и занятию киберсексом.

Перечень основных видов зависимостей от интернета можно расширить, добавив туда хакерство; бесконечное скачивание видео- и аудиоматериалов в целях создания собственной базы и т.д.

Согласно исследованиям Кимберли Янг предвестниками Интернет-зависимости являются: навязчивое стремление постоянно проверять электронную почту; предвкушение следующего сеанса онлайн; увеличение времени, проводимого онлайн; увеличение количества денег, расходуемых онлайн [См.:5].

Ученые выявили целый ряд условий, делающих Интернет наиболее притягательным средством «ухода» от реальности: 1. возможность анонимного общения; 2. возможность для реализации представлений, фантазий с обратной связью (в том числе возможность создавать новые образы «Я»; вербализация представлений и/или фантазий, не возможных для реализации в обычном мире); 3. чрезвычайно широкая возможность поиска нового собеседника, удовлетворяющего практически любым критериям, а также отсутствие необходимости удерживать внимание одного собеседника, так как в любой момент можно найти нового; 4. неограниченный доступ к информации (хотя зависимыми от информации является не более 10% Интернет-аддиктов).

В настоящее время Интернет-зависимость является уже не только психологической проблемой отдельного человека, но и проблемой социальной, поскольку, согласно мнению Д. Сулера, зависимость от Интернета и от компьютеров отражает существенные социальные феномены [См.: 4].

Интернет-зависимость, как любая форма аддиктивного поведения, приводит к нарушению нормального психологического и социального функционирования:

1. нарушение эмоционально-коммуникативных способностей. Во-первых, разрушительный характер аддикции проявляется в том, что устанавливаются эмоциональные связи не с другими людьми, а с неодушевленными предметами или явлениями. Эмоциональные отношения с людьми теряют свою значимость, становятся поверхностными.

Межличностные отношения слишком непредсказуемы для аддикта, они требуют больших усилий, немалых эмоциональных затрат, напряжения мыслительной деятельности и отдачи. Взаимодействие же с неодушевленными веществами, предметами и видами деятельности всегда предсказуемо, эффект достижения комфорта почти всегда гарантирован. Во-вторых, неодушевленными предметами легко манипулировать, поэтому растет уверенность в способности контролировать ситуацию; манипулятивный стиль переносится и в сферу межличностных контактов [См.:1,с.125];

2. нарушение процесса социализации. Социальные нормы, ценности, знания и способы деятельности усваиваются во взаимодействии с другими людьми. Аддикт отгораживает себя от этих процессов, перестает обогащать свой жизненный опыт, затрудняя тем самым процесс социализации [См.:1,с.125];

3. проблемы взаимодействия в процессе осуществления совместной деятельности, а также откровенное пренебрежение семейными, должностными и прочими обязанностями, находящимися за пределами аддиктивной реализации [См.:1,с.125];

4. нарушение процесса познания: знания об окружающей действительности черпаются, например, из онлайн-игр, что может приводить к опасным для жизни самого аддикта и окружающих последствиям;

5. деформация системы морально-этических норм и системы ценностей: возможность выражать свое мнение без страха отвержения, конфронтации или осуждения потому, что другие люди являются менее достижимыми, и потому, что личность самого коммуникатора может быть замаскирована, при невысоком уровне нравственной культуры личности порождает чувство безнаказанности и приводит к обесцениванию человеческого достоинства и даже жизни, поскольку нарушаются, искажаются такие значимые механизмы межличностной перцепции как идентификация, эмпатия, рефлексия, следовательно, утрачивается способность ставить себя на место партнера, сопереживать, представлять, каким воспринимают тебя окружающие и т.д.

Пристрастие к посещению социальных сетей, чатов и форумов наиболее актуально для людей, испытывающих проблемы в общении. Отсутствие

социальных и коммуникативных навыков погружает их в виртуальный мир, который заменяет им круг друзей и фактически изолирует от живого общения.

Более того, длительное и абсолютное онлайн-погружение приводит к размыванию границ между реальным и виртуальным, деформации восприятия действительности, что создает благоприятную почву для формирования деструктивных моделей поведения, направленных как на социальное окружение, так и на самого себя.

Специфика взаимодействия пользователей в Интернете (анонимность и дистантность), а также абсолютное противопоставление «действительности» и «виртуальной реальности» порождают уверенность в том, что действия в Сети совершены «понарошку» и не могут повлечь за собой административной или уголовной ответственности. Здесь мы можем говорить, например, о размещении в социальных сетях материалов экстремистского или националистского характера или о киберсексе с несовершеннолетними и т.д.

Неуклонно растущее количество Интернет-аддиктов и увеличивающаяся степень зависимости во многом обусловлены социальными факторами. Во-первых, для нашего времени характерно стремительное изменение всех сфер общественной жизни. Нагрузка на системы адаптации человека очень велика, и наименее приспособленные личности ищут свой универсальный и односторонний способ выживания – уход от проблем.

Во-вторых, такие процессы, как урбанизация и глобализация, актуализация стремления к независимости ведут к ослаблению межличностных связей, замене межличностных связей достижениями цивилизации. В-третьих, современным обществом активно транслируется стереотип, в соответствии с которым обладание новейшими гаджетами и регистрация в наиболее популярных социальных сетях и на сервисах публичного обмена сообщениями (Facebook, Instagram, Одноклассники, Вконтакте, Twitter) является неотъемлемой частью имиджа и признаком высокого социального статуса.

Эта установка поддерживается СМИ посредством рекламы гаджетов-новинок и регулярными сообщениями в новостных и иных программах об активном использовании перечисленных социальных сетей и сервисов известными людьми, в том числе и политиками.

Итак, сегодня есть все основания считать Интернет-зависимость социальной проблемой, объективно нарушающей нормальное социальное функционирование отдельных индивидов, семей, социальных групп и общества в целом. Людей с нездоровой тягой ко «Всемирной паутине» становится все больше и больше; зависимостью страдают как мужчины, так и женщины, как молодые (в большей степени), так и взрослые граждане. В мире пока нет

единого мнения относительно данной проблемы и нет единого подхода к ее решению.

Мы считаем, что главным критерием эффективности борьбы с Интернет-зависимостью является не строгий запрет, не ограничение доступа и контроль, а восстановление утраченных и/или формирование новых социальных связей, новых интересов вне Сети.

Библиографический список

1. Змановская Е.В. *Девиянтология: Психология отклоняющегося поведения: учеб. пособие.* М.: Академия, 2003.

2. *Аддиктивное поведение обучающихся: профилактика, реабилитация и ресоциализация в условиях образовательной среды. Материалы Всероссийской конференции. Москва. МГТУ им. Н.Э. Баумана. 29-31 октября 2013 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.dvfu.ru>.*

3. Гриффитс М. *Избыточное применение Интернета: онлайн-аддиктивное поведение // Тезисы дистантных зарубежных участников симпозиума «Интернет-зависимость: психологическая природа и динамика развития». Москва. 10 июня 2009 г. [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://www.psy.msu.ru/science/conference/internet/2009/theses.html>.*

4. Сулер Д. *Зависимость от Интернета и беглый взгляд на природу человека // Тезисы дистантных зарубежных участников симпозиума «Интернет-зависимость: психологическая природа и динамика развития». Москва. 10 июня 2009г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.psy.msu.ru/science/conference/internet/2009/theses.html>.*

5. Янг К.С. *Диагноз – Интернет-зависимость. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://septemberfox.ucoz.ru/biblio/kimberly.html>*

А.В. Очкина

Пензенский государственный университет, г. Пенза

ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ: ВЫЗОВЫ И ВОЗМОЖНОСТИ

В дискуссии об образовании, не утихающей в российском обществе уже пару последних десятилетий, всеми сторонами не оспаривается только один факт – неадекватность содержания и организации образования вызовам современности.

За этой единодушной констатацией, однако, следуют диаметрально противоположные рассуждения и концепции. Несводимость современной дискуссии о роли и содержании образования к однозначным конструктивным результатам обусловлена тем, что эта дискуссия сегодня органически встроена в проблему выбора стратегии государственной социальной политики, в проблему основополагающих принципах реформирования и развития

российского социального государства. Этот выбор в свою очередь зависит от доминирования той или иной модели социально-экономического развития страны, которая непосредственно формирует базовые требования к развитию человеческого и трудового потенциала, но и сама зависит от соотношения политических сил и интересов. Поскольку и вообще, как известно, политика «не может не иметь первенства над экономикой».

Проблемы образования, таким образом, постоянно политизируются, что, блокирует осуществление необходимых уже сегодня изменений в образовании, связанных с настоятельными требованиями эпохи. В этой связи представляется важным прояснить, какой элемент системы образования в России является сегодня, с одной стороны, стратегически важным для сохранения, развития и преумножения человеческого капитала, а, с другой стороны, может быть трансформирован более или менее автономно от принятия масштабных и радикальных решений в сфере государственной социальной политики.

Прояснение проблемы в таком ключе возможно при выходе на более высокий уровень обобщения, на выявление основных характеристик текущего развития человеческого общества вне зависимости от экономической модели или политического режима.

Иными словами, необходимо определить, какие качества современного этапа развития человеческого общества с наибольшей настоятельностью формируют объективные требования к системе образования. И, кроме того, необходимо понять, каким образом объективно востребованная историческим моментом социальная роль образования может отразиться в его содержании и организации.

Важная качественная характеристика современного мира – его повышенная сложность. Любая социальная система является сложной, но современный мир предполагает сосуществование и тесное взаимодействие кардинально различных государственных образований, культур, обществ. Это взаимодействие различных социальных систем внутри современного мира порождает множество направлений развития, проблем и кризисных надломов.

Один из ведущих социологов современности, родоначальник современной школы миросистемного анализа, Иммануэль Валлерстайн, выступая в сентябре 1997 года в Праге на «Форуме 2000: Тревоги и надежды на пороге нового тысячелетия», сказал: «Мне представляется, что социум первой половины XXI века по своей сложности, неустойчивости и вместе с тем открытости превзойдёт всё, виденное нами в веке XX. Я утверждаю это, основываясь на трёх исходных посылах. ... Первая предполагает, что исторические системы, как и любые другие, имеют ограниченный срок жизни.

У них есть начало и длительный период развития, но в итоге, по мере того, как они всё дальше отклоняются от равновесия и достигают точки бифуркации, наступает конец. Вторая исходная посылка гласит, что в таких точках бифуркации незначительные воздействия приводят к масштабным изменениям (в отличие от периодов нормального развития системы, когда сильные воздействия приносят ограниченные результаты), а последствия самих бифуркаций по своей природе непредсказуемы. Третья посылка заключается в том, что современная миро-система как система историческая вступила в стадию завершающегося кризиса и вряд ли будет существовать через пятьдесят лет» [4,с.5].

Современный мир – это не просто быстро меняющийся мир, это мир, в котором перемены становятся одним из базовых принципов существования. «Текущая современность» – этот термин видного британского социолога-постмодерниста Зигмунда Баумана как нельзя лучше описывает сегодняшнее состояние человечества. Эта изменчивость формирует и индивидуальный мир современного человека. Исторически сложившиеся социальные институты адаптации к переменам – семья, школа, государство, сообщество – сегодня крайне динамичны, а их границы расплывчаты.

«Среди общностей, историческая длительность которых придаёт смысл индивидуальной быстротечности, две – нация и семья – особенно выделяются своей способностью впустить в себя любого или почти любого из живущих...Нации и семьи служили гаванями преемственности, где хрупкие суда смертной жизни могли встать на якорь, надёжными коридорами в вечность, которые, при условии их поддержания в хорошем состоянии, пережили бы любого из проходящих по ним. Но теперь они не отличаются ни одним из этих качеств. Нации могли служить реальным воплощением вечности, пока они оставались надёжно защищёнными внушающими страх полномочиями государства. Но эпоха национальных государств подходит сегодня к концу. ... Семьи обеспечивали их смертным членам контакт с вечностью до тех пор, пока предлагали то, что с точки зрения последних было «жизнью после смерти». Сегодня ожидаемая продолжительность жизни семьи не превышает срока жизни её членов, и мало кто может утверждать, что семья, которую они только что создали, переживёт их самих» [2,с.172-174].

Крушение института преемственности означает, что индивид лишается своего рода наследственного смысла, остаётся один на один перед необходимостью не только формировать самостоятельно свою жизненную стратегию, но и самостоятельно наполнять её смыслом. Эта ситуация усугубляется тем, что в современном мире каждое новое поколение

оказывается всё более ограниченным в использовании накопленного ранее непосредственного практического опыта, так как всё чаще и жёстче сталкивается с социальными феноменами, неизвестными предыдущим поколениям, даже их родителям. И профессию, и стиль, и образ жизни новые поколения сегодня не могут даже в адаптированной форме перенять у старших. Современная жизнь предлагает зачастую «меню возможностей», не имевшее аналогов ещё несколько лет назад.

Так, профессии, называемые сегодня экспертами в качестве наиболее актуальных и востребованных, были неизвестны еще несколько лет назад. [см., например,1]. Радикальные изменения произошли в сфере гендерных отношений, в *самой* интимной их области – любви и сексуальности.

Ещё один живой классик социологии, Энтони Гидденс, заявляет: ««Сексуальность» сегодня раскрыта и сделана доступной для различных вариантов жизненных стратегий. Это нечто такое, что каждый из нас «имеет» или культивирует, уже больше нет какого-то естественного условия, которое индивид воспринимает как предопределённый порядок вещей. Каким-то способом, который ещё предстоит изучить, сексуальность функционирует как подверженная развитию и переработке черта личности, выступая первичным связующим пунктом между телом, самоидентичностью и социальными нормами» [5,с.44].

Современная личность постоянно оказывается перед необходимостью более или менее осознанного выбора индивидуальной траектории развития, который она принуждена осуществлять постоянно во всех сферах жизнедеятельности. Человек волен (и принуждён) выбирать свою модель организации своей профессиональной, трудовой, личной и семейной жизни, волен (и вынужден) постоянно тестировать свои индивидуальные потребности и желания, выбирая для них подходящую социальную форму.

Многообразие, высокий темп и масштабные последствия социальных изменений ставят в повестку дня вопрос об управлении ими. Наличие демократических институтов государственного управления, даже формальных и бюрократизированных, ставит перед индивидами вопрос о самоопределении в социально-политической сфере.

При этом множественность и стремительность социальных перемен, сложность и запутанность механизмов принятия решения, огромные возможности манипуляций массовым сознанием заставляют постоянно подвергать сомнению значимость влияния индивидуального выбора на процесс выработки и принятия политических решений. Тем не менее, институциональные возможности для такого влияния сегодня *большие*, чем

когда бы то ни было, и политические кризисы становятся вызовом не для некоего абстрактного «общества» или «народа», а для конкретной человеческой личности.

Главным пространством изменений сегодня всё больше становится именно личность, её отношения с социумом. Не могу не согласиться с А.Г.Глинчиковой, которая пишет, «... что и Россия, и Европа сегодня, на черте выхода из Современности, вновь, как и тогда в момент её зарождения в XIV в., переживают кризис индивидуализации личности и стоят на пороге открытия её новых форм» [6,с.142].

Представляется, что сегодня процесс социализации и социальной интеграции ничуть не меньше зависит от процессов индивидуального самопознания и самоформирования, чем от влияния традиционных институтов социализации; в любом случае, последние гораздо в большей степени опосредуют и «фильтруют» это влияние, чем когда бы то ни было раньше. Можно говорить о некой индивидуально управляемой (рефлексирующей) социализации как о базовом элементе социальной интеграции и социального бытия личности.

Очевидно, что необходимость индивидуального выбора жизненной траектории должна найти своё отражение в содержании образования. Главным в нём должно быть знание о самом человеке, о нравственных основах и социальных механизмах выбора пути, о принципах функционирования общества. Напрашивается вывод о доминирующем значении социального и гуманитарного знания как базы и инструмента обеспечения такой социализации. Античное требование к человеку: «познай самого себя» – становится практической парадигмой образования.

Именно социально-гуманитарное знание представляет собой обобщённый опыт человечества по познанию самого себя, а искусство – способ его интегрированного, нерасчленённого познания через эмоциональное восприятие. Таким образом, именно гуманитарные науки и искусство могут вооружить современного человека необходимыми знаниями и навыками для поиска самого себя в меняющемся мире и для формирования социального пространства сообразно своим потребностям.

«Перечислю способности, связанные с гуманитарными науками и искусством: способность к критическому мышлению, способность отвлечься от частных интересов и взглянуть на мировые проблемы глазами «гражданина мира»; и, наконец, способность сочувственно относиться к трудностям другого человека».[11,с. 22]. Эти слова Марты Нуссбаум, профессора кафедры права и

этики Чикагского университета, очень точно формулируют роль гуманитарного знания в формировании нравственных и гражданских черт личности.

Однако социальное и гуманитарное знание обширно и многообразно, искусство, развивая критические способности и воображение, больше ставит вопросов, чем даёт ответов. Простое расширение гуманитарного блока в образовательных программах, как и увеличение времени, отводимого изучению обществоведческих вопросов, само по себе не даст ничего, кроме того, что в головах у школьников и студентов к массе отрывочных фактов добавятся некоторые разрозненные сведения по истории искусств, культурологии, психологии или истории.

Можно добавить к этой «куче мала» философию, социологию и даже политологию – лучше не станет. Пока содержание программ обучения будет фрагментировано, раздроблено на множество изолированных предметов, образование не сможет выполнять функцию обеспечения индивидуальной социализации. А, следовательно, не сможет ответить на вызовы современного мира.

Социальное знание должно сегодня играть интегрирующую роль в содержании и процессе образования. Вся логику образования необходимо выстраивать таким образом, чтобы любое знание получало социальную оценку, подавалось как часть общего пути «возмужания», пройденного человечеством. Логика познания в каждой области должна объясняться в контексте общей логики исторического развития, с точки зрения социальных условий и социальных последствий научных открытий и достижений.

Такой подход послужит «очеловечиванию» процесса получения знания, придания ему социального смысла и значения. Овладение тем или иным знанием по-настоящему приобретет социализирующую функцию, так как будет привязано к определенной сфере жизнедеятельности во всей её социально-исторической полноте.

В той же логике необходимо подавать и гуманитарное знание: историю, литературу, искусство. Понимание объективной логики истории, знание социальных и конкретно-исторических условий формирования тех или иных гуманитарных концепций и создания художественных произведений сделает гуманитарное знание необходимым инструментом познания и осознания индивидами самих себя и своих отношений с обществом.

Таким образом, особенности развития современного мира объективно определяют особую роль социального знания в системе образования. Можно возразить, что социальные науки не дают общепризнанного и однозначного метода для обобщений в виде законов, они разбиты на отдельные

концептуальные блоки, которые дают не отдельные части единого знания об обществе, а различные, вплоть до противоположных, толкования общественных процессов.

И всё же, говоря словами одного из ведущих современных социологов Рэндалла Коллинза: «Но главный род деятельности, который даёт социологии интеллектуальное оправдание, – это *формулировка обобщённых объяснительных принципов, организованных в модели глубинных процессов, порождающих социальный мир*. Именно эти процессы определяют, каким образом конкретные условия порождают конкретные результаты. Эти обобщённые способы объяснения и составляют науку» [8, с.38]. Таким образом, знание концепций общественного развития и сравнительных объяснительных возможностей, понимание сути ключевых общественных дискуссий является, на наш взгляд, неотъемлемой частью такого интегрирующего социального знания.

Именно развитие исследовательских и образовательных коллективов и инициатив, связанных с разработкой социально интегрированного содержания образования и может стать тем элементарным шагом для выхода из тупика, в котором находится сегодня отечественная система образования.

При этом вполне вероятно воспользоваться советским опытом для разработки проекта интегрирующего социального знания. Мы склонны вполне согласиться с утверждением, что «советская история является уникальным случаем долгосрочного общественного эксперимента по строительству организационной и управленческой структуры, призванной радикально модифицировать поведение человека» [9, с.12].

Образованию, и прежде всего идеологическому и обществоведческому, отводилась в этой системе сознательного формирования человеческого поведения ведущая роль. «Советский Союз создал модель, обеспечивающую массовое тиражирование элитарного образования, и этот опыт позднее с большим или меньшим успехом перенимали другие страны. В результате даже то, что считалось недостатком или специфической особенностью советской модели, на самом деле как раз являлось воплощением общего просветительского принципа.

Прежде всего это относится к идеологической нагруженности образовательного процесса. На самом деле любой образовательный процесс нагружен идеологически, но обычно идеология скрыта и растворяется в общем потоке передачи знаний, тогда как в СССР идеологическое образование было открытым, рационально структурированным и выделенным в самостоятельные дисциплины, что позволяло при желании учащемуся отстраниться от него и

давало возможности для формирования навыков критического и оппозиционного мышления в гораздо большей степени, чем модели скрытой идеологической обработки, типичные для традиционных обществ или западных демократий» [7, с. 62 - 63].

Правда, навыки критического и оппозиционного мышления имели в советское время границы применения, нарушение которых было чревато многими неприятностями, вплоть до потери свободы. Однако это было уже проблемой политического использования социальных знаний, превращаемых в догмы, а не виной, отнюдь, самого социального знания. Сама же идея организации всеобщего обществоведческого образования, как и идея социализирующей роли научных знаний об обществе, довольно последовательно воплотились в советской системе образования. Так что этот опыт вполне может быть воспринят и развит адекватно актуальным социальным потребностям, с учётом всех проблем и просчётов.

Интегрирующие функции социального знания в образовании могут реализовываться в виде обществоведческих, социальных блоков в каждой дисциплине или в виде введения особых интегрирующих дисциплин – элементов социологии науки, социальной географии, курсов по глобальным проблемам современности.

Разумно, на наш взгляд, «очеловечивать» образование, усиливать его социальный и социализирующий компоненты, демонстрируя художественные и научно-популярные фильмы, используя в качестве учебных пособий художественные произведения, вовлекая учащихся в дискуссии по поводу перспективы развития той или иной области знания, её роли в решении актуальных социальных проблем.

«Общество – это опыт длиною в жизнь, и это также один из самых фундаментальных наших опытов; и именно об этих вещах мы невольно начинаем размышлять достаточно рано». [3, С. 29]. Современная жизнь, однако, всё больше и больше требует основательной подготовки к получению «опыта общества» и его постоянной переоценки. Осуществлять это под силу только самой личности, институциональные возможности интеграции и социализации сегодня объективно ограничены принципиальной сложностью и изменчивостью социальной реальности.

Именно эта черта современного общества и должна, на наш взгляд, объективно определять сегодня основные требования к содержанию и характеру знаний личности. Связанные с этими требованиями качественные изменения роли и содержания социально-гуманитарных дисциплин в образовательном процессе представляются нам естественными первичными

шагами к актуальным трансформациям в системе образования, без осуществления которых вряд ли можно надеяться на формирование полноценного социального государства и, соответственно, консолидированного социума.

Библиографический список

1. Атлас новых профессий. - М.: Агентство стратегических инициатив Сколково. 2014
2. Бауман З. Индивидуализированное общество. / пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева – М.: Логос, 2005. – 390 с.
3. Бергер П. Л., Бергер Б. Социология: Биографический подход. / Личностно-ориентированная социология. - М.: Академический проект, 2004. – 608 с.
4. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология 21 века. / пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева – М.: «Логос», 2003. – 368 с.
5. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах. - СПб.: Питер, 2004 – 208 с.
6. Глинчикова А.Г. Индивидуализация личности в преддверии Современности. – М.: ИФРАН, 2012. – 163 с.
7. Кагарлицкий Б. Ю. Советская культурная политика и традиция просвещения / «Время, вперед!» Культурная политика в СССР/ под ред. И. В. Глуценко, В. А. Куренного. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2013. – 272 с.
8. Коллинз Р. Социология: наука или антинаука?/Теория общества. Сборник / пер. с нем., англ./Вступ. статья, сост. и общая ред. А. Ф. Филиппова. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – 416 с.
9. Куренной В. А. Советский эксперимент строительства институтов/ «Время, вперед!» Культурная политика в СССР/ под ред. И. В. Глуценко, В. А. Куренного. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2013. – 272 с.
10. Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки. / пер. с англ. М. Бендет; под науч. ред. А. Смирнова. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. – 192 с.

У.О. Петряшкина

Пензенский государственный университет, г. Пенза

ГЕНДЕРНЫЙ ПОДХОД КАК МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Исследование гендерных отношений постепенно становится неотъемлемой частью большинства социальных и гуманитарных наук, при этом разные науки и научные сообщества обладают разной степенью чувствительности к включению гендерной тематики в свое интеллектуальное поле. В социогуманитарной науке на первый план выходит

междисциплинарный подход как самый продуктивный, и гендерные исследования служат характерным примером, где он реализуется в полной мере.

Возможности гендерного подхода применяются в социологических исследованиях (Дж. Скотт, Дж. Батлер, П. Бергер, Т. Лукман), в области политологии (Ш. Муфф), психологии (Дж. Митчелл), антропологии (Ш.Бенхабиб), в области культурных исследований (Ш. Брансонс).

Для начала определим, что понимать под методологией исследования. Е.В.Ушаков предлагает два значения термина «методология»: «В широком смысле методология – это совокупность базисных установок, которые определяют некоторый вид деятельности. В узком смысле методология – это специальная дисциплина, особое направление исследований» [4,с.23].

В данном случае будем исходить из первого определения методологии. Гендерный подход можем определить как один из междисциплинарных методологических подходов, который сформировался в процессе изучения междисциплинарных, комплексных проблем. Основой методологии гендерных исследований является не просто описание разницы в статусах, ролях и иных аспектах жизни мужчин и женщин, но анализ власти и доминирования, утверждаемых в обществе через гендерные роли и отношения.

Под методологическим подходом мы понимаем общее теоретическое основание исследования, представляющее собой определенный угол зрения на проблему. В основании гендерного подхода лежит несколько теорий. Одна из самых распространенных – теория социального конструирования гендера. Социально-конструктивистская теория ставит вопрос об изменении гендерных отношений господства и власти.

Гендер понимается как организованная модель социальных отношений между женщинами и мужчинами, конструируемая основными институтами общества. Этот подход основан на двух постулатах: 1) гендер конструируется посредством социализации, разделения труда, системой гендерных ролей, семьей, средствами массовой информации; 2) гендер строится и самими индивидами – на уровне их сознания (т.е. гендерной идентификации), принятия заданных обществом норм и подстраивания под них (в одежде, внешности, манере поведения и т.д.). Здесь следует упомянуть работы Э. Гофмана, Г. Гарфинкеля, К. Уэста и Д. Зиммермана, Р. Коннелла.

Когда социальное производство гендера становится предметом исследования, обычно рассматривают, как гендер конструируется через институты социализации, разделения труда, через культуру (гендерные роли и

стереотипы, масс-медиа), проблемы гендерной стратификации и неравенства [1,с.12].

Еще одна теория рассматривает гендер как стратификационную категорию. Гендер, иерархизирующий социальные отношения и роли между мужчинами и женщинами, категория стратификационная. Но помимо гендера, такими категориями являются класс, раса, возраст. Американская исследовательница Джоан Скотт одной из первых предложила рассматривать гендер в ряду этих категорий. Стратификация такого рода проявляется в системе власти, где утверждается и регулярно воспроизводится представление о том, что за мужчинами традиционно закреплено положение властвующих, а за женщинами - положение подчиняющихся [2].

Гендерный подход в социальном и гуманитарном знании открывает широкие возможности для переосмысления культуры. Теория социального конструирования гендера и понимание его как стратификационной категории, взаимосвязанной с категориями расы, класса и возраста, больше используются в социальных науках – социологии, психологии, экономике и демографии.

Гендер как культурная метафора, теория деконструкции гендера – в основном в гуманитарных науках: философии, истории, литературоведении, культурологии. Современная гендерная теория не пытается оспорить различия между женщинами и мужчинами, полагая, что не так важен сам факт различий, как их социокультурная оценка и интерпретация, а также построение властной системы на основе этих различий.

Следует сказать, что для современного этапа развития гендерных исследований наиболее плодотворным представляется комплексное понимание категории «гендер», учитывающее все многообразные возможности данной категории [3,с.580–586]. Изначальная междисциплинарность гендерной теории подразумевает комплексный подход в применении методов и позволяет исследовать через призму гендера различные объекты социальной и культурной действительности.

Нужно отметить, что гендерные исследования имеют некоторые особенности в методах исследования. Исследователь всегда стоит перед проблемой соотношения использования качественных и количественных методов в гендерных исследованиях. Целесообразность выбора тех или иных методов определяет приоритет стратегий и методик исследования. Нередко в качестве таковых выбираются качественные методы исследования. Из качественных методов предпочтение отдается следующим методам: биографический метод, метод «фокус-групп», анализ дневников, анализ и интерпретация изображений и т.д.

В связи с вышесказанным можно сделать следующие выводы: наблюдается устойчивая тенденция к размытию границ общественных наук и гендерные исследования наглядный тому пример. Гендерный подход с каждым годом становится все более актуальным – возникает много новых направлений исследований современных социальных феноменов с гендерной точки зрения. Данное обстоятельство подталкивает исследователей выработать свою собственную методологическую основу исследования. Мы также стоим на этом пути, и видится, что, только критически проанализировав существующие теории, можно сконструировать свою модель объяснения гендерных отношений в современном обществе.

Библиографический список

1. Воронина О.А. Социокультурные детерминанты развития гендерной теории в России и на Западе // *Общественные науки и современность*. - 2000. - № 4. - С.9-20
2. Котцева Н.П., Лобакова Н.М. Продуктивность гендерного подхода для гуманитарных исследований // *Современные проблемы науки и образования*. – 2013. – № 1.[Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.science-education.ru/107-8505
3. Лобакова Н. М. Специфика и методология гендерной теории в прикладных культурных исследованиях // *Журнал Сибирского федерального университета*. – Серия «Гуманитарные науки». – Т. 2. – 2009 – № 4 - С.580-586
4. Ушаков Е.В. *Введение в философию и методологию науки*. – М., 2005. – 528 с.

Е.И. Ставицкая

Пензенский государственный университет, г. Пенза

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ В ПРАКТИКЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМ РАСПРОСТРАНЕНИЯ НАРКОМАНИИ СРЕДИ МОЛОДЁЖИ

Одной из методических и методологических проблем изучения распространения наркотизации молодежи становится выбор методических приемов, позволяющих максимально достоверно изучить данное социальное явление. При этом основная полемика разворачивается вокруг применения количественных и качественных методик оценки процесса наркотизации молодежи [См.:1;2;3].

За применение количественных методик, к которым, в том числе, относится и представленная нам к экспертной оценке анкета, высказываются представители органов государственной власти. Очевидными преимуществами данных методов с их точки зрения является количественная статистическая

информация по видам употребляемых молодежью наркотических средств, возможность оценить количественно степень распространения того или иного наркотика в молодежной субкультуре.

Однако, как показывает практика проведения подобных анкетных опросов, данная методика совершенно неэффективна в силу ее поверхностности. Более того, даже если анкетёр найдет представителя группы респондентов, располагающего достоверной информацией о распространении и употреблении наркотических средств, то, скорее всего, опрашиваемый уйдет от «прямых» ответов на «скользкие» вопросы, опасаясь последующего взаимодействия уже с представителями правоохранительных органов (уверения в анонимности проведения опросов практически не работают при личном взаимодействии интервьюера и респондента).

Так, по результатам проведенного совместно УФСКН по Пензенской области, Министерством образования Пензенской области и «Социологической лабораторией» факультета педагогики, психологии и социальных наук Пензенского государственного университета анкетирования жителей Пензенской области 100% опрошенных на вопрос: «Пробовали ли Вы когда-нибудь наркотические вещества» выбрали вариант ответа «нет».

Естественно, учитывая, что данный вопрос был вопросом-фильтром, дальнейшее заполнение анкеты всеми респондентами оказалось бессмысленным. Как следствие, результаты опроса по предложенной УФСКН анкете не дали никакой фактической информации (были пропущены вопросы о причинах употребления наркотиков, о способах их распространения и приобретения). Некоторые респонденты давали ответы на предложенные вопросы, но они носили явно несерьезный характер, что еще раз подтверждает отношение молодежи к «прямым вопросам» на подобные темы в социологической анкете.

Часть вопросов имеют некорректность в методологическом плане:

- не выдержаны шкалы ответов (вопрос «Как Вы считаете, насколько проблема наркомании распространена в Вашем населенном пункте?», вопрос «Знакомы ли Вы лично с людьми, употребляющими наркотики?», вопрос «Как Вы считаете можно ли вылечиться от наркомании?»),

- не во всех вопросах, где нет четкой шкалы ответов, указано возможное количество выбранных вариантов ответов (вопрос «Какие мероприятия, по Вашему мнению, более эффективны для профилактики наркомании?», вопрос «В каком виде Вы употребляете наркотические средства?»)

- не предложены варианты ответов, предполагающие незнание респондента данной проблемы («затрудняюсь ответить» - например, вопрос

«Как Вы считаете, через какое время может возникнуть наркотическая зависимость?»), или предложение своего видения ситуации (свой вариант ответа – например, вопрос «Как Вы считаете, в чем причина распространения наркомании в последнее время?»).

Часть вопросов и ответов на них, сформулированы таким образом, что дают только поверхностный срез информированности респондентов о рассматриваемой проблеме: например, вопросы, предлагающие оценить респондентам степень какой-либо проблемы, дают только эту оценку, не вскрывая причин, почему респонденты так думают.

Табличный вопрос «Какие из профилактических мероприятий против потребления наркотиков...» сложен для восприятия, а соответственно и для адекватного заполнения респондентами. При этом затруднительно с логической точки зрения обосновать, почему данный вопрос отнесен к блоку вопросов, на которые отвечают только респонденты, пробовавшие или употребляющие наркотики. В результате на него были получены вопросы части опрошенных, другие же просто переходили к следующему вопросу, что говорит о нерепрезентативности представленной анкеты.

Кроме того, в самой анкете нарушена нумерация вопросов и вариантов ответов, что усложняет работу вопросов-фильтров и дальнейшую обработку анкеты.

Хотелось бы отметить и некорректность прямых вопросов и вариантов ответов, обращенных к группе респондентов, которые имеют непосредственное отношение к проблеме наркомании: на вопросы «Сколько стоит доза наркотика в вашем регионе на один раз?», «Каким образом Вы обычно получаете деньги на наркотики?» - «продаю наркотики». Достоверные ответы на данные вопросы в ходе анкетного опроса просто невозможны!

Несерьезность отношения, особенно молодежной группы респондентов, к таким вопросам «в лоб» подтверждает и факт, что те же респонденты, не употребляющие наркотики, прекрасно осведомлены об их видах, предлагая такой перечень и такие названия наркотических средств, о которых не всякий специалист имеет представление.

В тоже время качественные методики исследования позволяют получить обширный фактический материал большей достоверности при меньших временных и финансовых затратах. Параллельно анкетному опросу «Социологической лабораторией» ПГУ были проведены глубинные интервью среди учащейся молодежи Пензенской области различных возрастных групп, а также три фокус-группы с представителями студенчества г. Пензы.

Целью этих исследований являлось изучение и анализ мнения молодежи Пензенской области о проблеме употребления спайса данной демографической группой и определение мер, способствующих позитивному изменению ситуации наркотизации в молодежной среде. Объектом исследования выступала молодежь, постоянно проживающая на территории региона. Предмет исследования – представления молодежи о проблеме и уровне наркотизации и употребления спайса в регионе. Опросный лист и сценарий фокус-группы имели примерно схожее строение и были основаны на следующих блоках вопросов:

1. Вопросы об организации досуга учащейся молодежи. Интервьюер интересуется формой проведения свободного времени, кто занимается организацией досуга учащихся фактически и в идеальном видении респондентов. Данный блок играет роль вводного, способствует включению интервьюируемого в беседу и настраивает на обсуждение проблем молодых людей. Вопросы о проведении свободного времени в ночном клубе (обсуждается, с какой целью молодые люди посещают ночные клубы, и какую роль они играют в распространении культуры употребления наркотиков) помогают перейти к следующему блоку, в котором содержатся тематические вопросы о проблеме наркотизации молодежи посредством спайса.

2. Данный блок посвящен выяснению мнения интервьюируемого о проблеме наркотизации молодежи в целом и посредством спайса, в частности. Вопросы позволяют оценить информацию о спайсе и последствиях его употребления, которой владеет интервьюируемый. Здесь же, узнав о последствиях употребления спайса, выясняется причина его употребления молодыми людьми с точки зрения респондента: перед интервьюируемым ставится проблемная ситуация по оценке противоречия связки «причина-следствие» употребления спайса, анализируется степень осознания этого противоречия.

3. Третий блок вопросов касается социального опыта респондента и его окружения по употреблению спайса. Сравнивается степень осознанности проблемы, полученная из предыдущих блоков, с реальными фактами жизни интервьюируемого. Сюда включены вопросы о доступности спайса для учащейся молодежи и об оценке влияния его доступности на рост наркотизации молодежи.

4. Далее следуют вопросы об информированности учащейся молодежи о проблемах, связанных с употреблением спайса. Они позволяют выяснить основной источник такой информации и получить оценку необходимости такой информированности для самих молодых людей.

5. Затем блок вопросов о проводимых государственными органами, образовательными учреждениями и общественными организациями и объединениями мероприятиях, направленных на борьбу с распространением культуры употребления спайса и наркотиков в целом. Здесь оценивается включенность молодых людей в данные мероприятия, оценивается эффективность данных мероприятий с точки зрения учащихся. Респондентам предлагается возможность предложить собственный комплекс подобных мероприятий, определить ответственных за их проведение.

Результаты, полученные в ходе качественного исследования, показали значительную степень распространения культуры употребления спайса среди молодежи нашего региона, но при этом сами молодые люди осознают данную проблему только в том случае, если она их касается.

По результатам проведенного интервью учащейся молодежи Пензенской области можно сделать следующие основные выводы:

- досуг современной молодежи организован, но есть определенные недостатки, в основном связанные с перекосом в сферу спорта и оказание платных услуг;

- основными причинами посещения клубов является желание расслабиться, отдохнуть, а здесь на помощь приходят алкоголь и наркотики;

- респонденты осознают проблему наркотизации молодежи, в то время как проблему распространения культуры употребления спайса пока считают незначительной;

- основными причинами употребления спайса являются избыток свободного времени и неспособность занять себя, желание расслабиться, попробовать что-то новое;

- спайс – наркотик коллективный, употребляется в кругу друзей, которые и являются инициаторами;

- спайс – в настоящее время легкодоступный наркотик, приобрести его не составляет труда, что способствует его распространению среди молодежи;

- основные мероприятия по профилактике и борьбе с наркотизацией молодежи и распространением культуры употребления спайса в настоящее время являются мероприятия, проводимые образовательными учреждениями: тематические беседы, стенгазеты, видеофильмы. К сожалению, почти все они оцениваются респондентами как неэффективные средства борьбы с данной проблемой,

- наиболее эффективным мероприятием по профилактике и борьбе с наркотизацией молодежи и распространением культуры употребления спайса было названо обеспечение занятости молодежи во внеучебное время,

повышение разнообразия и доступности различных форм досуговой деятельности.

Был собран большой фактический материал при беседах со школьниками и студентами, употреблявшими или наблюдавшими за употреблением спайса.

На основании их предложений были разработаны рекомендации по формированию эффективного социального механизма организации досуга молодежи органами государственной региональной и муниципальной власти с целью минимизации распространения наркотизации молодежи посредством спайса: создать общества «анонимных наркоманов»; заниматься воспитательной и профилактической работой с самыми маленькими; больше внимания уделять рекламе; устраивать встречи с людьми, прошедшими через наркотическую зависимость.

Таким образом, очевидны преимущества объема и качества информации, полученной в ходе социологического исследования путем применения комплекса качественных методик по сравнению с количественным методом анкетного опроса. Кроме того, нами было установлено, что представленная для экспертного анализа анкета требует существенной корректировки как в методологическом, так и в процессуальном плане.

Библиографический список

1. Горшков М.К., Шереги Ф.Э. *Прикладная социология: методология и методы.* – М.: ИНФРА-М, 2009. – 416с.
2. Ковалёв Е.М., Штейнберг И.Е. *Качественные методы в полевых социологических исследованиях.* – М.: Логос, 1999.
3. Тугаров А. Б. *Философские основания социальных исследований // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки.* -2007. -№ 2. -С. 77-85.

Т.В.Терёхина

Пензенский государственный университет, г. Пенза

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРАКТИК ЗНАКОМСТВА И УХАЖИВАНИЯ В ОПЫТЕ ТРЁХ ПОКОЛЕНИЙ РОССИЯН

В современном обществе представления о процессе знакомства и периоде ухаживания находятся во взаимосвязи с системой ценностей, с уровнем культуры и образования индивида, с уровнем свободы и уважения прав личности в обществе. И на протяжении всей своей жизни человек, являясь свидетелем и непосредственным участником происходящих в обществе

событий и процессов, во взглядах на любовь применяет то, что было ему привито социумом. При этом степень нравственности варьируется в зависимости от представлений общества границах допустимого в отношениях полов и от степени воздействия на каждого человека.

Теоретическое и практическое изучение проблемы показывает, что в наши дни как поведение в период знакомства, так и процесс ухаживания в целом претерпели значительные изменения. Можно даже сказать, что они в определенной степени деградировали, особенно на фоне новоявленного движения «пикаперов», а значительная часть молодежи перестала видеть смысл в романтике и возвышенной любви.

Социологический анализ представлений о любви показал, что многие ученые задумывались над природой этого чувства, но никто не смог предложить конкретного определения любви потому, что каждый человек любит по-своему и каждая любовь хотя и похожа на остальные, но все-таки не похожа на них.

Так, Э. Фромм [3,с.38] охарактеризовал эротическую любовь как чувства двух взрослых людей друг к другу. Такая любовь требует полного слияния, единства со своим избранником. Природа этой любви исключительна, поэтому такое чувство может сосуществовать и в гармонии с остальными видами любви (братской, материнской, любовью к себе и Богу), и быть самостоятельным стремлением. Но сколько бы ни существовало видов любви, философ считает истинной только ту, что направлена не на одного человека. Если любить только одну личность и быть безразличным ко всем другим, то это можно назвать симбиозом, но не любовью.

В свою очередь в статье «Современная любовь», П.А.Сорокин [2] раскрывает парадоксальные противоречия двух существующих форм любви: возвышенную (идеалистичную) и «ресторанную любовь». Последний термин он употребляет для обозначения всех тех половых отношений между мужчиной и женщиной, которые преследуют не задачи «единения душ», симпатии, дружбы, «чистой возвышенной любви», а именно целью простое единение тел, за плату или бесплатно, все те бесчисленные связи, где индивид для индивида важен, прежде всего, как «самец» или «самка».

Следовательно, отличительной чертой романтической любви является преобладание идеалов возвышенной любви над ценностью сексуальных отношений.

Если любовь-страсть представляет собой практически универсальное для всех культур явление, то романтическая любовь имеет большую культурную специфику. Особое внимание Э. Гидденса [1] к этой разновидности любовных

отношений связано с той исключительной ролью, которую она играет в становлении современного человека как историко-культурного типа.

Появление романтической любви следует рассматривать в контексте очень важных изменений в положении женщины, произошедших в Европе к XVIII веку. Перечислим ведущие из них. Во-первых, появление «дома» как сферы частной жизни, отделение его от производства.

Во-вторых – это существенное изменение отношений между родителями и детьми, которое Э. Гидденс изящно обозначает как «изобретение материнства». Именно к этому историческому периоду относится идеализация образа матери - не биологического, а социального.

В-третьих, образ активной «жены и матери» стал основой «двуполой модели» человеческой деятельности. Женщины были признаны «особыми», «непознаваемыми» существами, которые, к тому же, контролировали особую социальную сферу, чего не могли делать мужчины. «Материнство» и «женственность» стали осознаваться как личностные черты.

Романтическая любовь стала женским делом, достоянием женщин. Это был именно «женский способ» контролировать свое будущее. Женщины стали первыми носителями качества «интимности». Связь между любовью и браком становится для женщин необходимой ценностью. Однако в настоящее время «прекрасная половина» нашего человечества, почему-то отказывает себе в этом удовольствии контроля над мужчинами.

Практики знакомства и ухаживания являются одними из наиболее важных в жизни людей и в их взаимоотношениях. Они формировались и изменялись в зависимости от общественного строя. Благодаря этому появлялись новые формы и виды межличностных отношений, часть из которых дошли и до нашего времени. Именно с этими процессами связано создание семьи и продолжение рода на земле, а это в свою очередь отражается на уровне жизни общества в целом, в виде кризиса семьи и демографического кризиса.

Обычно в процессе знакомства и периоде ухаживания между мужчиной и женщиной выделяют несколько этапов: Первым этапом в любой период истории всегда являлся поиск. Мужчина и женщина, наконец-то, понимают, что нужно бы уже «обзавестись» семьей, или хотя бы найти себе пару.

На втором этапе могут зародиться очень серьезные отношения, которые могут привести к заключению брака. Данный этап подразумевает, что мужчина и женщина пытаются раскрыть тайны внутренних миров друг друга. Увлечения, хобби, привычки, жесты, общение и т.д. Одним словом все то, что происходит в повседневности и что является содержанием и смыслом жизни любимого человека.

На третьем этапе происходит удовлетворение своих потребностей и желаний с «использованием» друг друга. Если отношения достигают этой ступени, значит, люди пытаются добиться многих вещей, которых они не смогли достичь в годы своего детства. Ну, например, если мужчине в детстве катастрофически не хватало внимания и тепла родной матери, то он ищет это тепло и внимание в своей спутнице. В случае взаимного удовлетворения своих потребностей «рождается» понимание – отношения продолжают и протекают достаточно гармонично.

Далее следует этап взаимоотношений, общения и связи между мужчиной и женщиной. На этом этапе «женско-мужских» отношений мужчина и женщина перестают идеализировать друг друга. Мужчина в женщине, а женщина в мужчине видят вполне реальных людей, в которых есть масса недостатков. В начале данного этапа возникает множество сложностей.

Заключительный этап заключается в том, что если мужчина и женщина готовы (полностью) к отношениям, то они могут сразу оказаться на этой ступеньке, незаметно минуя предыдущие. Дойдя до этой ступени, люди уже умеют «настраивать» окружающий мир и свои жизни так, чтобы не доставлять, друг другу, неприятностей и не вводить их в состояние грусти или уныния. На этой ступеньке появляется компромисс. Мужчина и женщина живут друг с другом.

Как видно, добрачный период, с целью длительных отношений и возможным созданием семьи, является довольно таки продолжительным процессом. Однако с недавнего времени появилось новое понятие – «пикап», то есть знакомство с целью соблазнения и сексуального удовлетворения. Следовательно, специфика взаимоотношений полов в наши дни характеризуется сильной деформацией процесса знакомства и периода ухаживания.

Нами было проведено социологическое исследование, целью которого стало выявление и описание практик знакомства и ухаживания в опыте трех поколений. Объектом исследования выступили представители трех поколений, в общей сложности выборочная совокупность, сформированная по методу «снежного кома», составила 281 человек. Согласно различным научным источникам временные рамки длины поколения варьируют в диапазоне от 25 до 30 лет, поэтому мы свели временные границы поколений к оптимально среднему значению, который составил интервал 27,5 лет.

Эмпирическое исследование проводилось в несколько этапов. Первым этапом исследования был анкетный опрос, далее на втором этапе мы провели полуформализованное интервью и на последнем этапе произвели качественный

анализ популярных художественных фильмов, отражающих различные взгляды на любовные отношения. Однако в рамках статьи мы ограничимся лишь результатами анкетного опроса.

Итак, нами было установлено, что у молодого поколения в практике знакомства и ухаживания происходит регресс в системе морально-этических ценностей, который взаимосвязан с упрощением межличностных отношений и отсутствием брачных перспектив в большинстве интимных связей. Подтверждением тому служит:

- легкость установления знакомств. Анализ процентных соотношений по межпоколенческим взглядам на вопрос «Могли бы вы первым подойти, и познакомится с понравившимся вам человеком противоположного пола», показал большую свободу и раскрепощенность в поведении среди представителей молодого поколения (68%);

- наличие целей любовного (46%), развлекательного (34%) и сексуального (34%) характера;

- неважность рекомендаций и одобрений партнера со стороны друзей, родителей, родственников. Среди представителей молодого поколения таковых было 70,6% опрошенных, людей среднего возраста 23,8% и лишь только 5,6% опрашиваемых старшей возрастной группы;

- среди мероприятий и знаков внимания (цветы, подарки, рестораны, спортивные и культурные мероприятия, выезды на природу, знакомство с друзьями и родителями), которыми должен сопровождаться период ухаживания молодежь в основном выделяют интимные встречи и поцелуи;

- для того чтобы перейти на следующую стадию отношений в период ухаживания большинству респондентов достаточно недели (22,8%) и пары месяцев (22,4%), а 17,8% молодежи готовы управиться за пару часов.

Эти характеристики более выражены в мужских взглядах на процесс знакомства и период ухаживания, чем в женских. Однако среди незначительной группы молодежи (в большинстве своем это девушки) наблюдаются взгляды схожие с более старшими возрастными группами.

У средней возрастной группы в процессе исследования ярко выраженных особенностей не наблюдалось, что и является следствием смешанных представлений на процесс знакомства и период ухаживания. Что касается, снижения тенденций романтического характера, то у представителей данной возрастной группы, оно проявляется только в сравнении с более старшим поколением, как у мужчин, так и у женщин. Основными целями установления межличностных отношения выступают любовные (28%) и бегство от

одинокости (19%). Знакомиться предпочитают на работе и в развлекательных центрах.

Представители старшей возрастной группы характеризуются предпочтением романтических практик знакомства и ухаживания. У людей этого возраста наблюдается высокий уровень внимания, преданности, уважения к партнеру, взаимной нежности и деликатности. Знакомиться предпочитают в культурных центрах, первоначальная цель знакомства – дружеская (10%), отмечают важность рекомендаций партнера со стороны близких.

В результате анкетного опроса мы получили достаточно полную информацию, благодаря которой можно сделать вывод о том, что представители разных поколений, вне зависимости от пола, имеют различные взгляды на процесс знакомства и период ухаживания. К сожалению, из поколения в поколение снижается значение деликатности, преданности, заботы и романтического посыла в отношениях полов, и усиливается роль материальной, прагматичной и сексуальной составляющей интимных отношений. Однако среди молодого поколения далеко не все следуют атрибутам свободного поведения. Большую роль играют и примеры семейных отношений родителей и культура воспитания.

Библиографический список

1. Гидденс Э. *Трансформация интимности*. – СПб.: Питер, 2004. – 208 с.
2. Сорокин П.А. *Общедоступный учебник социологии. / Статьи разных лет*. – М.: Наука, 1994. – 560 с.
3. Фромм Э. *Искусство любви: Исследование природы любви. // Новое в жизни науки, технике. Философия и жизнь. Вып. 1*. – Минск, 1990.

**ПАРАДИГМЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМ ПРОФИЛАКТИКИ
ДЕВИАНТНОГО ПОВЕДЕНИЯ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ
НАУКАХ**

Общетеоретический подход к проблемам профилактики как социального явления основан на признании того обстоятельства, что в профилактике нуждается всё население, но в особенности люди, входящие в группы повышенного риска, дети, подростки, престарелые, представители этнических меньшинств, люди с антисоциальным образом жизни. Другими словами, лица с проявлениями девиантного поведения являются основными, но не единственными объектами профилактических воздействий в психологии, социальной педагогике и практической социальной работе.

Важнейший принцип оказания социальной и психолого-педагогической помощи населению заключается в том, что помощь нуждающимся должна оказываться, исходя из их социального и физического статуса. Современные отрасли социально-гуманитарного знания, - прежде всего, теория воспитания, психология девиантного поведения, теория социальной работы, социология девиантного поведения – исходят из того, что на этом же принципе должна создаваться и функционировать система профилактики девиантного поведения.

В современных исследованиях проблем профилактики обнаруживается тенденция к изменению парадигмы профилактической деятельности, к уходу от доминировавшей на протяжении нескольких десятилетий «медицинской» модели профилактики, ориентированной исключительно на «лечение» социальной болезни и получившей распространение во многих сферах, связанных с оказанием профессиональной помощи населению.

Новая тенденция в социально-гуманитарных исследованиях определяется тем, что профилактика не отрицает биологических и генетических факторов в человеке, но рассматривает их в более широком психологическом и социокультурном контексте [1.с.370].

Основные моменты, характеризующие содержание теории и практики профилактической деятельности, могут быть сведены к следующим. С одной стороны, профилактика предусматривает решение ещё не возникшей у человека психосоциальной проблемы. Но целый ряд мер, предпринимаемых

специалистами-профессионалами, можно рассматривать как профилактические, даже, несмотря на то, что эти меры принимаются в отношении уже возникшей проблемы, поскольку они призваны решать будущие проблемы конкретного человека.

С другой стороны, в социально-гуманитарных науках считается, что любое значимое событие в жизни отдельного человека, его семьи, друзей, соседей, связанное с его работой, учёбой, местом жительства и др., представляется принципиально важным для понимания и того, что происходит с этим человеком в настоящее время, и того, что, возможно, случится с ним в ближайшем или отдалённом будущем.

Таким образом, методы профилактики имеют системный характер, т.е. они направлены на преодоление или ослабление влияния источников «психосоциального напряжения» как в самом человеке, так и в социокультурной среде и одновременно на создание соответствующих условий для приобретения человеком необходимого социального и жизненного опыта решения возникающих перед ним проблем.

Названные выше и иные общетеоретические моменты профилактики как социального явления предполагают наполнение их конкретным содержанием в рамках определённого методологического подхода. В свою очередь, выбор методологических парадигм предполагает изучение возможностей каждой из них при решении задач организации и реализации профилактической деятельности, направленной на различные категории населения, в том числе и на лиц с девиантным поведением [2, с.105-106].

Позитивистская парадигма ориентирована на возможность более точно в ходе исследования зафиксировать любые социальные действия, имеющие отношение к профилактике девиантного поведения, сопоставить их с другими фактами, установить зависимости между переменными, построить теоретические модели тех структур, которые стоят за наблюдаемыми социальными явлениями. Такой объективистско-натуралистический подход, характерный для методологии позитивизма, определяет доминирование количественных методов в социально-гуманитарном исследовании проблем профилактики девиантного поведения.

В результате получается, что исследователь, стоящий на позитивистских позициях, не принимает во внимание, что его исследовательские процедуры создают новую социальную реальность и что объект его изучения никогда не будет таким же, каким он был в начале исследования.

Необходимо признать: позитивистский подход допускает, что под влиянием исследователя может сформироваться мнение респондента, которое

не вполне соответствует его взглядам по вопросу, интересующему исследователя, но если присутствие последнего не очень проявляется, то принято считать, что выявленное мнение в целом адекватно и достаточно точно отражает объективные социальные процессы, прямо или косвенно имеющие отношение к профилактике девиантного поведения.

Вместе с тем, массовые опросы общественного мнения по различным аспектам девиантного поведения порождают у исследователей проблему многозначности интерпретации долевых соотношений, на основе которых делаются выводы в социологических анкетных опросах и структурированных интервью. Основываясь только на количественных методах в исследованиях сложно объяснить, почему, например, удовлетворённость уровнем материального положения и качеством жизни среди респондентов, ведущих здоровый образ жизни, немногим выше, чем у респондентов с проявлениями девиантного поведения.

Подобные примеры определили потребность исследователей проблем профилактики девиантного поведения понять значения и смыслы, которые стоят за однозначными анкетными ответами: «да», «нет», «затрудняюсь ответить». Поэтому наряду со стандартными анкетными опросами стали применяться качественные методы сбора социологических данных (методы «фокус-групп», включённое наблюдение, глубинное интервью, кейс-стади и др.) Применение таких методов при изучении проблем профилактики девиантного поведения требует понимания феноменологии как методологической парадигмы исследования.

Феноменология предлагает исследователю социальных явлений иной, по сравнению с тем, что предлагает позитивизм, мир социальной реальности, где нет ничего постоянного, где всё, что считалось в позитивизме объективными «вещами», не зависящими от каждого члена общества, оказываются продуктами их сознания и, более того, эти «вещи» могут меняться в зависимости от состояния сознания субъектов социального действия [3].

Такой подход предполагает пересмотр степени влияния исследователя на объект познания – профилактику девиантного поведения как социальное явление. Феноменология предполагает, что в процессе практической деятельности респондентов изменение взглядов, мнений, а также новые идеи, появившиеся в процессе взаимодействия исследователя и респондента, могут изменить мир их повседневной социальной реальности.

Логика методологического подхода в феноменологии исходит из утверждения, что высказанное в ходе социологического опроса мнение респондента может отражать совсем не ту реальность, которая стоит за

вопросами анкеты, которая представляет собой продукт их знаний, убеждений, индивидуального жизненного опыта исследователя, составившего данную анкету, а свою собственную, которая «является» респонденту и сформирована на основе его истории жизни и жизненного опыта.

П. Бергер и Т. Лукман утверждают, что человек в процессе повседневного познания создаёт («конструирует») окружающий мир, который и становится объектом его познания [4]. Таким образом, специализированное научное знание и обыденное, житейское знание становятся равноправными объектами психолого-педагогического и социологического анализа проблем профилактики девиантного поведения. Научная социальная «реальность», сконструированная на основе теоретических взглядов и результатов эмпирических исследований учёных, не является единственной «реальностью», которая отражает картину социальной действительности.

С точки зрения феноменологии существует дотеоретическая социальная «реальность» обыденной жизни людей, которая составляет основу повседневного знания. Именно это повседневное, обыденное знание девиантного поведения и способов его профилактики может оказаться в центре внимания исследователя, реализующего феноменологический подход.

Для того, чтобы идентифицировать и понять жизнь людей с девиантным поведением, необходимо идентифицировать мир их объектов. В этом случае идентификация должна осуществляться в терминах тех значений, которые имеют объекты в глазах этих людей. Кроме того, люди не связаны навсегда со своими объектами, они могут перестать взаимодействовать с этими объектами или выработать в отношении к ним новую линию поведения. Это обстоятельство вносит в их жизнь новый источник возможных изменений.

Такой подход в методологическом плане ведёт к отказу от классических процедур исследования в социально-гуманитарных науках по чётким схемам операционализации понятий и замены их на понятия, которые не претендуют на универсальное применение, но максимально приближены к данной конкретной ситуации, к пониманию социального действия в её контексте.

Однако в непостоянном феноменологическом «жизненном мире» всё-таки есть некие устойчивые во времени и пространстве феномены профилактики девиантного поведения, которые можно классифицировать, сопоставлять с другими явлениями социальной профилактики, выявлять общие особенности и закономерности возникновения и функционирования.

Таким образом, с точки зрения феноменологического подхода в социально-гуманитарных науках познание социальной реальности возможно не всяким жизненным опытом, а только таким, который способен к определённым

логическим процедурам, к саморефлексии и сопоставлению пережитых фактов, впечатлений и т.п.

Кроме того, исследователю проблем профилактики девиантного поведения следует учитывать то обстоятельство, что с точки зрения феноменологии через личный опыт человека можно приобрести относительно небольшую часть знания об окружающем мире. Большая же часть знания передаётся через родителей, учителей, знакомых, т.е. имеет социальное происхождение.

Качественные методы исследования, применяемые при изучении проблем профилактики девиантного поведения, представляют собой реализацию феноменологического подхода к изучению социальных процессов и явлений, где в зависимости от целей и задач исследования основное внимание уделяется изучению способов и особенностей рефлексивности субъектов исследования по поводу социальной реальности и причин такой рефлексивности.

Принципиальные отличия феноменологического подхода от позитивистского в социально-гуманитарных науках определены тем, что феноменологический подход предполагает: каждая личность конструирует собственную социальную реальность и живёт в своём мире, где восприятие одних частей этой реальности в основном разделяется другими членами общества, а других – может заметно отличаться. Эта реальность может существенно меняться под влиянием внешних условий, например, новой информации или внутренних процессов, происходящих в самой личности.

Исследователь может выступать внешней причиной изменений представлений респондента о его реальном мире или может повлиять на внутренние процессы развития личности, которые могут привести к изменениям в его реальности. Следует исходить из того, что качественные методы исследования не противопоставляются количественным методам, представляющим собой реализацию позитивистского подхода, но и не являются их дополнением или продолжением.

При реализации феноменологического подхода к исследованию проблем профилактики девиантного поведения особое значение имеет полевой этап работы, непосредственное общение с респондентом. Разработка методики и инструментария исследования не заканчивается с началом полевого этапа, а продолжается по его ходу, как бы вырастая из самого исследования, гибко изменяясь в соответствии с переменами в рефлексивности исследователей изучаемой ими социальной реальности.

Для исследований в социально-гуманитарных науках важно и то, что анализ первичного материала не начинается после окончания полевого этапа, а

происходит одновременно с ним. В ходе полевого исследования вырабатываются понятия – основные единицы анализа, социальные феномены описываются и сопоставляются между собой для выявления сходства и различий, определяется степень и характер отношения происходящих событий к цели исследования, выявляется их значение в более широком социокультурном контексте на основе изучения вторичных источников информации, прежде всего, данных статистики.

Теоретическим фундаментом качественных методов исследования в социально-гуманитарных науках являются феноменология Э. Гуссерля, «социология повседневности» А. Шутца, этнометодология Г. Гарфинкеля, символический интеракционизм Дж. Мида и Ч. Кули, «социальная конструкция реальности» П. Бергмана и Н. Лукмана [См.:5,с.56-57, 58-62, 65-70].

Мы считаем, что гипотетическая возможность формирования общей теории профилактики в целом и теории социальной профилактики девиантного поведения в частности в значительной мере детерминирована выбором методологии исследования. Отказываясь от попыток совместить позитивистские и феноменологические концепции в исследовании проблем профилактики девиантного поведения, мы видим преимущество феноменологического метода в том, что он даёт возможность в ходе исследования обнаружить в повседневной жизни людей с девиантным поведением рассогласование значений смысла их слов и действий.

При исследовании проблем профилактики девиантного поведения представляется перспективным определение профилактики как научно обоснованных и своевременно предпринимаемых действий, направленных на предотвращение возможных физических, психологических или социокультурных коллизий у отдельных индивидов и групп риска; сохранение, поддержание и защиту нормального уровня жизни и здоровья людей; содействие им в достижении поставленных целей и раскрытие их внутренних потенциалов [1,с.369].

К факторам, способствующим созданию адекватных условий для развития профилактики как социального явления, следует отнести:

- 1.признание в теории и практике профилактической деятельности значения психосоциальных, медицинских и экологических проблем, влияющих на результативность профилактики;

- 2.повышение в обществе внимания к проблемам уровня жизни, физического и психического здоровья населения, условиям формирования здорового образа жизни;

3.результативность научно-прикладных исследований в области профилактики, проводимых в рамках феноменологического подхода.

Феноменологический подход в социально-гуманитарных науках отрицает саму возможность существования только одной «единственно верной» интерпретации любого социального явления, показывая множественность индивидуальных и коллективных вариантов социального бытия людей. Такой подход ориентирует исследователя на терпеливое и вдумчивое наблюдение, не провоцируя при этом респондента к обозначению границ знаний, но демонстрируя интерес к их познанию и уважение к любому человеку как носителю мира значений и смыслов изучаемой в ходе исследования социальной реальности [5,с.72].

Библиографический список

1. Блум М. Профилактика в социальной работе // Энциклопедия социальной работы. В 3 томах. Т.2 / Пер. с англ. – М.: ЦОЦ, 1993. - С.369-375.
2. Тугаров А.Б., Шевцова Э.А. Феноменологическая парадигма теории социальной работы: постановка проблемы // Университетское образование: сб.ст.XVIII Междунар. науч.-метод.конф. / под ред. А.Д.Гулякова, Р.М.Печерской. – Пенза: Изд-во ПГУ, 2014. - С.105–107.
3. Бургос М. История жизни. Рассказывание и поиск себя // Вопросы социологии, 1993, № 5, С.106-122; Толепсон П. История жизни и анализ официальных изменений // Вопросы социологии, 1993, № 1-2, С.129-139.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. – М.: Медиум, 1995.
5. Ковалёв Е.М., Штейнберг И.Е. Качественные методы в полевых социологических исследованиях. – М.: Логос, 1999.

Т.А. Николаева

Пензенский государственный университет, г. Пенза

ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПОМОЩИ В ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Идея социальной помощи в теории социальной работе тесно сопряжена с идеей помощи конкретному индивиду, испытывающему определенные социальные затруднения («человек-нуждающийся»), т.е. индивиду, оказавшемуся в трудной жизненной ситуации, или же, как принято называть в теории социальной работы - «клиенту».

Традиция в рассмотрении концепции социальной помощи данной категории населения заключена в понимании социальной помощи как реального процесса оказания помощи человеку, в котором «человек-нуждающийся» предстает и как реальный индивид со своими конкретными социальными запросами, и как уникальное сочетание индивидуальных проявлений и типологических особенностей, и как представитель определенного исторического времени и конкретной культуры.

Сама помощь индивиду, включённому в систему социальных отношений, детерминирует его положение в системе социального бытия, определяя именно как «человека-нуждающегося», или же, что более свойственно для теории социальной работы человека, находящегося в трудной жизненной ситуации (либо же клиента).

Из этого обстоятельства выстраиваются социальные технологии особой поддержки, механизмы помощи, а также методологические схемы осмысления идеи социальной помощи в теории социальной работы (в том числе идеи или основные концепции практических моделей социальной работы в их соотношении с образом «человека-нуждающегося»).

Реализация идеи социальной помощи в контексте культурно-исторического процесса позволяет нам рассматривать «человека-нуждающегося» как объекта помощи, в которой социальный работник предстает соответственно как образ помогающего субъекта.

Стоит отметить, что образ помогающего субъекта присущ практически всем социальным системам (мифологическим, религиозным, философским, этическим). Философской основой идеи помощи являются представления о предопределении жизненных ситуаций человека, принадлежащего к той или иной культуре. В связи с чем в философской науке сложился подход, согласно которому зародились и не перестают существовать взгляды о таком типе отношений между субъектами, когда одна сторона является активной (помогающей), а другая — пассивной (нуждающейся) [1, с.28-31].

Данный тип взаимоотношений и осмысливается в теории социальной работы через призму философских, в частности, философско-религиозных, доктрин.

Мировые религии во главу своего учения ставят идею «спасения души», что во многом предопределяет саму идею помощи, идею помощи более сильного более слабому, возможно «социально ущербному». Необходимость помочь ближнему, что бы искупить свои грехи, актуализирует (активизирует) идею социальной помощи индивиду. Данная религиозная парадигма помощи (в большей степени христианская) определяет своего рода правила милосердия

как серию поступков, которые могут быть направлены на различные стороны трудной жизненной ситуации индивида.

В современной философии и теории социальной работы отечественные исследователи (Е. Ярская-Смирнова, Л. Топчий, П. Павленок и др.) при изучении тех или иных аспектов социальной помощи делают акцент на необходимости выявления истинных (соответствующих действительности) причин возникновения трудной жизненной ситуации, причин появления «человека-просящего», человека нуждающегося в оказании ему социальной помощи.

Длительное время в истории общества помощь человеку была спонтанной, что находит своё отражение в христианской парадигме помощи, имеющей прочную идеологию поддержки. В актах так называемого христианского милосердия впервые ставится знак равенства не только между бытием человека и небытием, богатством и бедностью, но, самое главное, намечается отход от «коллективной ментальности», что порождает формы индивидуальной защиты и поддержки.

По мнению некоторых зарубежных авторов (Ж. Ле Гофф) на определённом этапе развития общества происходит осознание собственного «Я», а развитие самосознания и личности заложило в «культуре вины» иные парадигмы помощи и поддержки, которые находят свое отражение в парадигме «солидарности» [2,с.43]. В результате, философия милосердия уступает место философии альтруизма, где конечной целью морального действия является благо других людей [2,с.116].

Меняется и мотивация оказания помощи. Мотивация становится пронизанной идеей естественных прав индивида. Меняется и характер помощи. Имеет своё развитие идея так называемой экономической поддержки или помощи индивиду. Благодаря чему получают развитие особого рода организации, получающих статус благотворительных.

Как правило, оказание того или иного вида «социальной помощи» занимались отдельные личности, в силу определенных причин. Социокультурная детерминированность причин оказания помощи «человеку нуждающемуся» потребовала от государства не только выступать в качестве помогающего субъекта, но и обосновывать доктрину коллективной заботы и ответственности перед «человеком-нуждающимся».

Следует отметить, что при рассмотрении указанной проблематики, не удаётся выявить конкретного теоретико-методологического наполнения содержанием понятия «социальная помощь». Вместе с тем, удаётся проследить лишь некие формы её проявления, вытекающие из необходимости (в силу

разных причин) её осуществления теми или иными субъектами. С точки зрения перспектив исследования не менее важно и то, прослеживается определенный теоретический момент, касающийся выделения субъектов оказания помощи, что в современной науке становится отдельным вектором исследований, позволяющим накапливать определенный теоретико-значимый материал.

Предложенный контекст осмысления идеи социальной помощи позволяет нам говорить о многоаспектности выделенной тематики, её социально-философской проблематичности и необходимости дальнейших теоретико-методологических разработок в данной области.

Библиографический список

1. Козлов А.Л. *Парадигмы социальной работы: теоретические конструкты и принципы / Социальная работа: теория, технология, образование. — 1996. — №1. — С. 26-37.*
2. Ле Гофф Ж. *Цивилизация средневекового Запада. — М.: Владос, 2002. — 467с.*

М.А. Саратовцева

Пензенский государственный университет, г. Пенза

СОЦИАЛЬНАЯ ЗАЩИЩЁННОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНО ОБУСЛОВЛЕННОЕ ЯВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Социальная защищенность в современном обществе является предметом многих дискуссий и теоретических исследований. О фундаментальном значении социальной защищенности свидетельствует тот факт, что в современном обществе приобретает популярность вопрос о необходимости ее осмысления в ходе нарастающей интенсификации жизни.

Социальная защищенность на уровне обыденного сознания означает отсутствие опасности. Подобное представление ещё называют защищенностью в узком значении этого слова. В практическом плане такое значение имеет достаточно условный характер, поскольку в реальной жизни ситуации с полным отсутствием угроз встречаются довольно редко.

Изучение социально-философской проблематики обеспечения социальной защищенности общества может быть многоаспектным. Возникновение необходимости переосмысления что есть «социальная защищенность» и чем она определяется, наталкивает на поиск различий между феноменом и понятием социальной защищенности.

Социальная защищенность в буквальном смысле слова означает отсутствие опасности, угроз различного рода и характера. Это обыденное понимание социальной защищенности общества как отсутствия опасности, с одной стороны, можно критиковать за “негативизм”, с другой стороны, данная позиция может служить отправной точкой исследования данного феномена. И то, и другое верно.

Во-первых, опора в исследовании на обыденное представление позволяет зафиксировать феномен и начать его изучение. Во-вторых, в процессе изучения закономерно возникает осознание недостаточности, ограниченности первоначального представления о социальной защищенности. Во многих источниках существует термин «социальная безопасность», зачастую приравняемый к социальной защищенности. Данное мнение не совсем верно, поскольку отождествление социальной защищенности с социальной безопасностью требует конкретизации понятий.

Так, в научных статьях под социальной безопасностью понимается «деятельность людей, общества, государства, мирового сообщества по выявлению, предупреждению, устранению опасностей и угроз, способных погубить их, лишить фундаментальных материальных и духовых ценностей, нанести неприемлемый ущерб, закрыть путь для прогрессивного развития» [6,с.45-46].

Социальная защищенность в отличие от безопасности означает качественно сложное социальное явление, смысл которого не исчерпывается отрицанием опасностей. Следовательно, под феноменом социальной защищенности можно подразумевать такое эмоционально окрашенное состояние общества, которое детерминировано восприятием действительности как явления, не представляющего угрозы для общности [4,с.121]. Также социальную защищенность можно охарактеризовать как сложное социальное явление, многоплановое и многогранное в собственных структурных составляющих, отражающее противоречивые интересы в отношениях различных социальных субъектов [4,с.124-125].

Понятие социальной защищенности в отличие от феномена социальной защищенности "характеризует собой некую философию существования живого, его жизнедеятельности и развития. Оно отражает не только специфические признаки феномена безопасности в конкретной специфической сфере деятельности, но и включает в себя то общее, типическое, устойчивое, что характерно для всех областей жизнедеятельности человека и общества" [5, с.10-11].

Социальная философия предполагает постоянное расширение горизонта понимания социальной защищенности, чему предшествует расширение зоны риска, расширение зоны опасностей, чем можно объяснить постоянное внутреннее беспокойство философского познания, свойственный ему критический дух. С дилеммой опасного и безопасного связаны открываемые философией несоответствия, противоречия между сложившимися представлениями о мире и собственными ожиданиями, потребностями [2,с.245].

Философствование в отношении проблемы социальной защищенности выступает как некий путь, способ освоения общества во всеобщей философской форме. Социальная защищенность реализуется и конкретизируется, превращаясь в решение, в формирование смысла в обществе.

Нами предлагаются критерии, отсутствующие в научно-философских определениях социальной защищенности:

1. критерий функциональности: социальная защищенность имеет в основе характеристику, имеющую отношение не только к обществу, но и к каждому отдельно взятому человеку, а также государству.

2. критерий универсальности: социальная защищенность в отношении общества, человека и государства имеет различное значение, но её смысл остается во всех названных случаях одним и тем же и сводится к благополучию всех трех составляющих на любом из уровней существования.

3. критерий пространственно-информационный: не всеми исследователями при анализе сущности социальной защищенности учитывается её пространственно-временная характеристика, распространяемая на общество. Существование социальной защищенности в социальной системе является признаком широты социального пространства или социального бытия, а информационная характеристика социальной защищенности подтверждает её наличие в жизни каждого конкретного человека, овладевающего информационными технологиями.

4. историко-философский критерий: взгляды современных исследователей на проблему феномена социальной защищенности общества в основном поверхностно затрагивают исторический контекст формирования социальной защищенности. Непоследовательность в исследованиях означает игнорирование истории происхождения данного явления, основ его формирования.

Причиной неопределенности понимания феномена социальной защищенности является неадекватность применяемых методологических средств решаемой задачи.

Если говорится о понятии социальной защищенности, нужно различать эмпирическое определение социальной защищенности и теоретическое понятие социальной защищенности. Многообразие эмпирических дефиниций имеет право на существование, поскольку в них отражается та или иная сторона феномена социальной защищенности. Теоретическое понятие имеет право на существование тогда, когда отражает не субъективные представления, а раскрывает объективную сущность феномена. Можно считаться или не считаться с этой сущностью, но это не отрицает объективной природы самого феномена социальной защищенности. Объективная сущность феномена предопределяет необходимость наличия представлений исследователей о существующей природе вещей, что и получает соответствующее оформление в теоретическом понятии.

В теоретических исследованиях феномен социальной защищенности, как правило, рассматривается не в качестве предмета исследования, а в контексте решения других, преимущественно практических задач, или вовсе не исследуется, что связано с не распространенностью социальной защищенности в социальной философии.

Некоторым исследователям свойственно отражать не объективную природу феномена социальной защищенности, а определенные мировоззренческие, идеологические позиции, сложившиеся на протяжении нескольких десятилетий и продолжающие доминировать как в практической деятельности, так и в теоретических взглядах. В результате научные знания в сфере социальной защищенности находятся на эмпирическом уровне.

Социальная защищенность является прерогативой общества. Постигание природы феномена социальной защищенности и определение теоретического понятия социальной защищенности позволяют разработать структуру теоретической системы знания о социальной защищенности, составной частью которой является философия социальной защищенности.

Социальная защищенность как феномен социальной системы представляет не нечто отдельное от самой системы или некоторый ее компонент, а специфическое определение отношения бытия системы к его отрицанию. Определение того, находится ли система в безопасности, всегда имеет конкретный характер, потому что предполагает качественные изменения в обществе, обусловленные жизнедеятельностью людей и социальными процессами.

Важной предпосылкой исследования социальной защищенности является постижение содержащейся в феномене всеобщности. Понятие представляет собой форму постижения всеобщего. Различие понятия от феномена

заключается в том, что при обосновании понятие имеется вначале и как изначально существующее субъективное определение и его необходимо обосновывать, то есть понятие является определенным результатом, получаемым при выведении, которое должно получиться неслучайным образом. С другой стороны, феномен социальной защищенности, отражение его сущности подразумевает для исследователя задачу отделения в представлениях объективной сущности от субъективных представлений [1, с. 54-57].

Социальная защищенность для современного общества представляет ситуацию «здесь и сейчас» и «что будет». Она раскрывает смысл того, как есть у человека в настоящем: проблемы бытия человека, его внутренний, внешний мир, его отношение к окружающим; его внутренние страхи, жизненные ситуации; будущее человека в его социальной защищенности: социальная защищенность человека касается не только экономических гарантий для человека, а также социальных аспектов защищенности человека, его внутреннюю защищенность (свобода от экзистенциальных страхов, свобода выбора (экзистенциальный выбор), возможность мотивации для человека.

Поскольку социальная защищенность не сразу стала изучаться в качестве феномена общества, этому предшествовали определенные предпосылки ее изучения; предпосылки, интересующие философов. Противостояние человека универсализации стандартов социального порядка в ходе трансформации общества, с одной стороны, обусловило определенную социокультурную ситуацию в обществе, изменяющую его социальную структуру, мировоззрение человека и обуславливающее перемены в сознании человека, а с другой, человек всегда стремится к сохранению ценности личностного бытия, которое отражается в его социальной защищенности.

Библиографический список

1. Антонов А.Б., Балашов В.Г. Основы обеспечения безопасности личности, общества и государства. М., 1997.

2. Карпович О.Г. Актуальные проблемы и современные тенденции обеспечения национальной безопасности (сравнительный анализ). М.: "Юрист", 2012.

3. Мугулов Ф.К. Безопасность личности: теоретические и прикладные аспекты социального анализа. - Сочи: СИМБИП, 2005.

4. Поликарпов В.С. Философия безопасности. - СПб. - Ростов-на-Дону-Таганрог: Изд-во ТРТУ, 2001.

5. Романович А.Л. Проблема безопасности в контексте устойчивого развития // Социально-гуманитарные знания. - 2002. - № 1.

6. Социальная безопасность в 2-х ч. / под ред. А.Б. Василенко, С.А. Проскурина. - М., 1997.

Об авторах

1. Баткаева Елена Равилевна – магистр социальной работы, ассистент, кафедра «Теория и практика социальной работы», ФППиСН.
2. Битинайте Елена Алексеевна – аспирант, г.Краснодар.
3. Иноземцева Татьяна – студентка, специальность «Социальная работа», ФППиСН.
4. Козина Галина Юрьевна, кандидат социологических наук, доцент, кафедра «Теория и практика социальной работы», ФППиСН.
5. Колесников Анатолий Сергеевич – доктор философских наук, профессор, кафедра истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет, г. С.-Петербург.
6. Лаврёнова Татьяна Ивановна – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой «Теория и практика социальной работы», ФППиСН.
7. Лыгина Марина Аркадьевна, доктор философских наук, доцент, кафедра «Теория и практика социальной работы», ФППиСН.
8. Мартынов Дмитрий Евгеньевич – доктор исторических наук, доцент, кафедра истории и культуры стран Востока, Казанский федеральный университет, г.Казань.
9. Мешкова Людмила Николаевна – кандидат философских наук, доцент, кафедра «Изобразительное искусство и культурология», ФППиСН.
10. Мясников Андрей Геннадьевич – доктор философских наук, доцент, кафедра «Методология науки, социальные теории и технологии», ФППиСН.
11. Нестеренко Оксана Юрьевна – магистр социальной работы, старший преподаватель, кафедра «Теория и практика социальной работы», ФППиСН.
12. Николаева Татьяна Александровна - ассистент, кафедра «Теория и практика социальной работы», ФППиСН.
13. Очкина Анна Владимировна - кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой «Методология науки, социальные теории и технологии», ФППиСН.
14. Петряшкина Ульяна Олеговна – ассистент, кафедра «Методология науки, социальные теории и технологии», ФППиСН.
15. Рашковский Евгений Борисович - доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН, г. Москва.
16. Рыжонина Наталья Александровна - магистрант, направление «Социальная работа», ФППиСН.
17. Саломатина Ксения - студентка, направление «Социология», ФППиСН.
18. Саратовцева Марина Александровна – аспирант, кафедра «Теория и практика социальной работы», ФППиСН.

19. Скороходова Татьяна Григорьевна – доктор философских наук, доцент, кафедра «Теория и практика социальной работы», ФППиСН.

20. Ставицкая Елена Ивановна – кандидат социологических наук, кафедра «Методология науки, социальные теории и технологии», ФППиСН.

21. Терёхина Татьяна Вячеславовна - кандидат социологических наук, кафедра «Методология науки, социальные теории и технологии», ФППиСН.

22. Тугаров Александр Борисович – доктор философских наук, профессор, кафедра «Теория и практика социальной работы», декан ФППиСН.

23. Удалова Екатерина Сергеевна – кандидат философских наук, кафедра «Методология науки, социальные теории и технологии», ФППиСН.

24. Шевцова Элина – студентка, направление «Социальная работа», ФППиСН.

**Пензенский государственный университет
Гуманитарный учебно-методический и научно-издательский
центр**

**Факультет педагогики, психологии и социальных наук
Кафедра «Теория и практика социальной работы»**

XVI СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ЧТЕНИЯ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ, АСПИРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Ответственный редактор: А.Б. Тугаров

Редакционная коллегия:

Т. И. Лаврёнова, Т. Г. Скороходова, Е.Р. Баткаева

Компьютерная верстка, макет: Е.Р. Баткаева, Е.И. Ставицкая

Электронный вариант: Э.А. Шевцова

Подписано в печать 03.07.2014. Заказ № 105/14

Формат 60x84 1/8. Усл. печ. л. 8,5.

Тираж 100 экз.

Гуманитарный учебно-методический и научно-издательский центр
Пензенского государственного университета:
440026, Пенза, ул. К. Маркса, 4, корп. 16, каб. 5.
Телефоны: 8 (8412) 688866, 688822

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ИП Соколова А.Ю.

440600, г. Пенза, ул. Московская, 74, комн. № 220. Тел.: 8 (8412)563716