

Министерство образования
и науки Российской Федерации

Коми государственный
педагогический институт

ЧЕЛОВЕК КУЛЬТУРА ОБРАЗОВАНИЕ

Научно-образовательный
и методический журнал

№ 4 (10) / 2013

Сыктывкар
2013

Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал

Издается с 2011 года

*Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора*

Адрес:

167982, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 25

Телефон: (8212) 24 32 35; (8212) 20 16 01

Факс: (8212) 21 44 81

*Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ТУ11-0174 от 30 октября 2012 г.
Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)*

Редакционный совет журнала:

- Васильев П. В., кандидат педагогических наук, доцент (г. Сыктывкар)
- Глазачев С. Н., доктор педагогических наук, профессор (г. Москва)
- Гончаров С. А., доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург), *председатель*
- Золотарев О. В., доктор исторических наук, профессор (г. Сыктывкар)
- Китайгородский М. Д., кандидат физико-математических наук, ректор Коми государственного педагогического института (г. Сыктывкар)
- Королева Т. П., кандидат педагогических наук, доцент (г. Сыктывкар)
- Леете А., доктор философии, профессор (г. Тарту, Эстония)
- Люсый А. П., кандидат культурологии (г. Москва)
- Машарова Т. В., доктор педагогических наук, профессор (г. Киров)
- Мосолова Л. М., доктор искусствоведения, профессор (г. Санкт-Петербург), *зам. председателя*
- Муравьев В. В., доктор философских наук, профессор (г. Сыктывкар)
- Садовский Н. А., доктор педагогических наук, профессор (г. Сыктывкар)
- Соколова Л. В., доктор филологических наук, профессор (г. Сыктывкар)
- Сулимов В. А., доктор культурологи, профессор (г. Сыктывкар)
- Фадеева И. Е., доктор культурологии, профессор (г. Сыктывкар)
- Шабает Ю. П., доктор исторических наук, профессор (г. Сыктывкар)

Редакция журнала:

- Королева Т. П., Майбуков А. Г., Сулимов В. А., Фадеева И. Е.
- Ответственный редактор – Фадеева И. Е.

<http://www.kgpi.ru>, rio@kgpi.ru

ISSN 2223-1277 © Коми государственный педагогический институт, 2013

СОДЕРЖАНИЕ CONTENT

КУЛЬТУРОЛОГИЯ CULTUROLOGY

Котылев А. Ю. Роль икон Пермской епархии XIV–XV веков в запечатлении и распространении идей христианского просветителя Стефана Пермского	
Kotylev Al. Yu. Role of icons of the Perm diocese 14–15th centuries in Christian educator Stephan of Perm’ ideas distribution.....	6
Мишуровская О. С. Музей как один из языков культуры	
Mishurovskaya O. S. Museum as one of the languages of culture.....	13
Отургашева Н. В. Театр и театральность: современные трансформации	
Oturgasheva N. V. Theatre and theatricality: modern transformations...	22
Пахомова Я. И. Семиотический анализ пьес Н. В. Гоголя в постановке Пермского театра «У Моста»	
Pakhomova Ya. I. Semiotic analysis of plays by Nikolai Gogol staged at “U Mosta” Theatre, Perm.....	32
Сулимов В. А. Человек в контексте знания: мировоззрение и современная культура	
Sulimov V. A. Person in the context of knowledge: the world view and modern culture.....	41

ФИЛОСОФИЯ PHILOSOPHY

Зависнов П. В. Французская революция: репрезентация, история, истина	
Zavisnov P. V. French Revolution: representation, history, truth.....	58

Завьялов Б. М. Биоэтика: коммуникативное обоснование медицинской этики	
Zavyalov B. M. Bioethics: communicative justification of medical ethics.....	87
Муравьев В. В. Идея социальной справедливости в религиозной и светской этике	
Muravyev V. V. Conceptions of social justice at religious and secular ethics.....	99

ФИЛОЛОГИЯ FILOLOGY

Тираспольский Г. И. К происхождению индоевропейского аблаута	
Tiraspolskij G. I. The problem of origin of Indo-European ablaut.....	118

ПЕДАГОГИКА PEDAGOGY

Безгодов Д. Н. Университетское образование как освоение парадигмальных установок мышления	
Bezgodov D. N. University education as the development of paradigmatic systems thinking.....	129
Михайлов А. Е. Значение философии в гуманитарной подготовке студентов, получающих негуманитарное профессиональное образование	
Mihaylov Al. E. The importance of philosophy in humanitarian preparing students unhumanitarian receiving vocational education.....	142
Нестерова Л. И. Культурно-исторический контекст формирования компетентного подхода в образовании	
Nesterova L. I. Cultural and historical context of the formation of the competence approach in education.....	148
Сопова М. Н. Детская игра как интеллектуальная практика	
Sopova M. N. Child's play as intellectual practice.....	157

Фадеева И. Е. Культура и культурология в системе высшего образования	
Fadeeva I. E. Culture and culturology in higher education.....	170

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ REVIEWS

Завьялов Б. М. Гуманитарное образование в высшей школе: традиции и инновации (обзор межрегиональной конференции в Сыктывкаре)	
Zavyalov B. M. Humanities in high education: tradition and innovation (review of inter-regional conference in Syktyvkar).....	180
Авторы выпуска	190

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

А. Ю. Котылев

Роль икон Пермской епархии XIV–XV веков в запечатлении и распространении идей христианского просветителя Стефана Пермского

УДК 008

Христианизация Перми (Коми края) в XIV в. имела своей основой систему просветительских теологических идей, оформленную Стефаном Пермским. Одним из основных способов оформления идей в православной культуре становится концептуальная иконопись. Первые известные иконы Пермской епархии представляют собой изображения в сочетании с пространственными переводами библейских текстов. В дальнейшем просветительские идеи концентрируются вокруг образов Стефана и его последователей.

Ключевые слова: иконопись, христианизация, теология, письменность, перевод.

Al. Yu. Kotylev. Role of icons of the Perm diocese 14–15th centuries in Christian educator Stephan of Perm' ideas distribution

Christianization of Perm (Komi region) in 14th century had as the basis system of the educational theological ideas issued by Stephan of Perm. One of the basic ways of registration of ideas in orthodox culture becomes conceptual icons writing. The first known icons of the Perm diocese represent images in a combination with vast translations of bible texts. In the further educational ideas concentrate around of Stephan' and his followers images.

Key words: icons writing, christianization, theology, writing, translation.

В системе культурного взаимодействия Византии и славянских стран в эпоху Православного Возрождения (далее – ПВ) [4:216–224] не менее интенсивно, чем письменные тексты, обращались иконописные образы и сюжеты. Процесс их трансформаций интенсифицирует-

ся в культуре империи, приводя к появлению целых рядов замечательных образов и талантливых иконописцев, значимо повлиявших на искусство как католических, так и православных стран. В монастырях Афона и Константинополя славяне не только переводили книги, но и копировали образы, пересылая новые иконы в свои страны. Церковные иерархи, посещавшие Константинополь по делам своих церквей, заказывали списки образов, чтобы переслать их или увезти с собой. Известны и конкретные события такого рода. Так, активный деятель русского ПВ Дионисий Суздальский во время поездки в Византию пересылает в основанный им Печерский монастырь в Суздале два образа [9:81]. Важной формой распространения влияний становится переезд в славянские страны византийских иконописцев. Для Руси наиболее известным событием такого рода становится творчество Феофана Грека, возможно, приглашённого из Кафы митрополитом Киприаном. Однако и до Феофана на Руси побывало немало греков. Уже в первой половине XIV в., как полагают искусствоведы, целые группы византийских иконописцев были приглашены в Новгород Великий при архиепископе Василии Калике.

В культуре Руси иконописные инновации становятся одним из основных направлений формирования не только собственно образного, но и интеллектуально-символического творчества. Характерно, что некоторые из известных деятелей ПВ на Руси совмещают интеллектуальную писательскую деятельность с иконографическими опытами. Уверенно это можно утверждать в отношении Епифания Премудрого, который сам сообщает о своём увлечении «изографией» в письме к Кириллу Тверскому [6]. Епифаний прямо не упоминает в Слове о занятиях иконописью Стефана Пермского, речь идёт только об украшении церквей [2:168], что не предполагает обязательного участия святителя в создании изображений [1:130]. Информация об иконописном творчестве Стефана передаётся церковным преданием. Оно связано с известными иконами с надписями на древнепермском языке стефановской азбукой, создание которых приписывается самому Стефану Пермскому. Всего таких икон в XVIII–XIX вв. было известно три или четыре¹. Надписи были списаны с двух. До нашего

¹ Икон, авторство которых приписывалось Стефану Пермскому, было больше. Но многие из них не имели на себе пространных надписей, хотя нет оснований утверждать,

времени дошла только одна икона «Зырянская Троица». Обе описанные иконы были найдены на территории, исторически связанной с миссией Стефана: в селе Вожем на реке Вычегде в XVIII в.¹ Обе они хорошо вписываются в систему стефановского учения и систему религиозных праздников русской культуры, расширяя наше представление о культурном контексте эпохи. «Программность» этих произведений не вызывает сомнения. Икона «Сошествие Святого Духа» отсылает нас к новозаветной апостольской традиции, к центральному чуду, освятившему миссионерскую деятельность в мировом масштабе. Это событие уподобило апостолов Христу, на которого снизошел Святой Дух во время Крещения. Для Стефана одним из основных мотивов «Сошествия» был, без сомнения, недвусмысленный указ проповедовать Слово Божье каждому народу на его языке. Чудесно приобретённая полиязычность проповедников, возможно, задавала их распределение по разным странам (то есть, апостол узнал языки тех стран, в которых он должен был благовестить). Концепцию христианского полиязычия подробно излагает Епифаний Премудрый в разделе Слова, названного «*О призваньи и верованье многих языкъ*» [2:170–178]. Весь этот раздел посвящен доказательству (выстроенному на основе библейских цитат) того, что все народы должны уверовать и обратиться к Богу на своих языках. Начинается раздел обращением к мнению апостолов, а завершается очередной хвалой Стефану Пермскому. «*Богочеловек сый муж, иже ветхое и новое учение въ устех нося, и божественным Духом направляем же, и наставляем, и сподвигаем, просвещая ихъ истинным богоразумьемъ*» [2:178]. Таким образом, выделяется аналогия между первоапостолами и апостолом Перми, общность которых определяется духовдохновенностью, вложенностью в их уста единого божественного Слова, значимо звучащего на любом языке.

что под позднейшими напластованиями не были скрыты краткие надписи пермской азбукой. На то, что такие надписи могли быть указывает описание первоначального вида житийной иконы Стефана Пермского XVII в. из села Вотча. Икона почиталась как чудотворная [14:5–6]. В 2010 г. она бала передана для реставрации из Национального музея Республики Коми в московские мастерские им. Грабаря, где сильно пострадала от пожара 2011 г. В настоящее время восстановление первоначального облика иконы представляется маловероятным.

¹ На противоположном берегу Вычегды находилось село Цильба, где подвизался один из немногих известных учеников Стефана Пермского – Димитрий Цилебский.

Икона «Зырянская Троица» является определённым этапом в символическом утверждении данного сюжета в православной культуре. Косвенно он связал ПВ с эпохой «византийского энциклопедизма» [5:375–384], в рамках которой разворачивалась деятельность Константина/Кирилла Солунского. Дело в том, что именно в «энциклопедическую», постиконоборческую эпоху начинается трансформация сюжета «Мамврийского гостеприимства» в «Ветхозаветную Троицу»¹. По мнению В. А. Плугина, «Зырянская троица» является переработкой византийской иконы XIV в., частью трансформаций данного сюжета в православной культуре, созданной одновременно с ростовским вариантом «Ветхозаветной Троицы». Обе эти иконы расцениваются как шаги к созданию «Троицы» Андрея Рублева [7:197]. Помимо еще одного указания на ростовскую связь Стефана с византийской культурой², типологическое (формальное и идейное) сходство «Троиц» позволяет утверждать участие пермского епископа в формировании троичного концепта в культуре Руси. На уровне групповой коммуникации должно представить существование интеллектуальной группы с ростовскими корнями, представители которой активно обсуждали в конце XIV в. образ «Троицы» и предлагали возможные варианты его изображения иконописцам. Без особых натяжек можно предположить, что некоторые члены этого кружка были не чужды иконописным опытам. Вполне вероятно, что Стефан Пермский сам мог попытаться символически изобразить те размышления, которые высказывали участники данного кружка, несомненно, имевшего в качестве активного члена (очного или заочного?) троицкого игумена Сергия Радонежского. Некоторое различие в сроках пребывания Сергия и Стефана в Ростове и во времени освоения каждым из них троичного концепта (создания монастыря и иконы) наводит на мысль, что интеллектуальная разработка образа «Троицы» продолжалась в Ростове десятилетиями, а затем переместилась в Троицкий монастырь. Где именно причастился этому кругу идей Епифаний, мы не знаем. Возможно, что он тоже был ростовским вскормленцем, будучи

¹ То есть из простой иллюстрации к описанию события икона становится выражением определённых идей.

² Как раз в XIV в. икона «Троица» приобретает в византийской культуре молитвенное значение [5:383].

не только идейным последователем, но и непосредственным учеником Стефана Пермского в Григорьевском Затворе [8:39].

Не вызывает сомнения, что троичный концепт как в теологическом, так и образном плане утверждает Единство, но было бы наивно интерпретировать его как символ «государственного строительства» [10:128–141]. Описание в этом русле деяний как троицкого игумена, так и пермского епископа представляется позднейшей модернизацией. Сергей Радонежский и Стефан Пермский были ориентированы в своей деятельности на утверждение религиозного христианского Единства, принимавшего конкретные организационные формы Православной церкви. Символическим центром их взаимодействия является известное мистическое общение, описанное Епифанием Премудрым в Житии Сергия Радонежского [3:374–376].

Важным путём, позволяющим проникнуть в религиозное мировоззрение средневекового русского человека, является изучение развития праздничного календарного круга. В литургической практике XIV в. в первый день Пятидесятницы (в том числе и в Троицком монастыре Сергия Радонежского) почиталась праздничной икона «Сошествие Святого Духа», а на второй – икона «Троица» [11:166–173]. Оба сюжета развились в теологической системе православных постпасхальных праздников, соединенных смежными днями первой недели Пятидесятницы. *«Троичное Богоявление раскрывается в день Пятидесятницы, которая есть “Духа действо, имже Троица познавается”. Это «познание» есть приобщение к Троичному бытию, жизненный опыт приобщения к Нетварному, потому что познание и есть общность бытия. Здесь не отвлеченное понятие, которым можно оперировать, а жизненное познание Сына в Духе Святом и Отца в Сыне, – единственный данный человеку путь внутреннего, живого опыта христианской жизни. Плодом этого познания является первое и основное свойство Церкви – единство, без которого невозможны другие ее свойства. Другими словами, основа единства в православии есть сочетание тварного бытия с Нетварным, их взаимопроникновение»* [12:357].

В последующие столетия порядок меняется, и «Троица» становится иконой первого дня Пятидесятницы. Павел Флоренский первым отчетливо осмыслил значимость этой трансформации. В своем жела-

нии возвеличить лидера русского монашества, Флоренский присвоил авторство данного новшества Сергию Радонежскому. Более тщательные исследования показали, что о. Павел заблуждался, преувеличивая роль Сергия Радонежского и Андрея Рублева в формировании конкретных черт обрядового почитания «Троицы» [5:376, 384], но их причастность к утверждению троичного концепта в праздничной культуре Руси несомненна. Третьим участником начального этапа этого богословского и богослужебного творчества можно уверенно считать Стефана Пермского, решавшего своей миссией задачу религиозного объединения народов.

Вербальные тексты в обеих иконах с пермскими надписями имеют дидактический характер. Они представляют собой библейские цитаты, дублирующие визуальные образы. Поскольку традиция пространственных надписей не очень характерна для православной иконописи, в этих произведениях можно видеть нововведение самого Стефана, изготовлявшего своего рода «учебные пособия». В то же время речь здесь не идет об ученической примитивизации сложных предметов, напротив, святитель задаёт своим последователям высокую интеллектуальную планку, предлагая постигнуть ряд сложных теологических образов и понятий. Один из современных авторов обратил внимание на «богословскую тонкость» в надписи на «Зырянской Троице»: ветхозаветный пророк называется то Аврам, то Авраам, в зависимости от того, остается он в земном измерении, или касается Божественного [10:137]. Подобные проникновения в специфику мышления средневекового философа подтверждает предположение о том, что Стефан в своих переводах сразу задавал основу для развития теологии на пермском языке. Уверенность в том, что неофиты смогут постичь божественную премудрость, вероятно, проистекала из убеждения в особом характере миссии, находящейся под высшей протекцией, из представлений о Перми как последней земле, присоединяемой к христианскому миру.

«Зырянская Троица» отличается специфической композицией: её верхнюю часть занимает расположенное по центру изображение дерева – «Мамврийского дуба». Исследователи справедливо говорят о возможной миссионерской роли этого образа, который в сознании язычников мог быть связан со священным деревом – той же «прокуд-

ливой берёзой» из церковного предания, которую якобы срубил Стефан Пермский [1:133]. Образ дерева появляется и в сообщении Никонской летописи, а за ним и в миниатюре Лицевого летописного свода. Характерно, что образ древ играет ведущую роль и в учительском произведении самого Стефана: в Списании против стригольников.

В период после смерти Стефана Пермского традиция использования икон с пермскими надписями в просветительных и богослужебных практиках продолжалась, как минимум, несколько десятилетий. Доказательством тому служит существование таких произведений на территориях христианизированных уже последователями первого владыки Перми [13]. В то же время, эти иконы начинают логично встраиваться в образующуюся систему почитания Стефана Пермского, становясь символическими обозначениями его присутствия в пространстве епархии и соотносясь с житийными изображениями. В последующие века происхождение от рук первосвятителя приписывается многим иконам Пермской епархии, соотносясь с такими их качествами, как древность и чудотворность.

1. Виноградова Е. А., Маймасов С. Б., Преображенский А. С. Святая Троица («Зырянская Троица») // Иконы Вологды XIV–XVI веков. М., 2007. С. 130–139.

2. Епифаний Премудрый. Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский. Серия «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях» / статья, текст, пер. с древнерус., комм. Г. М. Прохорова. СПб., 1995.

3. Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси. XIV–XV века. М.: Художественная литература, 1981.

4. Котылев А. Ю. Процессы текстообразования в культуре Православного Возрождения // Семиозис и культура: лабиринты смысла: монография [под общей редакцией И. Е. Фадеевой, В. А. Сулимова]. Сыктывкар: Коми пединститут, 2012. С. 216–242.

5. Озолин Н. «Троица» или «Пятидесятница»? // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология / сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. С. 375–384. (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. 1).

6. Письмо Епифания Премудрого к Кириллу Тверскому // Памятники литературы Древней Руси. XIV–XV века. М., 1981. С. 446–447.
7. Плугин В. А. Мастер «Святой Троицы»: Труды и дни Андрея Рублева. М.: Издательство объединения «Мосгосархив», 2001.
8. Прохоров Г. М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский. СПб.: Глагол, 1995. С. 2–47.
9. Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л.: Наука, 1978.
10. Сизов М. «Зырянская Троица» как духовный символ строительства многонационального русского государства // Арт. 2006. № 4. С. 128–141.
11. Скабалланович М. Пятидесятница. Киев, 1916.
12. Успенский Л. На путях к единству? // Философия русского религиозного искусства. XVI–XX вв. М.: Прогресс, 1993.
13. Чагин Г. Н. Почитание Стефана Пермского в Перми Великой в XV–XVII веках // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1996. Т. 1.
14. Шаламов П. Церковно-историческое описание Вотчинского прихода Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. Усть-Сысольск, 1911.

О. С. Мишуровская

Музей как один из языков культуры

УДК 069

Музей занимает особое место среди языков, создаваемых культурой. Здесь сохраняются, изучаются, описываются и экспонируются музейные предметы. В особом «языке музея» они являются знаками – источниками информации, которая передается либо напрямую, либо через посредника посетителю. «Язык музея» функционирует по всем правилам языка. Овладение им не требует специальной подготовки, что делает музей универсальным средством знакомства с культурой.

Ключевые слова: язык, культура, знак, музей, музейный предмет.

O. S. Mishurovskaya. *Museum as one of the languages of culture*

The museum occupies the special place among unnatural languages of culture. Herein the museum's objects keep, study, describe and exhibit. In the special language of museum these objects are the signs. They are the source of information. This information reproduces a visitor straight away or with the help of mediator. "The language of museum" functions following all the rules of language. People easy can master it. Thanks to the fact the museum is universal remedy for familiarity with culture.

Key words: language, culture, sign, museum, object of museum.

Дискуссии о понятии «культура» ведутся уже ни одно десятилетие. Все исследователи сходятся во мнении, что культура – это сложное, многоаспектное и многоуровневое явление. Такой полиморфизм открывает широкий простор для выбора подходов, средств и методов изучения. Лингвистический или, шире, семиотический путь – один из них. С этой точки зрения культуру можно рассматривать как социальную информацию, «которая сохраняется и накапливается в обществе с помощью создаваемых людьми знаковых средств» [4:27]. Одним из способов накопления и сохранения таких «знаковых средств» является язык.

Понятие языка не менее сложное, чем понятие культуры. Он представляет собой в одно и то же время как единый феномен, так и множество самостоятельных явлений. Различные естественные языки, язык искусства, язык сакрально-религиозных представлений, язык повседневности и другие искусственные знаковые системы образуют разноцветное полотно современной культуры и занимают свое место в процессе семиозиса.

Музей среди этого языкового многоголосия представляет собой особый феномен, являясь одной из возможных форм организации знаков в культуре. Вслед за Б. А. Успенским можно рассмотреть культуру как «систему отношений, устанавливаемых между человеком и миром» [11:5], как особый язык, являющийся не только системой коммуникации, но и «системой хранения и передачи информации» [11:4]. При этом естественный язык выступает лишь одной из разновидностей языка в широком семиотическом смысле. С этой точки зрения любой феномен культуры, в том числе и музей, можно рассматривать как особый язык, предпочитаемый социумом.

В семиотике под «языком» понимают «упорядоченную коммуникативную (служащую для передачи информации) знаковую систему», обеспечивающую обмен, хранение и накопление информации в коллективе, который им пользуется [7:288]. Основным критерием определения какого-либо явления действительности в качестве языкового выступает его способность являться «системой хранения и организации информации» [11:4], то есть проявлять себя как коммуникативная система. С лингвистической точки зрения, музей в целом представляет собой пространство дискурса, а значит можно говорить об особом «языке музея», созданном для хранения и передачи информации.

А. Ю. Волькович, исследовавшая динамику представлений о «языке музея», считает, что истоки данного термина следует искать в 1930-х гг. в трудах I Всероссийского музейного съезда и на страницах журнала «Советский музей» [2:4], затем интерес к данной области изучения музея затихает. Вновь к ней обращаются в 70–90-е гг. XX в., когда появляются исследования природы языка отдельных элементов системы музея (музейных предметов, экспозиции).

Н. А. Никишин использует термин «язык музея» для обозначения коммуникативной специфики музея в целом или отдельных его частей (в первую очередь, музейной экспозиции) [9:7–15]. Если еще несколько десятилетий назад споры велись вокруг вопроса, служит ли музей цели общения и обмена информацией, то сейчас этот спор можно считать оконченным. И зарубежные (Д. Камерон, В. Глузинский, К. Хадсон и т. д.), и отечественные (Е. А. Розенблюм, Д. А. Радикович, М. Б. Гнедовский, Н. Л. Селиванов и т. д.) исследователи определяют музейный предмет как один из способов передачи социально значимой информации, соглашаясь, что музей – это всегда коммуникативный акт, ситуация общения, обмена информацией [10:202].

Большой интерес вызывает исследование участников музейной коммуникации, их места и роли в процессе передачи информации. Можно выделить несколько звеньев в этом процессе, отражающих иерархию языка музея. Первое из них – это музейный предмет – носитель социокультурной информации, изъятый из среды его бытования и помещенный в пространство музея с целью сохранения и изучения. Он выступает элементарной единицей музейного языка.

Музей имеет дело с памятниками материальной культуры, аккумуляровавшими в себе духовный опыт человечества. Он выступает способом сохранения текстов культуры, понимаемых Ю. М. Лотманом как «совокупность исторически сложившихся сообщений на <...> языках» [8:395], и средством закрепления информации с помощью материальных предметов, созданных людьми, – артефактов. Существовая вместе с людьми в течение длительного времени, предметы приобретают способность аккумулялировать в себе человеческий опыт, становятся средствами обучения и передачи информации. Наряду с письменными текстами, устными рассказами артефакты в культуре выступают одним из способов передачи культурного наследия, закрепляя в материальных носителях духовный опыт предыдущих поколений. В пространстве музея в роли артефактов выступают музейные предметы. Они рассматриваются как участники процесса коммуникации и как один из способов фиксации и передачи информации.

В основе всей языковой структуры музея находятся предметы – носители определенной информации, изъятые из среды их бытования с целью сохранения или изучения и помещенные в пространство музея. Они объединены в коллекции на основе общности одного или нескольких признаков (например, в художественных музеях таким критерием выступает принадлежность к одному из видов искусства или временной фактор). Вместе эти предметы формируют собрание музея и являются средством для экспозиционного творчества, позволяя создавать различные комбинации знаков в рамках заданного архитектурного пространства. Объединяясь, музейные предметы способны образовывать коллекции – «словарь музея» [9:11] и экспозиции – тексты на этом языке.

Вторым участником коммуникации и составным элементом музейного языка выступает интерпретатор информации – сотрудник, коллекционер, посетитель. Он воспринимает и перерабатывает в своем сознании сведения, содержащиеся в музейном предмете.

Третьим и промежуточным звеном между основными участниками коммуникативного процесса являются посредники в передаче информации. К ним относятся все вспомогательные элементы музейной коммуникации (экспликации, этикетки, аудиогиды, схемы и таблицы), созданные для лучшего усвоения информации и ориентации посетителя в пространстве музея.

В системе передачи информации К. Шеннон выделял несколько основных элементов: источник информации, передатчик, канал, приемник, адресат [12:249]. Применительно к музею эта схема реализуется в несколько этапов:

1. Предмет, который является источником информации, поступает на хранение в музей.

2. Передатчик – сотрудник музея – изучает этот предмет, описывает его, определяет его место в коллекции и возможность участия предмета в выставках, то есть происходит переработка полученного сообщения в сигналы, воплощающиеся в различных текстах.

3. Через канал связи, которым является пространство экспозиции, сигнал передается приемнику. Чаще всего в этой роли выступает экскурсовод.

4. Приемник взаимодействует с адресатом информации – посетителем музея, передавая ему сведения, считающиеся важными.

Хотя передача информации может проходить, минуя приемника, на деле такое происходит редко. Даже если сотрудник музея не участвует в непосредственном вербальном общении с посетителем, он остается основным участником коммуникации, и посетитель чаще всего «общается» не с самими экспонатами, а погружается в выстроенный для него экспозиционером текст. Маршруты экскурсий, пояснительные записи, этикетки под работами направляют посетителя по заранее намеченному для него пути.

Иная позиция относительно процесса передачи информации в семиосфере принадлежит Ю. Кристевой. Она выделяет три типа семиотических практик, которыми располагает общество [5:213]:

1) Семиотическая система, в основу которой положен знак, а, значит, и смысл. Характеризуется монологичностью и систематичностью. В пространстве музея такая схема семиотических практик наиболее распространена. К ней относится большинство форм музейной работы, не стремящихся изменить адресата – посетителя, а построенных лишь на сообщении ему информации.

2) Трансформирующая семиотическая практика. Характеризуется направленностью знака на «другого» – познающего его субъекта. В музее такая практика встречается намного реже, так как требует больших внутренних затрат как от адресантов, так и от адресатов му-

зейной коммуникации. Как отмечают исследователи, постепенно музей разрушает сложившиеся вокруг него стереотипы и начинает «активно влиять на массовое сознание, выстраивая “культурные проекты” средствами выставочной деятельности, формируя его через особый символический ряд в экспозициях» [1:25].

3) Семиотическая практика письма, которую Ю. Кристева называет «диалогической или параграмматической». В музейном сообществе такая практика диалога является наиболее обсуждаемой. Она предполагает создание благоприятных условий для ситуации диалога между посетителем и предметом, что требует как от зрителей, так и от создателей музейных экспозиций определенной подготовки.

Язык музея представляет собой вторичную (по отношению к естественному языку) моделирующую систему. Он строится по типу естественного языка, но не может и не должен воспроизводить все его стороны. Его задача заключается в том, чтобы способствовать передаче и пониманию знаковой составляющей музейных предметов, и объединения их с посетителями в единую коммуникативную сеть.

Язык музея во многом схож с естественными языками. Он является средством обмена информацией, мыслями, опытом. В знаках – музейных предметах – закрепляются результаты мышления человека или группы людей и передаются адресату (иногда отдаленному от них во времени и пространстве). Язык музея имеет свою систему норм, образованную законодательными актами по сохранению материального наследия страны, правилами описания предметов, принципами создания экспозиции и приемами экскурсионной работы. На этом языке создаются тексты – экспозиции. В отношении музейной экспозиции можно говорить об авторе или авторах экспозиционного текста. Он может быть переведен на другой язык (примером такого перевода является создание виртуальной экспозиции). Единый текст экспозиции, соединяющий первичную (естественный язык речи экскурсовода, тексты экспликации, этикетки) и вторичную (предметы) моделирующие системы, способен воспроизводить исторические события, жизнь ушедших эпох, создавать иллюзию «погружения» в прошлое.

Процесс «говорения» на языке музея совершается каждый раз, когда посетитель заходит в зал, останавливается перед предметом,

рассматривает его, читает этикетку или пояснительный текст. В этот момент задействованы как мыслительные процессы человека, так и его эмоциональная сфера. Посетитель решает, насколько ему важна и интересна заключенная в предмете информация, чувствует, нравится он ему или нет. Из таких актов взаимодействия знака и интерпретатора формируется представление о выставке или музее в целом.

Искусственные языки могут выступать культурообъединяющим фактором. Образующая их конвенция кодов не требует такого длительного изучения, как в случае с естественными языками. Иконические знаки и символы, составляющие основу языков культуры, понятны людям разных национальностей, возрастов, социальных статусов. Хотя музей изначально возник как явление европейской цивилизации, на сегодняшний день в любом уголке мира можно встретить музеи (или хотя бы учреждения музейного типа). Овладение «языком музея» не требует особой подготовки. Человеку достаточно усвоить основные музейные правила, чтобы быстро освоиться в выставочном зале. Не случайно, приезжая в незнакомую страну, люди стараются пойти в музей. Это, конечно, может диктоваться модой, сложившимися стереотипами поведения (так, редкое посещение Парижа обходится без осмотра Лувра), но в то же время музей помогает путешественнику быстро познакомиться с особенностями, основными периодами, выдающимися представителями той или иной культуры.

Ярким примером такого погружения в культуру через предметы являются краеведческие музеи. Их основная цель – познакомить посетителей с культурой, природой и историей конкретного региона. Они имеют схожие разделы экспозиции, близкое друг другу оформление выставочных площадей. В своем роде эти музеи, представленные в предметах путеводителей, призваны рассказать все самое интересное о месте своего расположения.

В музее у посетителя не возникнет «языкового барьера». Информация для него уже отобрана, изучена и систематизирована в экспозиции. Акценты расставлены через выделение тех или иных предметов (так, в Лувре Ника Самофракийская и Венера Милосская находятся в центре внимания не только благодаря своей известности, но и особому расположению в выставочном пространстве – первая разме-

щена на лестничной площадке, предваряя осмотр остальной экспозиции, вторая располагается в центре небольшого зала).

При этом стоит отметить, что и владение музейным языком не гарантирует положительного восприятия его посетителем. В. А. Лапшин, анализируя группы населения по отношению к музею, пришел к выводу о том, что наряду с собственно музейной аудиторией (принимают ценности музея) встречаются немuseumные (настроены безразлично), контрмузейные (настроены отрицательно) и псевдомузейные (ходят в музей лишь из ощущения престижа художественных музеев и выставок) группы [6:4]. Отрицательное восприятие возникает по ряду причин. Посетитель может находиться в подавленном эмоциональном состоянии в момент посещения музея, дело может быть в его вкусовых предпочтениях, взглядах на те или иные социально-политические, экономические, культурные проблемы, опыте предшествующих посещений других музеев. Причина может быть и в самом музее. Сегодня музею, чтобы считаться успешным, необходимы не только богатая коллекция и интересные экспозиции, но также места для отдыха, лекционный и кинозал, библиотека, условия для посещения музея с детьми. Такие зоны рекреации необходимы для успешного коммуникативного взаимодействия знака и интерпретатора.

Может поменяться и само место музея в культуре, а значит и языковом пространстве взаимодействия с интерпретаторами информации. Политические преобразования в стране, радикальная смена социальных ориентиров могут привести к тому, что музей, коллекция которого была ориентирована на сохранение материальных свидетельств развития прежнего курса, начинает осознаваться членами общества как чуждый элемент. В таких условиях музей либо закрывается, либо вырабатывает новую концепцию работы, ориентированную на изменившиеся потребности возможных интерпретаторов. В качестве примера такого переориентирования можно привести Музей революции в Москве. Он был создан в 1917 г. с целью сохранения памятников истории русского освободительного движения. Со 2-й половины 80-х гг. музей пересматривает концепцию своего развития и место в окружающих семиотических системах, а с 1998 г. меняется и его название на Государственный центральный музей современной истории России [3].

Как и любой языковой феномен, музей постоянно изменяется. Появляются новые элементы (электронные экспонаты, виртуальные выставки, интерактивные программы). При этом он сохраняет свою основу – знаки, их объединения (коллекция, экспозиция) и познающего субъекта – человека, пришедшего в музей и «говорящего» на музейном языке через взаимодействие с предметами.

1. Астафьева О. Н. Музей в современной культуре: на пересечении эстетического и практического // Музей в социокультурных реалиях: материалы XXV научно-методологического семинара. Москва. 10 апреля 2008 г. (Культура и культурная политика. Выпуск 5) / под общ. ред. В. К. Егорова, О. Н. Астафьевой. М.: Изд-во РАГС, 2008. С. 11–31.
2. Волькович А. Ю. Музейная экспозиция как семиотическая система: автореф. дис. ... канд. культурологии: 24.00.03. СПб., 1999.
3. Государственный центральный музей современной истории России: сайт. URL: <http://www.sovr.ru/museum/history> (дата обращения: 25.03.2013).
4. Кармин А. С., Новикова Е. С. Культурология. СПб.: Питер, 2006.
5. Кристева Ю. Исследования по семанализу // Избранные труды: Разрушение поэтики / пер. с франц. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 31–394.
6. Лапшин В. А. Социокультурная активность населения и музей // Музейное дело и охрана памятников. Обзорная информация. М., 1989. Вып. 2. Музей и современная социокультурная ситуация. С. 3–26.
7. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб.: Искусство-СПб., 1998. С. 288–372.
8. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб., 2001. С. 392–259.
9. Никишин Н. А. «Язык музея» как универсальная моделирующая система музейной деятельности // Музееведение. Проблемы культурной коммуникации в музейной деятельности. М., 1988. С. 7–15.
10. Селиванов Н. Л. Субъективный взгляд на музей из виртуальной реальности // Музей и новые технологии: на пути к музею XXI века / сост. и научн. ред. Н. А. Никишин. М.: Прогресс-Традиция, 1992. С. 198–204.
11. Успенский Б. А. История и семиотика // Успенский Б. А. Избранные труды. 2-е изд., исп. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 4–70.
12. Шеннон К. Работы по теории информации и кибернетике. М.: Издательство иностранной литературы.

Н. В. Отургашева

Театр и театральность: современные трансформации

УДК 7.072

В статье сделана попытка проанализировать типы театральности, воплощенные в пространстве театра в различные исторические эпохи, и соотнести их с духовными потребностями личности и общества. В данном ракурсе представлены творческие искания современного театра, вынужденного в условиях тотальной игры конкурировать с самой жизнью и изменять привычный формат взаимодействия со своим зрителем, обнаруживая при этом высокий перформативный потенциал и стремление к напряженному социальному диалогу.

Ключевые слова: типы театральности, современный театр, рефлексивный дискурс, перформативное поле.

N. V. Oturgasheva. Theatre and theatricality: modern transformations

The article makes an attempt to review the types of theatricality embodied in a theatrical space in various historical eras and associate them with spiritual needs of an individual and a society. From such a perspective the creative search of contemporary theatre is presented compelled in conditions of the total acting to compete with the life itself and change the traditional format of interaction with a viewer revealing herewith this very high performative potential and striving for a tense social dialogue.

Key words: types of theatricality, contemporary theatre, reflexive discourse, performative ground.

Театр во все времена отражает ключевые коллизии эпохи, поскольку сама природа драматического действия предполагает конфликтность как универсальный способ человеческого бытия и художественного постижения мира.

История отечественной драматургии дает богатый материал для анализа изменений, происходящих во взглядах на человека и тип его взаимоотношений с обществом. Героическая личность, противостоящая неотвратимым и враждебным обстоятельствам (К. Тренев, Б. Лавренев, А. Корнейчук, К. Симонов, Л. Леонов), сатирическая усмешка

над отставшим от героического времени мещанином (Н. Эрдман, В. Маяковский), духовные поиски человека в новых – послевоенных – обстоятельствах (В. Розов, А. Арбузов, А. Володин) – таковы основные драматические коллизии, отразившие образ советской эпохи и происходивших в ней перемен.

Современный театр живет в ситуации самых радикальных экспериментов, которые по-разному воспринимаются зрителями и всегда активно обсуждаются критикой. Одно из таких обсуждений состоялось в рамках «круглого стола», поводом для которого стала показанная в театре «На досках» С. Кургиняна пара-поэма «...Изнь». Некоторые принципиальные утверждения, высказанные участниками встречи, заслуживают серьезного внимания:

Мы живем в обществе тотальной игры. Культура, которая нам навязывается, изначально ущербна и агрессивна [1:74–75].

Произошло активное слияние театра и политики в некоторую целостность.

Театрализация оказывает могучее воздействие на все сферы современного бытия, создавая своеобразный Мир Игры, где видимость приобретает не просто самостоятельные права, но начинает претендовать на статус основной реальности.

Происходит своеобразная визуализация жизни как замена ее древней мистериальности [1:77].

Очевидно, что в условиях тотальной театрализации жизни, когда «возникло не просто новое понимание театральной деятельности, возникло новое понимание жизни», «когда мир – это жест», предполагающий «повседневный симбиоз со СМИ», театр не может оставаться в границах привычной для него деятельности и пытается эти границы преодолеть. Напряженные поиски подобного преодоления заметны как в современной театральной практике, так и в публицистических декларациях художественных руководителей. Режиссер С. Кургинян подчеркивает парадоксальность ситуации: «И, наконец, если жизнь вокруг стала игрой, если возникла игра как фундаментальная категория, чем может стать театр?... Театр должен отказаться от игры. Покинуть игровую территорию как таковую. Если жизнь на грани превращения в шоу, а мы хотим строить здесь серьезный новый класс, мы должны отступить за территорию всякой игры. Мы хотим

здесь тотальной подлинности. И я добьюсь ее, чего бы это ни стоило. Пусть в зале останется 20 человек!» [1:73].

Между тем театр возникает как представление жизни, как ее художественная артикуляция. Значительная пространственная дистанция между актерами и зрителями является не только формальным признаком организации театрального пространства, но и определяет сущностные черты сценического искусства: выразительность поведения персонажей, преувеличенность жестов, эффектность позы, рельефность интонирования.

Речь идет о театральности как особой категории, проявляющей себя как «жестикуляция и ведение речи, осуществляемые в расчете на публичный, массовый эффект, своего рода гипербола «обычного» человеческого поведения» [3:65–66]. В основе театральности, как писал об этом в начале XX в. Н. Н. Евреинов, – «инстинкт преображения», «радость самоизменения», «первый девиз театральности – не быть самим собой» [3:86].

Разумеется, театральное поведение часто выходит за рамки сцены и выплескивается на улицу, особенно в моменты активного социального напряжения: об этом свидетельствуют политические баталии как века XX, так и века XXI. Это обусловлено социально-интегрирующей функцией театрального поведения, призванного выступать рупором коллективных умонастроений и способствовать единению людей. Образцы публичного поведения в самых разных сферах жизни общества (культовой, политической, празднично-игровой, государственно-ритуальной) выступают аналогом драматической образности.

Однако для драмы ориентация на преувеличение, на особую выразительность форм, на художественную театрализацию поведения персонажей – родовая черта. На протяжении всей истории своего существования театр «разыгрывал» жизнь по законам драматического действия, и драматурги разных эпох и народов оставили нам классические образцы таких представлений, в которых силой художественного гения выражены глубинные закономерности и вечные конфликты бытия.

Сокращение сферы театрального в жизни, исчерпанность патетических поступков и аффектированного поведения в обществе приводит к развитию эпического рода литературы и редукции драмы. Вме-

сте с тем театр по-прежнему остается местом, где происходит непосредственное публичное общение режиссера и актеров со своими зрителями, часто в формах, «демонстративно неадекватных реальности» [6:104], ориентированных на предельную степень условности и обретение театральности.

Вслед за исследователем драмы В. Е. Хализевым заметим, что театральность может проявлять себя и вне сферы публичной деятельности, частная жизнь человека также может изобиловать эффектными и броскими поступками. Речь идет о двух типах театральности: самораскрытия человека и его самоизменения [6:66]. Различные исторические эпохи способствуют актуализации разных типов театральности. Театральность самораскрытия реализуется главным образом в патетическом слове и жесте персонажа, который действует на пределе своих возможностей (например, в трагедиях Шекспира, Ж. Расина, Б. Лавренева, Вс. Вишневского). Театральность самораскрытия характерна для эпох напряженных и динамических, которые могут быть названы временем исторической жизни, наполненной героическими событиями и роковыми страстями.

Другая форма театральности связана с игровой стихией, с мистификациями и лицедейством, когда персонаж выдает себя не за того, кем он является на самом деле, при этом клоунада, шутовство и гротеск становятся ведущими приемами художественной выразительности. Замечательные образцы такой театральности встречаем в пьесах Лопе де Вега и Н. В. Гоголя, Н. Эрсмана и В. Маяковского. Театральность самоизменения порождена, как правило, временем бытовой жизни, когда снижается накал исторических событий и на смену им приходит размеренный темп будничного существования. Именно за такой театральностью режиссер начала XX в. Н. Н. Евреинов видел будущее: «Не накануне ли мы чудесного века маски, позы и фразы?»

Однако художественная практика XX в. обозначила феномен, который следовало бы назвать принципиальным отказом от театральности вообще (во всяком случае, от традиционного представления о ней).

Речь идет о драматургии А. П. Чехова, в творчестве которого нарушены, кажется, все законы театральности. Пружина внешнего действия ослабевает, события ожидаются, но зачастую не происходят,

персонажи безвольны и апатичны – ни жеста, ни фразы, ни патетики. А между тем – сильнейшее напряжение внутреннего действия, которое требует другой стилистики и другого театра (который – вспомним историю МХАТа – и возникает из постановок чеховских пьес). Такой театр рождается эпохой исторических сомнений и раздумий.

В 60–70-е гг. подобные формы театральности представлены творчеством иркутского драматурга А. Вампилова, который открыл новый для советской литературы тип личности – человека интеллигентного, склонного к компромиссам, недовольного собой и своей судьбой, но не способного в этой судьбе что-либо изменить или исправить. В своих пьесах А. Вампилов создал художественную реальность, в границах которой стали очевидными скрытый драматизм жизни при видимости внешнего бездействия, зыбкость и неосуществимость идеалов («утиная охота»), усталость и неспособность героя к преодолению инерции существования. Конфликт, заявленный в пьесах А. Вампилова, выступает как черта самого миропорядка, свидетельство его несовершенства и дисгармоничности, непреодолимых актом воли отдельного человека.

Жанровая природа его пьес обусловлена сопряженностью комического и трагического начала, особым характером существующих между ними переходов. Режиссерам не всегда удавалось передать трагическое звучание драматургии А. Вампилова в рамках театральных постановок, зачастую на сцене происходили шуточные розыгрыши и случайные совпадения («Провинциальные анекдоты», «Старший сын», «Утиная охота»), приводившие героев к неожиданным ситуациям и решениям. А между тем именно в этих пьесах понятие перипетии как основы драматического действия приобретало свой исконный (по Аристотелю) смысл: «Перипетия... есть перемена событий к противоположному, притом... по законам вероятности или необходимости». За перипетией должно последовать узнавание, т. е. «переход от незнания к знанию, [ведущий или к дружбе, или ко вражде лиц, назначенных к счастью или несчастью], и тогда «перипетия производит или сострадание или страх». Таким образом, по мысли Аристотеля, две части фабулы – это перипетия и узнавание; третью часть составляет страдание. «Страдание есть действие, причиняющее гибель или боль» [7:85].

Именно по такой схеме разворачивается действие в пьесах А. Вампилова. За случайными, по видимости, перипетиями фабулы, всегда насыщенными неожиданными поворотами, угадывается глубинное и закономерное течение событий, отражающих напряженный драматизм бытия.

Литературные наследники Виктора Зилова («Утиная охота» А. Вампилова) – интеллигенты-неудачники, живущие в постоянном разладе с собой, ощутившие непомерную тяжесть обстоятельств и уставшие от неумелой борьбы с ними, – прочно утвердились в художественной практике 80-х гг. Новый тип героя определил и круг основных коллизий в искусстве театра и кино: неудовлетворенность своей судьбой, тоска по прошедшей юности и поиски утраченных идеалов, распад человеческих связей и страстное стремление их восстановить, неостановимое движение времени и попытки не потерять себя в потоке повседневного существования.

Творчество драматургов «новой волны» (В. Славкин, В. Арро, А. Галин, Л. Петрушевская и др.) складывалось в 80-е гг. и характеризовалось стремлением обобщить опыт прожитой жизни героев, взглянуть на него с точки зрения исторической перспективы, осознать внутренний конфликт личности как проблему целого поколения. Внутреннее противоречие личности понималось ими как важный конструктивный принцип поэтики, открытое столкновение (если оно вообще происходило в пьесе) лишалось традиционного смысла и превращалось в импульс внутренней борьбы героя с самим собой, а его социальные качества уступали место родовым, личностным чертам.

Вслед за А. Вампиловым драматургия 80-х гг. обнаруживала новые, подчас скрытые зоны духовного неблагополучия, которые обусловлены не враждебными человеку обстоятельствами, а наличием субстанциальных конфликтов эпохи.

Новый этап развития театра, связанный с началом третьего тысячелетия, декларирует собственные эстетические задачи. Современный театр ищет своего зрителя и смело экспериментирует с классическим репертуаром – назовем в качестве примера спектакли В. Фокина «Женитьба», Ю. Бутусова «Чайка», Т. Кулябина «Онегин». Угадываемая за этими экспериментами тенденция уйти от традиционного представления о театре как о храме искусства и понять его как про-

странство напряженного социального и эстетического диалога соответствует эпохе исторических разочарований, когда театром оборачивается сама жизнь с ее политическими шоу и массовыми представлениями на улицах и телевизионных экранах.

Средства массовой коммуникации актуализировали визуальную культуру, обеспечив театру при этом как дополнительные преимущества, так и существенные проблемы, связанные со зрительским восприятием сценической реальности. Действительно, с одной стороны «телевидение, видео, Интернет сместили коммуникацию из вербальной области в сферу визуализации. В этом контексте открылся потенциал драмы, имеющей выход в визуальную культуру театра» [4:160].

С другой стороны, в современных обстоятельствах «тотальной театрализации» театр вынужден конкурировать с жизнью. Подобная конкуренция оборачивается «трагедией представления», поскольку, представляя жизнь, человек умертвил ее, а оживить представление в принципе невозможно, т.к. представление, у которого нет зрителей, невозможно по определению [3:66].

Перспективы взаимодействия жизни и театра стремится проанализировать С. Кургинян: по его мнению, акт художественного творчества необходим, но недостаточен. Нет сегодня художественности вне социальности. И нет сегодня социальности вне метафизичности. Необходим новый – экспериментальный диалектический театр (пара-театр) – символ нового состояния умов, открытых для поиска и выбора. Его задача – выработать новый сценический язык (метаязык), который утрачивает свою художественную самодостаточность и становится средством формирования меньшинства (элиты). Задача элиты – обособиться, выдержать сопротивление консьюминга, зараженного стереотипами потребления, и сохраниться.

Спектакль Тимофея Кулябина «Онегин» и его обсуждение, состоявшееся в Новосибирском театре «Красный факел», являются красноречивым подтверждением движения современного театра к новому уровню диалога со зрителем. И название спектакля, в котором так заметно отсутствует имя главного героя, и программа, в которой содержание романа так нарочито пересказано языком массовой культуры, и артефакты, размещенные в фойе театра, – все должно настроить зрителей на особый характер разговора о героях пушкинского романа.

Центральный вопрос дискуссии, развернувшейся после премьеры «Онегина», – о назначении театра. По мнению режиссера, современный театр – это не музей и не храм, а пространство для диалога, в котором не должно существовать стереотипов, авторитетов и иллюстраций давно освоенного и хорошо известного материала. Моделируя реальность событий романа «в рамках пустого, нейтрального пространства», создатели спектакля стремятся выразить «болезненное и очень современное ощущение человека, разочаровывающегося в мире» [2:4]. Высокая степень саморефлексии А. С. Пушкина побуждает режиссера быть предельно честным в разговоре о своем поколении: «Просто я не считаю, что в театре все должно быть чуть-чуть лучше, чем в жизни» [2:5].

Театральность саморефлексии возникает как ответ на вызовы информационного общества. Существование человека в мире неограниченных информационных ресурсов выступает одной из причин кризиса идентичности и самоидентичности современной личности, который выражается, в том числе, в потере дискурсивности и утрате жизненных ориентиров, в нарушении коммуникации и вербализации имеющихся целей, смыслов и значений. Кризис усугубляется ситуацией постмодернизма, которая характеризуется нарочитым отсутствием морального авторитета, героя, образца для подражания. Особенно сложной подобная ситуация оказывается именно для театра, поскольку наличие деятельного героя – родовая черта театрального искусства.

Один из возможных способов преодоления данного кризиса – рефлексия и саморефлексия, которая позволяет соотнести универсальный опыт поколений с индивидуальной культурной практикой человека. Рефлексивный дискурс задает принцип тотальной театрализации – создание перформативного поля, в которое вовлекаются зрители пьесы, принуждаемые к рефлексии создателями спектакля. Такое «принуждение» оказывается возможным за счет эстетического сдвига, нарушающего привычный формат взаимодействия между зрителем (субъектом восприятия) и спектаклем (объектом восприятия).

Пример подобного «сдвига» находим в спектакле Л. Эренбурга «В Мадрид, в Мадрид!» («Небольшой драматический театр», г. Санкт-Петербург). Трагифарс – сложный жанр, сопрягающий коми-

ческое и трагическое начала в насыщенном противоречивыми страстями пространстве – заставляет зрителя мучительно искать эстетические и нравственные ориентиры в этом стремительно опрокидывающем все привычные представления театральном действии. Безусловно, человек способен эти ориентиры обрести – через потрясение («катарсис»), через диалог с искусством, с культурными артефактами, символами и образами, мастерски вплетенными в художественную ткань спектакля рукой талантливого режиссера. Однако подобное обретение требует от зрителя напряженной духовной работы и осознанного сотворчества, которые определяют новые – субъект-субъектные – отношения между теми, кто находится по разные стороны рампы.

В ряду подобных творческих экспериментов назовем спектакли Т. Кулябина и И. Ляховской «Без слов» («Красный факел», г. Новосибирск) и Р. Кудашова и И. Ляховской «Екклесиаст» («Большой театр кукол», г. Санкт-Петербург). Драматический театр заговорил со своим зрителем языком пластики и пантомимы, танца и акробатики, практически отказавшись от традиционного средства воздействия – слова. Нарушение установленных «конвенций» вынуждает зрителей становиться сопричастными не только процессу восприятия спектакля, но и процессу сотворчества: привычная граница взаимодействия преодолевается совместными усилиями авторского коллектива и пришедшей в театр публики.

Высокий перформативный потенциал современного театра проявляет себя в процессах активизации реципиента в драматургическом дискурсе. В театроведческих исследованиях называются также такие специфические свойства современного спектакля, как согласованность отношений между группой актеров и группой зрителей и «принципиально открытый и нескончаемый семиотический процесс, зависящий от материальных (чувственных) качеств используемых элементов и от того, в каком контексте эти элементы применяются» [5:94]. Предельная вовлеченность публики в процесс эстетического взаимодействия с создателями театральной постановки не только демонстрирует новый ракурс театральности, но и свидетельствует о важных изменениях, происходящих сегодня в обществе. Будучи выразителем общественных умонастроений, театр стремится искать новые смыслы, ставить новые вопросы и открывать новые горизонты в понимании мира и человека.

Отметим в заключение, что одна из ключевых задач театрального искусства – диалог со своим временем и со своим зрителем. Эпоха меняет лишь предлагаемый режиссерами способ данного диалога: подражание образцам, поиск необходимой меры условности, отражение жизни в формах самой жизни, стремление «к тотальной подлинности» или создание особого языка для круга посвященных, способных к пониманию и интерпретации языка культуры. Время покажет, какие еще формы диалога с обществом найдет современный театр и как это отразится на самосознании самого общества. Хотелось бы только, чтобы при любых обстоятельствах и творческих экспериментах выигрывали зрители, потому что, в конечном счете, театральное представление происходит именно для них. Ибо, согласимся с А. Н. Павленко, представление, у которого нет зрителя, невозможно по определению.

1. Круглый стол: Жизнь и театр // Россия XXI. 2004. № 3. С. 68–106.
2. Онегин. Дуэль мнений // Театральный проспект. Новосибирский академический драматический театр «Красный факел» / 93-й сезон. 2013. № 6 (81). С. 4–5.
3. Павленко А. Н. Физика и театр: трагедия представления // Человек. 1999. № 4. С. 65–67.
4. Павлов А. Характер читательского многоголосия // Современная драматургия. 2008. № 3. С. 160–166.
5. Фишер-Лихте Э. Перформативность и событие // Театроведение Германии: система координат: сб. статей. СПб., 2004.
6. Хализев В. Е. Драма как род литературы: поэтика, генезис, функционирование. М.: Изд-во МГУ, 1986. 260 с.
7. Яковлев Е. Г. «Перипетия» Аристотеля и современное искусство // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1999. № 3. С. 85.

Я. И. Пахомова

**Семиотический анализ пьес Н. В. Гоголя
в постановке Пермского театра «У Моста»**

УДК 003

Статья посвящена проведению семиотического анализа драматического спектакля на примере пьес «Ревизора», «Женитьбы» и «Вия» Н. В. Гоголя в постановке пермского театра «У Моста». Семиотический анализ спектакля построен на специфике особенностей категорий театрального искусства.

Ключевые слова: семиотический анализ; театр «У Моста»; Н. В. Гоголь; спектакли «Ревизор», «Женитьба», «Панночка».

Ya. I. Pakhomova. Semiotic analysis of plays by Nikolai Gogol staged at “U Mosta” Theatre, Perm

The article deals with the semiotic analysis of the theatre performance based on the plays “The Government Inspector”, “Marriage” and “Viy” by Nikolai Gogol as staged at “U Mosta” Theatre, Perm. The semiotic analysis of the theatre performance is based on special features of categories of theatrical art.

Key words: semiotic analysis; “U Mosta” Theatre; Nikolai Gogol; theatre performances “The Government Inspector”, “Marriage”, “Pannochka”.

Изучение искусства как языка культуры связано с именами Ю. Лотмана и Б. Успенского. Нас интересует знаково-символическая природа драматического спектакля, связанная с синтетической природой театрального искусства вообще.

Эстетика пермского театра «У Моста», позиционирующего себя в качестве «мистического театра», тяготеет к воплощению на сцене дуальной модели мира, построенной на контрастном противопоставлении инфернального, потустороннего и профанного, обыденного полюсов бытия. Знаково-символическая концепция спектаклей усиливает философское звучание гоголевских «текстов» на современной сцене, акцентируя через синтетическую театральную образность трагическую неразрешимость в гоголевском художественном мире оппозиций жизнь/смерть, добро/зло, прекрасное/безобразное.

Анализ пьес Н. В. Гоголя в статье построен на изучении таких категорий театрального искусства, как организация пространства и времени, декорация и бутафория, музыкальное сопровождение и система образов.

Организация пространства и времени

Пространство и время – две важнейшие и взаимосвязанные категории театрального искусства. Рассмотрим в статье, как они понимаются теоретиками театра и как они организуются в трилогии театра «У Моста».

Театральное пространство отражает взаимоотношение реального, физически заданного, и ирреального, формируемого всем ходом развития действия спектакля, сценического представления [3:150].

Нам близко следующее утверждение Ю. Лотмана: «театральное пространство делится на две части: сцену и зрительный зал, между которыми складываются отношения, формирующие некоторые из основных оппозиций театральной семиотики. Бытие и реальность этих двух частей театра реализуются как бы в двух разных измерениях. С точки зрения зрителя, с момента подъема занавеса и начала пьесы зрительный зал перестает существовать. Все, что находится по эту сторону рампы, исчезает. Его подлинная реальность делается невидимой и уступает место всецело иллюзорной реальности сценического действия. В современном театре это подчеркивается погружением зрительного зала в темноту в момент зажигания света на сцене и наоборот. Граница «невидимого» ясно ощущается зрителем, хотя далеко не всегда она так проста». С точки зрения сцены, зрительный зал также не существует, зрители будто бы невидимы для тех, кто находится на подмостках» [4:586].

Как утверждает А. Михайлова, «пространство воздействует на человека величиной объектов и расстоянием между ними, их формой, взаиморасположением (симметрия – асимметрия, ритм). Наибольший опыт работы с пространством, использования его имеет, разумеется, архитектура. Она издавна освоила способность пространства воздействовать на человека как образно, так и физиологически» [6:114].

Реальное сценическое пространство может диафрагмироваться кулисами, падугами, уменьшаться по глубине «завесами», то есть оно

изменяется в физическом смысле. Ирреальное сценическое пространство спектакля изменяется за счет взаимоотношения масс пространства (света, цвета, графики) [3:150].

В организации пространства спектакля отражается мысль режиссера, всего творческого коллектива. В ней сосредоточены все компоненты спектакля – актерское исполнение, мысль сценографа, звуковое решение, ибо именно в пространстве зритель комплексно воспринимает сверхзадачу спектакля. В решении пространства выявляется дарование режиссера, его умение конкретно, образно решить композицию спектакля [5:156].

Спектакль – это пространство воплощение действия во времени. И если на сцене не только в решении целого, но и в движении актеров нет практического ощущения пространства, если пространство ничего не диктует режиссеру, если актеру все равно, на каких планах играть, в каком соотношении, с предметами, воздухом, другими персонажами, то это не спектакль, то есть не зримость пьесы, не ее воплощение вовне, а умозрительная схема [2:218].

Время повелевает искусством. Время проникает в самую сердцевину художественных творений даже тогда, когда художники стремятся от времени изолироваться. Артист волей-неволей приносит с собой на репетиции и на спектакль сегодняшнее ощущение жизни, ее сегодняшние ритмы, сегодняшнюю речь. Актер читает тот же самый текст, но читает его в совершенно иных жизненных обстоятельствах. Он может старательно восстановить – по сохранившимся описаниям – те или иные позы или мизансцены, придуманные некогда другим актером, он может даже наугад повторить – более или менее приблизительно – другие интонации актера, воскресить некоторые подробности чужой игры. Но восприниматься все эти подробности будут уже по-иному. Изменившееся время вдохнет в них новый, не предугаданный никем смысл. Все будет так, да не так. Внешне комедия остается как бы неприкосновенной, а внутренне – либо изменится до неузнаваемости, настолько, что самый дерзкий и непочтительный режиссер-новатор ахнет, либо просто умрет, покажется скучной, ненужной [8:5].

Пространство сцены четко разделено на правую и левую часть. Рай (справа) как Благо, знак небесного, возвышенного; ад (слева) как

символ изменчивого, подземного, бесовского. «Левизна» в культурном сознании обладает негативной семантикой – за левым плечом человека стоит бес – искушитель; «правизна» позитивна (за правым плечом человека стоит ангел-хранитель). Левый – женское начало, противопоставляемое правому – мужскому. В спектаклях подобная семантика обозначена местом персонажа в сценическом пространстве действия, ритмическим рисунком декоративного оформления, контрастным освещением. Так, ад в «Панночке» – та часть сценического пространства, где то и дело возникает бледный и зловещий силуэт главной героини. Знаком Рая в спектакле выступает дерево как символ жизни вообще, конкретика осязаемых деталей повседневного человеческого существования. Пространство спектаклей – открытое, герои непосредственно обращаются к зрителям. Например, Подколесин в «Женитьбе» в первом действии обращается к залу (речь направлена и адресована зрителям), и Агафья Тихоновна, находясь одна в гостиной, обращается к зрителям.

В постановках С. Федотова ярко выражены два сценических плана (передний план – план жизни и дальний – философский план). На переднем плане разворачивается неспешная обыденная жизнь. Дальний план вносит в спектакли философские вопросы. С разделением пространства пьесы на планы, на смысловые координаты происходит переход естественной установки к феноменологической редукции, которая осуществляет отказ от привычного, обыденного взгляда на вещи, на мир в целом и предполагает переход к рефлексизирующему сознанию. Таким образом, режиссер обращается к зрителям, к их сознанию, «ставит» в сознании зрителей философские вопросы о жизни и смерти, о добре и зле, о бесконечной возможности выбора. Рефлексировав, зритель может изменить какие-то вещи в своей жизни, изменить себя.

В отдельных эпизодах спектакля время воспринимается зрителем по-разному. Например, начало всегда кажется затянутым, но на самом деле это не так. Такая тактика С. Федотова постепенно вводит зрителя в другую реальность, погружает в атмосферу иного времени, вовлекает зрителя в круговорот гоголевских фантасмагорий. В образном оформлении режиссер добивается максимальной верности правде исторического времени, этнографических деталей, быта, специфической

речи персонажей, раскрытии национальной коллективной психологии, опоэтизированной Гоголем. Таким образом, театр выстраивает диалог эпохи и современного зрителя.

Декорации и бутафория

Декорация, благодаря действию, обнаруживает богатство смыслов, заложенных в пьесе, и «открывает» заново смысл каждой новой сценической ситуации, отзываясь на текст пьесы. Пластическая среда «задает» образ мира, который обогащается, растет в ходе спектакля, в ней можно сыграть все пьесы данного автора.

Единая пластическая среда может при необходимости, продиктованной пьесой, исходить из разных типов театрального оформления, иметь общие черты с ними [6:114].

В одной из ранних работ М. Бахтин, характеризуя специфику искусства сценографии, отмечал, что возможно двоякое сочетание мира с человеком – изнутри его, как его кругозор, и извне – как его окружение. Кругозор – это взгляд героя на мир, с которым он будет взаимодействовать, мир глазами героя, однако авторское отношение к герою – собственно эстетический момент формы – выражается в характере его окружения, в том числе и предметного мира. «Особенность окружения выражается прежде всего во внешне формальном сочетании и пластически-живописного характера: в гармонии красок, линий, в симметрии и прочих несмысловых, чисто эстетических сочетаниях... И краски, и линия, и масса в их эстетическом трактовании суть крайние границы предмета, живого тела, где предмет обращен вне себя, где он существует ценностно только в другом и для другого» [6:114].

Основополагающую роль в создании знаково-символического образа сценического пространства играют декорации и бутафория. Вещь на сцене театра «У Моста» всегда не просто элемент быта – она содержательно символична. Обратимся к декорациям «Панночки». На сцене мы видим забор, ворота, телегу, дерево, кувшины на неровном заборе. В предметах и явлениях реального мира театр акцентирует и проявляет их мистическую природу. Неровный забор олицетворяет несовершенство мира. Ворота – границу между мирами: своим (освоенным, внутренним) и чужим (неосвоенным, внешним). Открывание

ворот Хомой Брутом символизирует его контакт с внешним миром, где обитает нечистая сила; также ворота служат границей между миром живых и миром мертвых. Дерево – природный символ динамичного роста, жизненной силы, сезонной смерти и регенерации. Мировое древо – центр мироздания, связывающий воедино естественный и сверхъестественные миры. Кряжистый вековой дуб – могучий лесной великан служит символом мощи, крепости, мудрости, долголетия и благородства. Дуб имеет самостоятельное символическое значение божественной силы и доблести. В спектакле это символ живой жизни, Божественного начала, Рая. Кувшины (чаша) – символ знания, духовного просветления, искупления и бессмертия. В спектакле кувшины в перевернутом состоянии, висят на заборе, с одной стороны, – примета повседневной жизни украинского хутора, с другой, – метафора inferнального духовного пути Хомя Брута, философский символ умирания. Бытовой характер декораций – это живописные решения на сцене. В «Панночке» плетень – это нечто сиюминутное, неповторимое, созданное и присутствующее только в данный конкретный момент. Бытийную составляющую привносят в «Панночку» крест, иконы, свечи. Это неотъемлемые части божественного, священного. Предметы культа с их сакральной семантикой и символикой оттеняют глубинную интенцию Гоголя в интерпретации режиссера: потребность в вере, в познании неведомого, в понимании бытия. В декорациях и бутафории параметры реальности и бытийности неотделимы друг от друга, они взаимосвязаны и дополняют друг друга.

Костюмы героев в их цветовом решении также играют важную роль в создании знаково-символической системы. Например, в «Женитьбе» это уклад купеческой жизни, в «Ревизоре» – мир чиновников уездного города. Важно подчеркнуть использование белого цвета в одежде героев. Например, в «Панночке» действие разворачивается в церкви, на Хоме Бруте белая сорочка. А Панночке белый цвет придает мертвецкой бледности, она становится похожа на «живой труп», ее длинная сорочка имеет схожесть с похоронной одеждой славян. В погребальном обряде белый цвет – цвет перехода в загробный мир. Двойственность белого цвета заложена в его семантике. С одной стороны – это духовность, с другой – чувство приближения смерти.

Музыкальное сопровождение

Музыка в театральном спектакле выступает в синтезе с другими видами искусства. Если она мотивирована сюжетом и предусмотрена драматургом, то основывается, как правило, на бытовых жанрах (песня, танец, сигналы, фанфары). А если музыкальные эпизоды вводятся в спектакль режиссером и композитором, то музыка отличается более обобщенным характером. В этом случае она может акцентировать идею, создать эмоциональную атмосферу, подчеркнуть характеры персонажей, выделить кульминацию, придать спектаклю единство.

Бывает так, что музыка выносится за рамку сценического действия, но чаще она является внутрисценической. В плане драматургии либо создает фон, созвучный происходящему на сцене, либо работает на контраст. Различны масштабы музыкальных номеров: от отдельных звуковых эффектов, коротких отрывков – до крупных симфонических эпизодов [1:111].

В спектаклях преобладает неспешный ритм, передающий эпичность бытийного времени. Музыкальное сопровождение отражает накал чувств героев и является в спектаклях эйдетической редукцией, направленной на создание и воплощение в спектаклях эмоциональной атмосферы. Так, в «Панночке» музыкально выделено эмоциональное состояние Хомя Брута. В «Ревизоре» – состояние Городничего, его эмоциональной напряженности. В «Женитьбе» музыка комментирует раздумья Подколесина по поводу сватовства. Музыкальная композиция спектакля так же создает интенции, нацеленные на создание двух миров – посюстороннего и потустороннего. В «Панночке» посюсторонний мир – это украинские песни, природа (сверчки – символ дома, очага, уюта, домоседства), наступление рассвета (крик петуха – олицетворение солнца, петух встречает светило своим криком и распугивает демонов ночи, а также олицетворяет мужское начало), туманы (заклучают таинственность спектакля). В потустороннем мире музыка создает ощущение инфернальности, она как будто из ада – именно такого характера музыка задействована в сценах в церкви. Музыка в сценографии С. Федотова включена в раскрытие режиссерского замысла спектакля, определяется его концепцией. В «Ревизоре» режиссер отмечает важные детали, при этом музыка наполнена трагизмом и неизбежностью.

Система образов

Образ спектакля в его целостности создает игра актеров.

Н. В. Гоголь сказал по поводу искусства актера, что изобразить образ может всякий, но стать образом может только большой артист. «Большая разница в нашем деле – казаться образом или самому стать образом, то есть представляться чувствующим или подлинно чувствовать. Только тот образ силен и интересен, который растет от спектакля к спектаклю, когда актеру есть что раскрывать в образе и находить все новые и новые в нем стороны, которые он ранее не замечал» [7:57].

Актеры участвуют в создании «жизненного мира», своей игрой воплощают мистическую и психологическую составляющую спектаклей.

Антон Антонович – местный городничий, за ним числятся определенные грешки (например, по ошибке высек жену унтер-офицера). Но при этом человек неплохой, любящий и заботящийся о своей семье – о жене и дочери. В своем парадном костюме и головном уборе он в спектакле напоминает Наполеона.

Марья Антоновна – дочь городничего, немного дерзкая и гордая, в чем-то не по годам наивная. Мать и дочь у Н. В. Гоголя, как известно, соперничают за внимание Хлестакова.

Подколесин – надворный советник, кандидат в женихи Агафьи Тихоновны. Он нерешительный, трусливый в вопросах, касающихся женитьбы, в то же время хвастлив, любит всеобщее внимание.

Кочкарев – его друг, полная противоположность Подколесина, смелый, решительный, активный, не боится трудностей, добивается поставленной цели любыми средствами. В спектакле Кочкарев – главный мистификатор, его нет и, одновременно, он есть. Он владыка, демон, властитель судеб. Ему подвластно все и нет ничего невозможного.

В художественной системе спектаклей актеры создают и являют собой персонажей, как бы присутствующих здесь и сейчас, в данный момент времени. Для актеров-героев реальностью на протяжении спектакля является «постановочный» мир пьесы. Актеры своей игрой создают жизненный мир для зрительного зала, и сами же в созданном ими мире проживают целую жизнь за сравнительно короткий проме-

жуток времени. Например, в «Ревизоре» свою реальность создает Хлестаков. Это реальность знатного и успешного чиновника, светского франта. Хлестаков поражает своим светскими манерами, пластикой и движением. Он с необычайным изяществом вертит, крутит и подбрасывает свою тросточку. Щеголь, франт, ценитель женской красоты. Его манеры, его изящество непривычны для жителей уездного города, его принимают за ревизора.

Главных героев различных спектаклей разделяет многое (социальный статус, уровень культуры), их объединяет одно – они ставят вопросы о смысле человеческого существования. Таким образом, в спектаклях по Н. В. Гоголю в театре «У Моста» строится диалог со зрителем, вводящий его в контекст двух культурных составляющих. Можно говорить о том, что в спектаклях по разным произведениям Н. В. Гоголя режиссер и актеры акцентируют внимание на одних и тех же характеристиках центральных героев. Это герои, мучимые бытийной проблематикой, герои, вольно или невольно вступающие в контакт с потусторонними силами. Такова трактовка произведений Н. В. Гоголя театром.

Творчество Н. В. Гоголя не вписывается полностью в культуру XIX в., оно стоит особняком. Н. В. Гоголь шел «не в ногу со временем», а во многом его опередил.

Спектакли тетры «У Моста» по произведениям Н. В. Гоголя – это всегда соединение быта и бытия, натурализма и мистики, трагедии и комедии. Можно утверждать, на наш взгляд, что мистическое своеобразие художественного мира Н. В. Гоголя подошло режиссеру С. Федотову, который воплотил это своеобразие в своих спектаклях, и поэтому можно говорить о единой режиссерской стилистике спектаклей в театре «У Моста» по произведениям Н. В. Гоголя. Символические образы в стилистике этого театра – осязаемые строительные элементы художественного мира, с одной стороны, Гоголевских «текстов», с другой – эквивалент режиссерского видения.

1. Баталина Г. В. Музыка – атмосфера спектакля // Искусство быть зрителем. Департамент культуры и искусства администрации Пермской области. Пермское отделение союза театральных деятелей России. Пермь, 2001.

2. Велехова Н. А. Когда открывается занавес. М.: Искусство, 1975.
3. Искусство и эстетическая культура. СПб.: Искусство, 1992.
4. Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб.: Искусство, 1998.
5. Мастерство режиссера. М.: Гитис, 2002.
6. Михайлова А. А. Сценография: теория и опыт. М.: Искусство, 1990.
7. Основы системы Станиславского: уч. пос. / А. В. Киселева, В. А. Фролов. Ростов н/Д.: Феникс, 2000.
8. Рудницкий К. Л. Спектакли разных лет. М.: Искусство, 1974.

В. А. Сулимов

**Человек в контексте знания:
мировоззрение и современная культура**

УДК 37.013.43

Статья посвящена проблеме формирования человека при помощи его погружения в когнитивный и социально-культурный контексты. Такой способ идентификации создает основу для образовательной системы региона.

Ключевые слова: человек-в-культуре, формирование, интеллектуальное самообоснование.

V. A. Sulimov. Person in the context of knowledge: the world view and modern culture

The article is devoted to the formation of man by his immersion in cognitive and socio-cultural contexts. This method of identification forms the basis for the educational system in the region.

Key words: man-in-culture, education, intellectual self-substantiation.

Человек-в-культуре – цель и смысл педагогической деятельности. Как цель и смысл гуманитарного знания вообще, какими бы позитивистскими иллюзиями не было бы пронизано поле научных идей. Это – идеальный конструкт, включающий в себя культурно-антропологические и социально-культурные черты человека, главное из которых –

бытийная включенность сознания в текст и текста в сознание, создающих особое – метафорическое существование человека в виртуальном мире идей, символов, литературных нарративов и культурных эпох. Суммарность текстоцентрических сверх-ассоциаций, формирующих человека как особый текст (текст для..., текст – ответ, текст – возможность ответа), дает эффективный способ самооправдания, осмысления себя в пространстве культуры таким образом, чтобы трагедия обязательного не-бытия была компенсирована, сглажена, заранее отрефлексирована. В этом смысле и попытки социально-культурной самоидентификации (часто пролонгированные на всю длину жизни), и акты философской рефлексии (разрешающие критические узлы повседневности), и креативные поступки или намерения их осуществления – все это фрагменты одного пазла – бытия человека-в-культуре. Выдвинувший идею человека в культуре как уникальной антропологической платформы существования мира (иначе мир будет растоптан brutальными попытками хаптического человека утвердиться и завладеть), Вадим Львович Рабинович сумел идею метафорического человека выразить метафорически – через образный поэтический ряд:

«Так что же?
И, стало быть, нету
Даже пустого тире
Меж рождением и смертью? —
Смертная жизнь.
Но и смерть —
Живая, как жизнь:
Не тире, а скорее, — дефис.
Двоящееся Одно...
Стеклянные слезы
Живых пронизательных глаз.
Перо из металла.
Теплое, птичье —
С роговою и ломкою остью...» [3:314]

Укореняясь в культуре, становясь источником смысла, особым смыслопорождающим текстом, камешком в бесконечном калейдоскопе когнитивных порождений жизни, человек-в-культуре оправдывает

свое предназначение. Движение в будущее есть иллюзия перемен, движение к истине есть иллюзия понимания, становление человека-в-культуре есть надежда на укрепление реальности, причем реальности наиболее устойчивой – виртуально-символической.

Человек и культура

Тезис о центральной роли культуры в становлении современной личности кажется абсолютно тривиальным. Однако это не совсем так. Вопрос не в том, чтобы признать ведущей роль культуры в общественном бытии, вопрос в том, каким мы видим процесс «вхождения» человека в культуру (инкультурацию) и что понимаем под самой культурой, в каком смысле мы употребляем этот термин. В широком смысле слова под культурой мы понимаем весь мир человека, формируемый под воздействием имагональных энергий индивидуального и социального сознания как единственной опоры виртуального по существу вне-природного мира. Это определение близко к определению Питирима Сорокина, который коротко и емко назвал культуру «над-природным Универсумом» [5]. Этот универсум, построенный на основе нематериальных – когнитивных и духовных – элементов оказывается пластичным и подвижным (в силу пластичности и подвижности структур сознания), способным создавать («материализовывать») символические миры в виде собственно символических систем (как, например, петроглифические поля древних жителей Кольского Заполярья) или строить символические миры в виде целостных цивилизаций (как, например, железно-паровой мир европейской культуры XIX в. и титано-кремниевый мир современной информационной эпохи). В этой изменчивости (как и изменчивости багажа научных идей и интеллектуальных практик) проявляется изменчивость самой культуры, находящейся в постоянном движении. Продолжая размышления П. Сорокина о смыслах переходности, Н. А. Хренов указывает, что идея переходности не является внешней для культуры. Она заключена «в самой культуре, когда одна система ценностей распадается, а другая возникает и находится в стадии становления». «Именно из состояния культуры, – пишет Н. А. Хренов, – а отнюдь не экономики, как мы привыкли считать, выводятся и все противоречия, все катаст-

рофы, имеющие место, как в государственной, так и в общественной, и даже приватной жизни» [8:8].

Для человека, переживающего переходность как личностную драму, важно понимание сути процессов, происходящих в культуре, и место данного индивидуума в этих процессах. Другими словами, на первое место выступают проблемы социально-культурной идентичности. Эта идентичность, становление которой как *системного продукта* проходило в России (как и ряде стран «социалистического содружества») в последние двадцать – двадцать пять лет в условиях (а) падения господствующей идеологии; (б) ничтожения усвоенного в традиционном (социально-христианском) или модернистском (экономико-социальном) вариантах главенствующего *образа желаемого будущего* как некоторого социально-культурного трансформера (ср. идеи града небесного и коммунистического рая), место локализации которых в индивидуальном сознании всегда – в одном историческом времени – будущем неопределенном; (в) денонсации идеи образования как подготовки для жизни и деятельности в ситуации будущего неопределенного – «светлого завтра». Все эти обстоятельства привели к усложнению процедур самоидентификации в условиях разворачивающейся «постистории»: «На протяжении последующих десятилетий завершение функционирования будущего как «горизонта ожидания» в диалектике критики и кризиса становится все более и более явным в контексте посткоммунизма, процесса осознания экологических проблем и климатических изменений, вызванных человеком, а также начала восстановительного процесса, нацеленного на рассмотрение катастроф XX в., причиной которых стал сам человек» [7:81]. Главным уроком «ничтожения будущего» становится не только (а, может быть, и не столько) дефицит идеологии в социально-культурных моделях 90–2000-х гг. и увлечение вне-личностными финансово-экономическими конструктами, лишенными всякого культурного смысла. Главным уроком без-идеационной социальной депрессии последнего времени становится понимание неустойчивого характера самой идеологии, не подкрепленной «качествами человека», личности, способной сохранять и совершенствовать ту устойчивую картину мира, которую принято называть *мировоззрением*. В отличие от идеологии, навязываемой человеку в виде некоторой социально оправдан-

ной данности (как правило, специальными идеологическими институтами), мировоззрение возникает как опыт и экзистенциальное переживание, как понимающее сознание и эстетическое чувство, как попытка самостроительства, самоконструирования сознания, а значит, и как важнейший фактор самообоснования личности. «Короткий след» идеологии полностью перекрывается «длинным следом» мировоззрения, проносимого иногда через всю жизнь, независимо от благоприятности складывающихся обстоятельств. Подтверждение этому мы находим в биографических описаниях, мемуарной литературе или «литературе памяти»¹, в том числе исторических романах М. Гроссмана, воспоминаниях В. Шаламова и Д. Лихачева, хрониках А. И. Солженицына и др. Мировоззрение (в социальном смысле) представляет собой фрагмент очень устойчивого феномена, который получил название «символический капитал» и представляет собой главную опору той «символической власти», о которой писал Пьер Бурдьё [1].

Мировоззрение в контексте социального

Следует осознать, что возможности мировоззрения как «расширенной», многоаспектной, текст-ориентированной каузации не могут быть реализованы ни в рамках политической идеологии, как правило, лишенной смысловой и социально-экономической «подложки» и принципиально не транслируемой культурой в межпоколенческом варианте, ни в рамках дисциплинарного парадигмального знания, ограниченного задачами «предметного» (всегда – частичного или гипертрофированного) представления мира. Мировоззрение – это не набор идеологем, а актуализированный и каузированный социально-культурный габитус, образовавшийся на основе «природного» габитуса, предоставленного интериоризированным способом существования и контекстом того социального «поля» (национального, семейного, группового, интеллектуального), продуктом которого является данный субъект. П. Бурдьё определил габитус как «продукт характерологических структур определенного класса условий существования,

¹ Литература памяти – жанр не-мемуарной литературы «воспоминаний», пытающейся восполнить лакуны в историческом сознании молодежи с целью облегчения процесса самоидентификации. Это могут быть псевдомемуары, псевдохроники, романы-фэнтези и др.

т. е.: экономической и социальной необходимости и семейных связей или, точнее, чисто семейных проявлений этой внешней необходимости (в форме разделения труда между полами, окружающих предметов, типа потребления, отношений между родителями, запретов, забот, моральных уроков, конфликтов, вкуса и т. п.)» [1:86].

Именно в виде габитуса возникает начальная социально-культурная каузация, предполагающая, конечно, информационную и аксиологическую надстройку в виде креативной единицы – социально-культурной личности, однако не предполагающая слом либо катастрофический разрыв, практически неизбежный при переходе «социального тела» индивидуума из индивидуально ориентированного (проживаемого) социального пространства культуры в индивидуально осмысливаемое (понимающее) интеллектуальное пространство культуры. Система социально-культурной каузации «выдерживает», как правило, нагрузки перемен, экономической и социальной нестабильности, часто возникающие в условиях рыночного типа организации производства и распределения. Более того, обосновавшись в индивидуальном сознании, мировоззренческие смысловые элементы *активно влияют* на построения индивидуумом своего «типа реальности», расширяя тем самым поле культурно-созидательной и проектной деятельности.

Мировоззрение не формируется из произвольно избранных информационных источников, не воспринимается как «чужой» проект и не выучивается как набор позитивных «знаний». Мировоззрение постигается в ходе чувственного ощущения интеллектуальных изменений, происходящих в индивидуальном сознании под воздействием текстов культуры. Такое предположение позволяет связать в единое целое три эпифеноменальных источника мировоззрения как имманентной основы индивидуального сознания. Эти три источника можно представить в виде трех информационно-коммуникативных областей, составляющих повседневность массового образования:

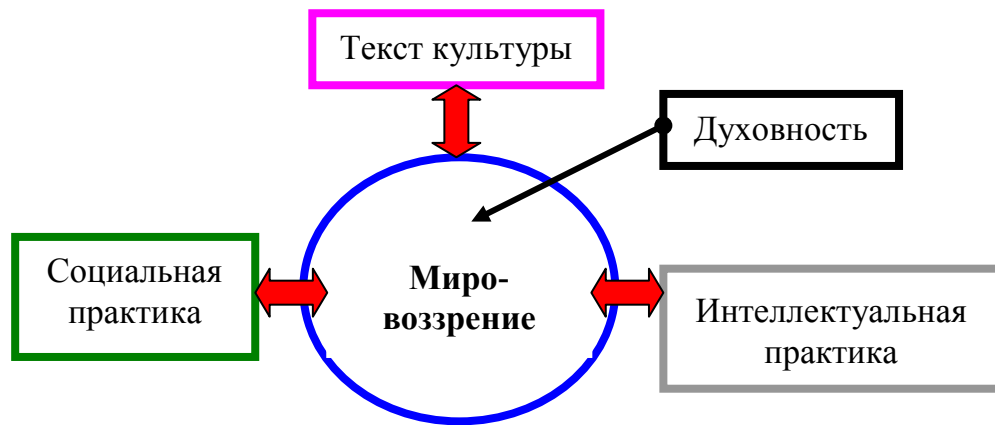
а) *область текстов культуры*, охватывающих исторический процесс становления национального семиозиса, очерчивающих границы семиосферы (границы – всегда область порождения смыслов), демонстрирующая тезаурусный контекст действующего (актуального) сознания человека-в-культуре (пределы социально-культурной заданности);

б) *область интеллектуальных практик*, позволяющих осваивать интеллектуальное пространство современной культуры (систему позитивных и философско-культурологических знаний), информационное пространство современной культуры (систему электронных коммуникаций, интернет, электронные базы данных), коммуникативное пространство современной культуры (информационные и сетевые сообщества, коммуникативные проекты, варианты научной, художественной и личностной коммуникации, телевизионные и массмедиа-технологии);

в) *область социальных практик*, охватывающую специальную коммуникацию, гражданскую и правовую активность, социально-культурное проектирование.

«Эпифеноменальность» этих областей объясняется тем обстоятельством, что они не образуют активную действующую творческую личность автоматически – в условиях отсутствующего мотивирующего элемента сознания – некоторого интеллектуально-чувственного мифа *оправдания собственного бытия*, а концентрируют информационно-аналитический материал, который может быть использован для фундаментации личностно мотивированного мировоззрения. Такая фундаментация требует нравственного усилия, точно так же, как приобретение нового человеческого качества всегда требует пренебрежения чем-либо и/или утраты чего-либо. Личность, всегда открытая в мировоззрение, есть сознательный акт преобразования, требующий, конечно, немалой духовной энергии. Именно здесь *духовность* и *интеллектуализм* составляют матрицу культурного поведения и культурной деятельности человека-в-культуре.

Поэтому указанными выше областями не исчерпывается пространство, порождающее человека-в-культуре, но триада *текст культуры – интеллектуальная практика – социальная практика* должна составлять основу образовательной деятельности на любых этапах обучения, формируя глобальную систему каузации индивидуального сознания, укоренение которой и приведет к качественному скачку – обретению мировоззрения как устойчивой, динамичной и трансформирующейся (с развитием культуры, со сменой когнитивных или системных координат), действенной (активированной) картины мира, содержащей в сердцевине своей значимый элемент духовности. Представим схему такой системной каузации:



Местом существования системной каузации индивидуального образа мира (фактически – способом его оправдания) оказывается собственно мировоззрение как универсальный регулятор осмысленности [9]¹. Согласно Ж.-М. Шефферу, в конечном счете, экзогенной по своей природе идеологической составляющей (фактически политическому мифу или когнитивному насилию), мировоззрение противопоставляет эндогенную «матрицу понимания», построенную на интериоризированных элементах смысла: «оно компенсирует дисфоричность всего, не соответствующего ему, показывая, что это всего лишь локальные и преходящие явления» [9:308]. Очевидно, что погруженное в область духовности мировоззрение испытывает информационный нажим, поступающий от трех эпифеноменальных областей (текстов культуры, социальных и интеллектуальных практик). Это воздействие настолько существенно (особенно в их сочетании), что приводит человека к ситуации нравственного выбора, душевного движения, повседневных перемен. Такой, «очеловеченный», характер каузации хорошо иллюстрирован, например, блестящим романом В. Каверина «Два капитана», где решение главного героя стать полярным летчиком, подкрепляется сильной нравственно-психологической доминантой поиска пропавшей экспедиции капитана Татаринова. Мировоззрение явно формируется в условиях нравственного выбора.

Мировоззрение из относительно статической картины мира (предполагающей нечто стабильное, «семиосферное») все более превращается в подвижную смысловую матрицу, включающую внешние

¹ Неосмысленная система расширенных (вторичных, ассоциативных) каузаций есть миф, традиционный, политический или социальный.

(социальные) и внутренние (когнитивные) элементы, из калейдоскопического смешения которых возникает новая культура интеллектуальной повседневности. *Слом габитусов* в пространстве интеллектуально ориентированного *семиозиса* и их трансформация в систему освоенных индивидуумом когнитивно и социально эффективных интеллектуальных практик есть основной признак современной культуры.

Смысловая матрица (как действующая (и = порождающая) система национально ориентированных интеллектуальных и социокультурных практик)¹ формирует процессуальность познания не на базе ретро-мифа о системности «идеологического целого», однажды предельно означенного («выученного») и не подвергающегося сомнению, а на основании единственно оправданного мифа – мифа желаемого будущего. Именно так, в перманентном режиме ассоциативно-образного и логико-когнитивного порождения мира, а не в ситуации вынужденного достижения прагматических целей повседневности, по сути дела, перелицованной био-физиологической процедуры выживания или, в другом контексте, ситуации доминирующих *когнитивных тем* – образов прошлого («фонарей заднего вида» по М. Маклюэну). Мировоззренческая инициация (включающая и интеллектуального Демиурга – источник мировоззренческого авторитета) есть акт интеллектуально-аксиологического *преображения*, зачастую намного более важный и адекватный современности, нежели попытка преобразования в религиозном обряде.

Образование личности и свобода творчества

Мир повседневности сопротивляется формированию человека-культуре. Длительная переходность культуры, с которой мы имеем дело сегодня, означает катастрофическую утрату смыслов. Смыслы бытия растворяются в амбивалентности микшированного информационно-денежного мира. А. Секацкий пишет, что в «иллюзионе» со-

¹ В этом смысле идея построения советской идеологемы *Кодекса строителя коммунизма* на основании текста Нагорной Проповеди была актом ничтожения (обнуления) текста-симулякра на фоне бессмертного Текста культуры, входящего в смысловую Матрицу бытия. Цинизм этого действия хорошо, к сожалению, понимали «авторы Кодекса» Г. Х. Попов и А. Аджубей, нисколько не посмеявшиеся над своими действиями в воспоминаниях.

временной экономики «система денежно-информационных обменов воспроизводится как универсальный метаболизм социального организма – круговорота, который после долгой насильственной ассимиляции вобрал в себя остатки прежних насильственных метаболизмов: сакрального знания, потлача, мироустроительного жертвоприношения. Ассимиляция, соответственно, сопровождалась подчинением прежних территорий юрисдикция новостей и денег как раз и обеспечивает желаемую прозрачность, разрушая архаические барьеры прежних суверенитетов и обесмысливая ценности, которые не могут передаваться путем облегченных универсальных обменов» [4:32]. Навязанный индивидууму материально-хаптический мир делает его рабом неэффективных способов деятельности, низкого качества жизни и утраты ценностных смыслов, – фактически тем самым выводит за пределы культуры, делая его заложником субкультурных форм коммуникации и тем самым *проживания* своего отрезка исторического времени.

Обезличивание человека в глобальной сети «информационных продуктов», невозможность реального выбора ввиду массивного навязывания «универсальному потребителю» широко рекламируемых версий выбора (т. н. «простых или эффективных решений»)¹, самоорганизация общества в малые недетерминированные большими национально-культурными сообществами (например, этносом, народом, нацией) социально-культурные группы («тусовщиков», одинокашников, земляков, «силовики», «либералов», «правильных пацанов», сотрудников корпораций, игроков, болельщиков, «ботанов», хакеров, фанов и т. д.), живущих по неписаным, но строгим корпоративным правилам, – все это служит постепенной десоциализации, атомизации общества, утрате общих социально-культурных перспектив. Экзистенциальное человеческое начало, замешанное на чувственно-ассоциативной основе, и противоречивый экстракорпоральный мир, по-

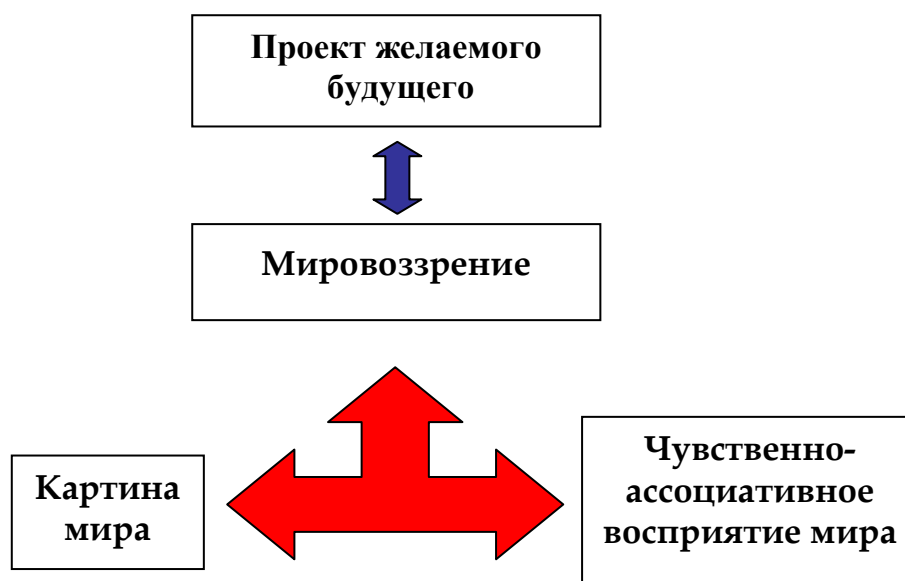
¹ Чего только стоит в этом смысле пропаганда (в отношении небольшого круга) и антипропаганда (в отношении громадного круга) высших учебных заведений и специальностей в них, попытка вообще «понизить» социальный статус высшего образования и науки. Эти действия предпринимаются не только отдельными негосударственными образовательными учреждениями, явно ведущими борьбу за символический капитал, но и органами государственной власти и управления, привлекающими для этого странные и даже бессмысленные «критерии оценки эффективности», использующими методы «черного пиара» и т. п. Государственная логика в подобных действиях просто отсутствует.

строенный на хаосе социального, можно объединить только большим интеллектуально-нравственным усилием. И основания для этого усилия находятся в каузативной системе мировоззрения, выстраивающего свою самость на скрещении экзистенциального ощущения бытия-в-себе и когнитивного представления индивидуальной картины мира. Мировоззрение, таким образом, является «связующим звеном, границей между нонсенсом и смыслом», его «невозможно редуцировать только к рациональному аспекту, актуализирующемуся в концепте «картины мира». В мировоззрение неизбежно входит и субъективный, личностный компонент, реализуемый через единичные акты «всмысливания», «обретения смысла» [2]. Эти акты, благодаря своей сверхинтенциональности, преобразуют сознание индивидуума в эффективный поисковый инструмент, способный осуществлять выбор, интеллектуально-нравственную обработку и решение сложных научных, социальных и личностных задач¹. Такое преобразованное сознание способно представить образ (проект) желаемого будущего в его личностно-релевантном, приватном и даже интимном инварианте.

Мировоззрение в том виде, в котором оно нами представлено, может быть описано графической схемой, учитывающей его смысловое и функциональное окружение. Эта схема демонстрирует: (а) относительную независимость компонентов схемы, (б) возможную вариативность качества и степени выраженности компонентов, (г) идеационную направленность целевых структур сознания, (д) мировоззрение обладает явной виртуальной – символически-знаковой – природой, проецируя на себя структуру семиотического треугольника, преобразованного в категориях социально-культурной модели высокого уровня абстракции.

Проект желаемого будущего «рождается» и удерживается в сознании под воздействием мировоззрения как универсального социального антидепрессанта. Мифопоэтические образы экзистенциального восприятия выстраиваются в систему этического совершенствования и эстетического воспроизводства себя-в (мире красоты, мире чувств и/или мире мысли). Этот процесс встраивания индивидуума в виртуальные миры может быть целевым, профессионально-ориентированным.

¹ В повседневности такое качество человека называют целеустремленностью и ошибочно воспринимают его отдельно от мировоззрения.



Тогда он являет собой целенаправленную (символическую) деятельность по формированию, присвоению, трансляции и развитию символического капитала как одного из наиболее эффективных способов совершенствования мира. Пьер Бурдьё подчеркивал, что «символическая власть есть власть конструировать реальность, устанавливая гносеологический порядок: непосредственное мироощущение (и в особенности – чувство социального мира)...» [1:89]. Образование, тем более образование с «креативной подложкой», позволяющее индивиду создавать тексты культуры (вербальные, невербальные, художественные, научные, технические или конструирующие, *модельные*) есть один из способов наделения этой властью, осмысления себя в обществе в качестве инициативной, действенной, иногда – решающей силы.

При этом и действенность, и эффективность символического действия (формирующего символический капитал) будет напрямую зависеть от философско-социального уровня, «задаваемого» мировоззрением, от умения приблизить (детализировать) или удалить (схематизировать) мир в постоянной борьбе за освоение (понимание, принятие) и трансформацию его символических ресурсов. Реализацию этих ресурсов в виде символической деятельности (в т. ч. – художественной) все более принято понимать в виде наиболее динамичной, доступной и всеобъемлющей программы развития человека и общества, неисчерпаемого социального резерва интеллектуально-художествен-

ных практик, способных не только фиксировать и «декорировать», но и изменять мир.

А. Я. Флиер справедливо считает, что «символическая деятельность и ее продукция в ее основных проявлениях (искусство, религия, этнографические ритуалы, социальный этикет) нужны обществу, в первую очередь, для обучения людей правилам нормативного социального поведения и стимулирования их добровольного исполнения этих правил, демонстрации эталонных примеров одобряемого и осуждаемого поведения, иерархии предпочитаемых ценностных построений и т. д.» [6:80].

Вместе с тем все социальные установления культурной среды, ограничивающие человека в выборе способов осуществления символической деятельности и распоряжения приобретенным символическим капиталом, носят рамочный характер (полный произвол языка текстов культуры и произведений искусства ослабляет его трансляционный потенциал, «встраиваемость» в историко-культурную парадигму). Сущностью, смыслом символического производства (творчества) является интеллектуальная и образно-ассоциативная *свобода*, позволяющая работать на границе, в пространстве Между и потому неумолимо ведущая к вечному обновлению культуры.

Мировоззрение и интеллектуальный выбор (региональный аспект)

Одной из наиболее остро поставленных современной социально-культурной ситуацией России проблем есть проблема интеллектуального выбора. Актуальность этой проблемы, напрямую связанной с проблемой формирования мировоззрения, объясняется следующими факторами:

1) Неопределенностью когнитивной политики страны на современном этапе.

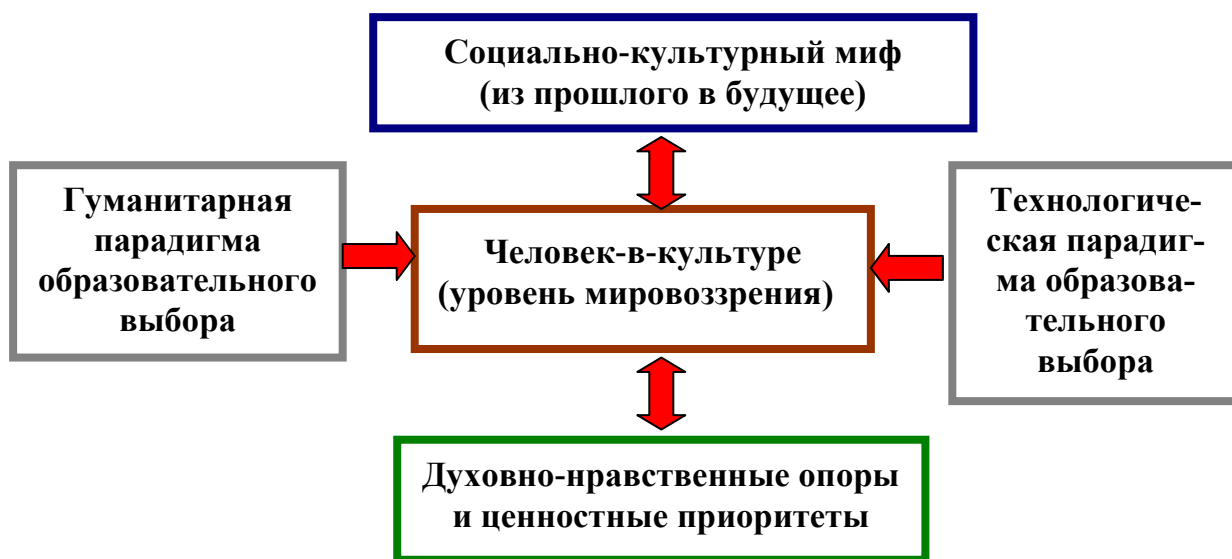
2) Фрагментарностью образовательной стратегии, сводимой только к отдельным ссылкам на «международный опыт и практику».

3) Обострения борьбы за символический капитал между «центром» и «периферией», ввиду общего дефицита бюджетных и внебюджетных средств, направляемых на науку и образование (менее критического порога в 2 % ВВП).

4) Практического отказа государства и бизнеса от поддержки идеациональных институтов общества (культуры и образования, детского воспитания, информационных систем, СМИ в области образования и культуры, теле-, кино- и книгопроизводства в отношении «немассовых» интеллектоемких культурно-образовательных проектов, например историко-культурного и документального кино, телевизионных историко-культурных образовательных проектов, учебных фильмов по культуре и искусству, серий книг по отечественной культуре, культуре регионов для детско-юношеской аудитории и т. п.

5) Снижения государственного и общественного интереса к краеведческой и музейной деятельности, перевод этой деятельности с государственных, профессиональных основ на использование волонтерских, любительских и местных ресурсов.

6) Прекращение государственного финансирования национально-регионального компонента государственных образовательных стандартов.



Именно эти факторы препятствуют формированию базовых национальных тезаурусных платформ, способствующих ускоренному развитию эффективных интеллектуальных и художественных практик, становлению личностного мировоззрения как креативной *порождающей системы*. В этих условиях возрастает роль регионального управления социально-культурными процессами, выраженная (в том

числе) в сильной региональной культурной политике. Эта политика должна быть, на наш взгляд, симметричной структурным и функциональным аспектам мировоззрения и включать:

1. Существенные смысловые основания регионального социально-культурного мифа, его «привязку» к актуальным событиям интеллектуальной и культурной жизни региона. При этом миф не может носить признаки «провинциальной» вторичности, смысловой незавершенности (для Европейского Севера России весьма привлекателен миф об Арктогее, который нуждается в очень хорошем научном и художественном обосновании). Этот миф хорошо «разворачивается» в сторону возможного (желаемого) будущего, включающего в себя образ Заполярного культурно-научного образовательного (проектного) центра, воспроизводящего наиболее эффективные практики культурной (символической) индустрии как возможности (и = направления) развития и саморазвития человека-в-культуре. «Вперед к Арктогее» – есть некоторый прообраз универсального слогана для социально-культурной мобилизации масс.

2. Возможность выбора для интеллектуального и витального развития, решения круга «жизненных проблем» (в данном случае подходят модернизированные, философско-культурологически насыщенные вертикали гуманитарного и технического образования, «разомкнутые» на перспективы широкого межрегионального и международного сотрудничества региона).

3. Сочетание «оседлого» и «кочевого» (вахтового, дистанционного) способов реализации себя в регионе, объединение региональных и общенациональных значимостей своего социально-культурного бытия (например, в виде создания общероссийских и международных социально-экономических и культурных институциональных кластеров типа интеллектуальной и культурной/художественной сетевой индустрии, участия в «больших» социально-культурных проектах, не требующих обязательного выезда за пределы региона, а также обязательного приезда в регион на постоянное место жительства и т. п.).

4. Определение своей духовно-нравственной позиции в отношении основных политико-правовых и социально-культурных проблем страны и региона, определение *своего места* в решении этих проблем. Фундаментация широкого общественного движения «ориента-

ции на Север», противостоящего любым деструктивным социально-культурным трендам.

5. Готовности к духовному действию во имя решения поставленных перед собой нравственно-этических задач.

С учетом смыслофункциональных системных связей мировоззрения, показанных нами выше, можно представить схему формирования устойчивого мировоззрения в духовном пространстве региона. В ней обязательно должно учитываться соотношение целе-мифа, духовно-ценностных опор и проблемы выбора образовательной парадигмы как акта включения в процесс символического обустройства региона. Очевидно, что стабильность образовательного выбора в условиях северного региона, его направленность на символическое *самостроительство* этого региона обуславливается уровнем взаимодействия мифо-целевых, духовно-нравственных (ценностных) и собственно мировоззренческих элементов индивидуального сознания, а также, конечно, способом представления возможного выбора как нравственного решения. По всей видимости, в этом сопряжении ориентационных действий и заключаются когнитивно-социальные возможности формирования человека-в-культуре в регионе и для региона.

1. Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С. 87–96.

2. Важенин Е. С. Мировоззрение как когнитивный механизм // Аналитическая культурология. 2012. Вып. 2: сайт. URL: www.analiculturolog.ru

3. Рабинович В. Л. Человек в культуре. Введение в метафорическую антропологию. М.: ФОРУМ, 2008. С. 305–315.

4. Секацкий А. Последний виток прогресса (От Просвещения к Транспарации). Исследование. СПб.: ООО «Издательство К. Тублина», 2012.

5. Сорокин П. А. Кризис нашего времени: социальный и культурный обзор. М.: ИСПИ РАН, 2009.

6. Флиер А. Я. Культурная среда и ее социальные черты // Мир культуры и культурологии: альманах Научно-образовательного культурологического общества России. СПб.: Изд-во христианской гуманитарной академии, 2013. Выпуск III. С. 78–87.

7. Франк С. Присутствие прошлого как симптом кризиса современной культуры – или конец парадигмы модернизма? // Кризисы культуры и авторы

на границе эпох в литературе и философии / под ред. С. Гончарова, Н. Григорьевой и Шаммы Шахадат. СПб.: ИД «Петрополис», 2013. С. 80–92.

8. Хренов Н. А. Культура в начале XXI века и ее роль в становлении межкультурного диалога // Диалог цивилизаций в эпоху становления глобальной культуры / отв. ред. Н. А. Хренов. М.: ГИИ, 2012. С. 8–15.

9. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

ФИЛОСОФИЯ

П. В. Зависнов

Французская революция: репрезентация, история, истина

УДК 008.001

Статья посвящена выявлению внутренней логики революции, которая рассматривается на примере Французской революции. По мнению автора, данную логику можно вывести из соотношения понятий «репрезентация» и «истина», точнее, их функционирования в революционном процессе. Анализ таковых осуществляется в широком историко-философском контексте, но преимущественно опирается на философию А. Бадью и Х. Арендт. Ключевые слова: революция, репрезентация, А. Бадью, Х. Арендт.

P.V. Zavisnov. French Revolution: representation, history, truth

This article is devoted to revealing the internal logic of the revolution, which is considered by the example of the French Revolution. The author thinks, that this logic can be deduced from the relationship between the concept of representation and of truth; more precisely, from their functioning in the revolutionary process. The analysis is carried out in a wide historico-philosophical context, but principally based on A. Badiou and of H. Arendt philosophy.

Key words: revolution, representation, A. Badiou, H. Arendt.

Между чем и чем пролегает революционный разрыв? Разве не требует его непосредственное материальное осуществление до того свершившегося прерывания наличного закона, остающегося неявным? Если такая отмена не проявляет себя прямо, то можно ли выражать её *только* в качестве прямого уничтожения господствующего режима? Но полное уничтожение эмпирически невозможно, следовательно, разрушение всегда есть процесс, начало которого вряд ли удастся схватить адекватно. Это хорошо понимал Маркс – снятие не завершается, снятые элементы продолжают существовать, уже упраздненный порядок функционирует как бы по инерции, лишённый своей

действующей причины. Каков масштаб этой инерции, то есть её политические следствия? Обязательно ли осознание последней должно превращать себя в фигуры действия? Что значит, для знания об отмене, быть достоверным (если достоверность определяется отменённой системой)? Во имя чего осуществляется (и кем именно) такая приостановка, что в ней составляет возможность делать истинностные выводы? Итак, что-то произошло, что-то, обладающее минимальной определённостью отмены...

1. Конструктивистская история. Т. Гоббс: нормализация имён и социальная тотальность

Сделаем некоторые допущения (впрочем, они уже допущены в рамках конструктивистской мысли), которые позже постараемся обосновать, но также и выйти за их пределы (значит, и за пределы конструктивизма). История есть конструкция Государства, а именно, тех, кто занимает господствующее положение в обществе. Не существует иной исторической реальности, кроме той, что была заявлена господствующей политикой. Это не утверждение, но также и не вопрос, скорее проблема, упирающаяся в возможность знания некоторой последовательности (мы не будем говорить о фактах, пока не проясним их отношение к *реальному*). Гоббс, чей проект вписывается в конструктивистскую ориентацию, уравнивал безответственное использование слов с гражданским неповиновением, а всякое повествование о мятежниках – с подстрекательством к восстанию. Что есть история, если не определённая комбинация имён? Обратно: что остаётся тогда, когда мы выходим за пределы этой комбинации, пытаемся познать её извне, как целое? И будет ли такое познание само историческим (ведь мы и здесь имеем дело с *теми же* именами)?

Для Гоббса «представления» и «призраки» есть то, что не соотносится со своим основанием, они – результат «ослабленного ощущения», или воображения (в прошлом породившего языческую мифологию). Непостоянство значений, где такая ментальная активность пересекается с языком, является характеристикой имён¹. Значение по-

¹ «Таковы, например, имена добродетелей и пороков, ибо то, что один человек называет *мудростью*, другой называет *страхом*, что один называет *жестокостью*, а другой – *справедливостью*, один – *мотовством*, а другой – *великодушием*, один – *серьезностью*,

следних составляют наши, связанные с ними, представления и аффекты, а значит, даже будучи непостоянными, они не утрачивают смысла¹. Но когда такая связь изменяется, в то время как имя остаётся прежним, что будет гарантировать нам единство обозначения, соотношение такового с той же вещью? Это же воспроизводится и на ином уровне, если с тем же объектом могут ассоциироваться различные представления, то «как нам избежать различного их названия», иначе, узнать этот объект как *тот же*. Таким образом, знак связывается не с внешним нейтральным объектом, а с определённым внутренним содержанием (некоей комбинацией ощущений). Последнее, чтобы язык состоялся, должно быть заранее задано, где задающей инстанцией является закон, через который проявляется воля законодателя. Закон удерживает необходимые комбинации ощущений, причем ради обеспечения того, чтобы его толкование согласовалось с ним самим, точнее, с целью быть мыслимым на собственных условиях². Он представляет собой оператор прохождения от одной стадии к другой, и по завершению круга, возврата к первой, им учреждается повторяемость собственных моментов. Правило, таким образом, обращено в будущее, но такое, которое уже «было», которое следует разыгрывать вновь и вновь, обращёно в совсем необычное будущее, скорее в вечное, вневременное «должное», поскольку оно не имеет начала и конца и всюду действует одним и тем же образом. Так учреждается тотальность языка – языка, теперь имманентного миру – преодолевающего инструментальную функцию системы значений и поглощающего всякую избыточность внешнего. Государство сливается с *реальным*, всецело подчиняя мысль.

а другой – *тупостью* и т. п. Вот почему такие имена никогда не могут быть истинными основаниями для какого-нибудь умозаключения. Не в большей степени такими основаниями могут служить метафоры и тропы речи, но эти менее опасны, ибо в них в отличие от других имен открыто выражено собственное непостоянство» [25:30].

¹ «...все имена даются, чтобы обозначить наши представления, и что все наши аффекты суть тоже лишь представления, то, различно воспринимая одни и те же вещи, мы едва ли можем избежать различного их названия» [25:29].

² «Значение почти всех слов самих по себе или благодаря метафорическому их употреблению двояко, и они могут быть использованы в различных смыслах (*sense*), закон же имеет лишь один смысл. Однако если под буквой закона подразумевать его буквальный смысл, тогда буква есть то же самое, что смысл (*sentence*) или намерение закона, ибо буквальный смысл есть тот, который законодатель хотел вложить в букву закона» [25:217].

Чем обеспечивается *такое*, а не иное восприятие знака-вещи? Репрессивное воздействие здесь дополняет изначальное (в отношении союза) желание предсказуемого мира. Откуда опасность непостоянства слов и необходимость подавления избытка значения? – ведь договор затрагивает равным образом каждого, так что только благодаря ему этот «каждый» и обретает возможность существования. Социальное единство есть результат взаимного страха, оно само проблематизирует и подрывает себя, поскольку было рождено стремлением к разделению, настолько, насколько и к объединению. Более того, начальное требование здесь – отделение опасного другого и институциональное закрепление результатов такового. Основание Государства, конечная точка в его оправдании, таким образом, обнаруживает нечто, радикально отличное от всей производимой ей легитимации – в сконструированный универсум вводится внеположное ему *реальное*. Общность определяется тем, чем, одновременно, и отменяется.

А. Внешним и снятым страхом, неизбежно сопровождающим состояние до договора, – последнее, относясь к *реальному*, истолковывается в универсуме *как страх*, и позже снимается в таком, истолкованном, виде.

Б. Толкованием имён, их привязкой к чувственному содержанию – оно не уничтожает избытка такого содержания, а помещает его вне порядка значений. Суверен выражает голоса входящих в союз членов только в рамках созданного им закона, выражает настолько, насколько они таковой перенимают; то есть система оперирует не с элементом в его чистом виде, но с идентичностью данного элемента¹.

Реальное – страх *перед ним* и страх сам по себе – заставляет подданных говорить через разделяющий и объединяющий их язык Государства. При этом последний статичен, а значит, речь вводится в определённые рамки – они говорят только то, что должны, даже тогда, когда они (как таковые) ничего не говорят. Закон, сводящий воедино все имена и наполняющий их в соответствии с этим единством, то

¹ «Что такое суверен и подданный? Тот, кто является носителем этого лица, называется *сувереном*, и о нем говорят, что он обладает *верховой властью*, а всякий другой является *подданным*» [Гоббс, т. 2, с. 133]. А также: «Что касается искусственных лиц, то слова и действия некоторых из них *принадлежат* тем, кого они представляют. И тогда личность является *актером*, а тот, кому принадлежат его слова и действия, – это *автор*. В этом случае актер действует по полномочию...» [25:135].

есть с собой, есть единственный однозначный момент в системе¹, поскольку, в отличие от регулируемых им терминов, не отсылает к какому-либо внешнему ему содержанию, замкнут на себе². То, чему однозначность предписывается, несмотря ни на что, не избегает своего метафорического использования (хотя бы в качестве возможности), и потому является потенциально избыточным. Раз метафорическое использование слов искривляет их смысл, значит закон, с необходимостью становясь именем в той ситуации, где он функционирует, может, извне, быть соединённым с иными значениями. Иначе, выходя за «объём» его понятия, за рамки упорядоченных в нём терминов, он оказывается равным образом подверженным искажению.

2. Конструктивистская история II

Конструктивистская история не может быть уничтожена обращением к фактам – она устанавливает критерий научности (содержит в себе принцип такого установления), а значит, задаёт всё *могущее* считаться фактом; иными словами, превосходит уже наличный объём таковых за счёт принципа, который определяет способное в него войти. Потенциально ей принадлежащее не совпадает с данным, последнее, будучи «тем же» как «другим», может разрастаться почти неограниченно. Это история, превратившаяся в текст, вычеркивающая из себя реальное, которое, впрочем, сохраняется в виде изъятого. Она постулирует, в качестве предпосылки, нераздельность языка интерпретации и языка самого исторического поля, а именно, присутствие некоего

¹ «Значение почти всех слов самих по себе или благодаря метафорическому их употреблению двояко, и они могут быть использованы в различных смыслах (senses), закон же имеет лишь один смысл. Однако если под буквой закона подразумевать его буквальный смысл, тогда буква есть то же самое, что смысл (sentence) или намерение закона, ибо буквальный смысл есть тот, который законодатель хотел вложить в букву закона» [25:217].

² Принцип справедливости нельзя считать внешним закону, он и есть сам закон, задаваться правилом – его сущность. Однозначность, рождаясь из страха перед реальным (неизвестным и опасным другим) автоматически предстаёт в качестве желаемого спасения (даже будь оно навязано насильно). «Истина и ложь суть атрибуты речи, а не вещей. Там, где нет речи, нет ни истины, ни лжи. Ошибка может быть тогда, когда мы ждем того, чего не будет, или предполагаем то, чего не было, но в этом случае человек никак не может быть виновен во лжи» [25:25]. А также: «Намерение же законодателя всегда предполагается совпадающим с принципом справедливости, ибо думать иначе о суверене было бы большим оскорблением его со стороны судьи» [25:217].

контекста, «контролирующего образа», обеспечивающего возможность последовательного и связного видения этого поля (что и позволяет *так* рассматривать некий материал); иначе, той области, внутри которой происходит разворачивание повествования¹. Реальность структурируется через интерпретацию, а исторический референт устанавливается процессом репрезентации, так, что эта репрезентация оборачивается организующей структурой действительности (последняя, таким образом, перестаёт служить критерием верности того или иного проекта, заменяясь несводимым множеством языков²). Здесь более не говорится о содержании фрагмента прошлого, сразу происходит переход к значению этого содержания (или признание себе в этом переходе, ранее осуществляемом бессознательно) – субстанция текста неразрывна с тем, о чём он говорит³.

Итак, всё, что требуется для конструктивистской Истории, это:

- а) язык, или принцип выделения;
- б) уникальный референт, изначальное повествование;

¹ Это та позиция, на которой стоит, в частности, Х. Уайт (White). Его точку зрения мы – редуцированно, конспективно – представили выше. Он утверждает: «структурирование исторического поля происходит через лингвистический протокол, характеризующийся в терминах доминирующего тропологического модуса, в котором он оформлен» [30:30]. Пусть историческая хроника и является верифицируемой, но последовательность фактов с необходимостью организуется в сюжет, а потому вопрос «что действительно произошло» заменяется вопросом об организации описывающих эту «действительность» текстов. Саму тропологию он определяет следующим образом: «Тропология – это теоретическое объяснение вымышленного дискурса, всех способов, какими различные типы фигур (метафора, метонимия, синекдоха и ирония) создают типы образов и связи между ними, способные служить знаками реальности, которую можно лишь вообразить, а не воспринять непосредственно. Дискурсивные связи между фигурами (людей, событий, процессов) в дискурсе не являются логическими связями или дедуктивными соединениями одного с другим. Они, в общем смысле слова, метафоричны [...]». Так выявляется зависимость повествования от того способа, каким оно ведётся, – «структура дискурса не является частью предмета дискурса» [30].

² То же утверждает и Ж. Деррида: «Коль скоро слова и понятия приобретают смысл лишь в сцеплениях различий, значит, обосновать свой язык, свой выбор терминов можно лишь в каком-то определенном месте, посредством определенной исторической стратегии. Такое обоснование в принципе не может быть полным и окончательным: оно зависит от соотношения сил и учитывает исторические обстоятельства. Итак, наш выбор был постепенно навязан нам и тем, о чем уже говорилось, и рядом факторов, относящихся к дискурсу эпохи. Само слово след уже указывает на ряд современных дискурсов, с которыми приходится считаться» [7:199].

³ «Современный историографический ансамбль представляется замкнутым на самого себя, отражающим те или иные интересы идеологически-интерпретативным дискурсом, лишенным какого-либо доступа к прошлому» [26].

в) история, собирающая всё множество отдельных историй, являющаяся их своеобразным пределом, или Другим – бесконечной историей, превосходящей все конечные (например, монархия как принцип, превышает всякую единичную монархию как историко-социальный режим, причём количество последних ничем неограниченно – они избыточны в отношении своего качества).

О чём именно он говорит, о ком ведётся повествование? Жизнь Наполеона, как замечает Рансьер, выходит за пределы своей, очерченной историографией, фактичности, и отсылает, также и именуется, структуры более обширные и основные. В ней, в виде *изъятото*, присутствуют миллионы, соучаствующие и образующие собой (сделавшие возможным) всё предприятие Наполеона, но которые «оставили только анонимный знак, свой неопознаваемый след на мире того времени» [28:2]. Значит, всякое размышление о дискурсе, позволяющим нам знать прошлое, должно касаться и той вычтенной речи, через которую прошлое не в состоянии говорить с нами¹. Конструктивистская история имеет дело *только* с явными объектами и выражаемыми соединениями, она сводится к их принципу построения, тем самым воспроизводя свой референт в собственной сфере и уничтожая всякий избыток. Но не все события сводимы к явному и схватываемому облику – смерти, исчезновения выдают искусственность и пустоту того, с чем этот принцип имеет дело – не имея содержания, они берутся в качестве принадлежащих определённому содержанию. Для Ф. Фюре, контрреволюционного историка революции, отвергающего свой предмет, равно и его значение (следствия), смерть Робеспьера есть переход от «революции по Кошену к революции по Токвиллю» [19:81]. Она тем самым становится перекрёстной точкой между дискурсами и в то же время их слепым пятном, чем-то, заставившим совершить поворот.

Каково значение конструируемости?

А. Это то, с чем историография имеет дело, или те, кому посвящён рассказ. Таким образом, существует: (1) история сама по себе, в качестве минимального присутствия – нечто, определяющееся в своей целостности негативно, вычеркнутое из всякого повествования; (2) обращающаяся к ней историография – структура предвзятости, через

¹ Это отлично осознавал Сийес, чья программа состояла из трёх тезисов: «1) Что такое третье сословие – Всё. 2) Чем оно было до сих пор в политическом строе? – Ничем. 3) Чего оно требует? – Быть чем-нибудь» [18].

которую только и возможно это обращение. Характеристикой первой является также избыточность, которая отличается от просто негативности (хоть и перенимая её черты, здесь – будучи неизменным и нераспознаваемым) своей способностью быть проявленной, заявить о своём наличии.

Б. Имена есть место пересечения современной системы значения и прошлой, где прошлое, понимаемое как прошлое-для-историографии, нельзя рассматривать тождественно присутствию, поскольку оно касается (идеологической) выстроенности, определённости социального на какой-либо период времени (здесь можно заметить своеобразное удвоение повествования – к проблеме которого мы вернёмся позже). Иначе, социальное (= объект) представляется в виде *фиксированного* множества отношений, которое схватывается в структуре предвзятости, и, будучи схваченной, оставляет некий несводимый остаток (она не считает все истории, составляющие конкретную историю, например Наполеона). Историография, следующая из предпосылок, с необходимостью ограничена, она не-вся и не-всех, она отмечает уже оформленные, официально предъявленные имена, а значит, вновь разыгрывает все границы, свойственные тому обществу, их упорядочивающее, легализующее значение. Итак, ради преодоления указанного удвоения, обозначим особый тип конструктивистской истории, той, которая знает только официальный уровень – назовём её королевская хронология. Фиксированное социальное есть множество не всех отношений. Те, кто включен в систему господствующих отношений остаётся не затронут ей на уровне своего присутствия в ситуации, иначе, система (или состояние ситуации) накладывается на них внешним образом, оставляя тем самым пространство для вступления в неучитываемые отношения. Неучитываемые, так как королевская хронология требует совпадения объектов историографии и самопредъявления того режима, который она изучает.

3. Самопредъявление

Рассмотрим природу самопредъявления. Закон ситуации никогда не схватывает всей, подотчётной ему области, неконтролируемое возвращается, причём на уровне той же области, его работа неполна и незавершена – так, у Т. Гоббса слова постоянно удваивают своё зна-

чение, а однозначные правила сами именуются, становясь непостоянными уже в качестве целого, одного. Норма действует, будучи обещанием такой полноты, она располагает идеей собственной тотальности. Система, точнее, облик, явившийся результатом её функционирования (= выбора функционирующих объектов), репрезентирует собственное идеальное состояние, чистый образ себя самого. Такую функцию берёт на себя религия, именно она скрывает не идеальность режима, его несовпадение с собой (то есть она вызывается перечёркнутым наличием скрытого и необходимостью, для господствующей группы, его скрывать). Она есть следствие того, что её отрицает, она *скрывает* собственную отмену, другими словами, несовпадение с действительным есть условие её существования. Раз реальное есть «тупик символизации», а значит, содержит в себе незаконное (= вычеркнутое), то указанный разрыв является для религии осознанным: конститутивное ядро таковой оказывается за пределами мира и потому функционирует как обещание¹.

К этой же проблеме обращался и Маркс [11:382–413] (критикуя Б. Бауэра): если в иудаизме всеобщее и единичное разделены, то христианство снимает этот разрыв, соединяя обе стороны, с одной стороны, в фигуре Христа, с другой, в посредничестве Государства, ставшего нравственной тотальностью. Но последнее превращает религию в характеристику частной жизни. Делает её *частной* постольку, поскольку Государство как таковое воплощает идеальную сферу закона (= общее), где царит справедливость, но, раз она идеальна, она требует абсолютного соответствия себе, которое возможно, и уже свершилось, *только* в этой сфере. Разобщенность и отчуждённость, таким образом, остаются, выносясь за скобки формального юридического

¹ Суверен у Гоббса ничем не ограничен в своих действиях и руководствуется разве что управленческой мудростью, поскольку он олицетворяет сообщество целиком, то есть перенимает на себя всю свободу коллективной личности во вне. Религия же делает такую бесконечную произвольность мыслимой, перенося её на Бога. Также она позволяет разрешить проблему основания, *разделяя действительное возникновение публичного порядка, и последующее представление этого возникновения внутри самого порядка*. Установление Государства в данном представлении отделяется от масс, но после им же и возвращается, хоть оно и поддерживается некими сторонними сверхчувственными силами, но поддерживается в своём единстве, в качестве нерушимости *такой* общности всего народа. *Реальное* получает объяснение и существует как предмет, необычное наличие которого хоть и подразумевается, но далеко не всеми, его следует опускать, это объект, подвергаемый забвению.

порядка. А религия, которая теперь есть личное дело каждого, воспроизводит раскол, казалось бы, преодоленный христианством, – индивид вновь оторван от целого, абсолют снова недостижим, иудаизм с триумфом возвращается, хоть и в новом облики.

Таким образом, мы можем утверждать – всякое *социальное*, рассматриваемое тождественно порядку Государства (то есть официальному уровню явленности частей общества), означает нехватку слов для его адекватного описания. Следовательно, объекты королевской хроники не существуют – это обещания, воспоминания того, что никогда не имело места. Историография есть то место, где такие не существующие объекты-обещания имеют место, где представлены репрезентации. То, с чем таковая имеет дело – обещания-в-прошлом, – не есть само-предъявление прошлого; раз репрезентация (по определению) не тождественна присутствию и существует только будучи посчитанной историографией, следовательно, эта репрезентация задаётся, конституируется той ситуацией, в которой она только и существует (в круговом, замкнутом движении), в соответствии с состоянием (= принципом) ситуации. Отсюда: как избежать имманентности истории внешнему закону?

4. История и истории

Теперь мы можем вновь обратиться к проблеме удвоения: объекты-обещания, или истории, укрепляются репрезентирующей их Историей. Так, если первые, в собственной инстанции, вынуждены были считаться с исключенными, то последняя очищает их, делает равными себе (и постулирует: существуют только обещания (полноты охвата закона), и эти обещания были выполнены). Впрочем, нечто заставляет нас вернуться в исходную точку, даже тогда, когда мы находимся на втором уровне – раз для данных объектов внутреннее несоответствие есть условие их функционирования (точнее, обуславливает необходимость закона), то почему История должна учитывать такой раскол? Или же она исключает избыток, признавая его как избыток?

Подойдём к указанной проблеме с другой стороны. Что значит прерывать закон?

А. Прерывание есть вывод на свет подразумеваемого, но тайного внутреннего раскола. Так он обретает материальность, становит-

ся равным себе (одним). Формирование единицы из акта приостановки (например, имя революции) обнаруживает публичный порядок в качестве всегда уже не работающего, утратившего свою значимость. Но порядок является *таким* только с точки зрения события (приостановки), а значит, он продолжает работать, будучи отменённым. Событие, таким образом, учреждает состояние аномии, она оставляет только качество принадлежности к ситуации, упраздняя все предписываемые состоянием статусы (теперь всякая ранее предписанная идентичность подвешивается в пространстве неопределённости, где сам закон оказывается вне закона, а законность – возможность нормы как таковой – более не обещает какого-либо восстановления). Власть, с так определённого момента, опирается на нечто недейственное, она отрицает собственную отрицательность, так, что это двойное отрицание, исходя от неё, локализуется в её же сфере, а потому она существует только *со своей точки зрения*. Для ситуации, дополненной событием, то есть такой, где ничего не исключено – и потому всеобщей, – эта власть лишь фантом.

Б. Событие-отмена, с точки зрения Истории, локализовано в определённой ситуации, локализовано, поскольку является отрицанием определённого закона, а именно, распознаваемого Историей, и раз официальный уровень есть единственно допустимый объект, то событие будет – особым образом – зависимо от него. На основании этой негативной зависимости оно может и отрицаться. Так, антикоммунист и запоздалый контрреволюционер (реакционер?) Ф. Фюре объявляет Французскую Революцию результатом «вакансии власти», следствием реформ, начатых ещё старым режимом, а её победу – достигнутой при отсутствии соперника¹; иначе, она более не излом, сформировавший из себя единицу, а этап, болезненная трансформация, в развора-

¹ Фюре, исходя из уже упоминаемого нами тезиса: «Разделяя две эпохи, 9-е Термидора, порождает и две отдельные концепции Революции. На нем завершается Революция по Кошену, но начинается революция по Токвилю» [19:81]. Далее, обращаясь к Токвилю, он делает следующий вывод: «Революция есть завершение, апофеоз развития общества при Старом Порядке, но отнюдь не коренное перерождение Франции и французов. Все составляющие этого демократического развития, подвергнутые анализу на уровнях гражданского общества, нравов, правительства и идеологии, образуют в своей совокупности как бы общий ствол, объединяющий старый и новый порядки, а сама Революция представляется лишь обыкновенным этапом развития всего перечисленного, причем Токвиль ничего не говорит о ее специфичности. Непрерывный ход французской истории уже стер следы изломов» [20:143].

чивании *одного и того же* закона. *Разворачивание* следует понимать – в случае, если свершился переход к иной системе, – так, что инаковость следующего режима может рассматриваться как «*то же*» в пределах (или *для*) конструктивистского принципа Истории. Откуда следует, что не было никакого раскола, или его следы были стёрты, стёрты даже до того, как они появились. В другой своей работе – «Прошлое одной иллюзии» [20] – Фюре утверждает, что «результаты» Французской революции во Франции были равными, или меньшими, чем те «результаты», к которым прочие страны пришли без всякой революции (в соответствии с либерально-демократическими и рыночными критериями)¹.

В. Каким образом возможно продвижение к новой Истории? Событие как таковое (повторимся) не схватывается в структуре предвзятия, но последняя считается с ним, по меньшей мере, в форме «вычтенного». Следующее за несуществующим разрывом «то же» всё же имеет непреодолимый отпечаток инаковости, оставленный проблеском, открывшим социально-историческую возможность для ранее неведомых возможностей. Этот отпечаток *есть*, поскольку следующее *за* ним следует равным образом и *из него*, также как оно следовало (но всё ещё следует) из закона. Последний удваивается, и такое удвоение отлично от того, что характеризовало функцию сокрытия – здесь событие заявляет о себе как о действующей, вмешивающейся в наличный порядок. Что означает несуществование Государства (объявленное Фюре), свершившееся до самой революции? Или его существование после революции? Революция, этот ускользающий термин, сообщающий о *чём-то* произошедшем, о чём нельзя сказываться «*что*», и которое познаётся лишь по своим следствиям. Таким образом, полученная в итоге система уклоняется от непосредственного подчинения (которое имеет различные степени) принципу Истории – самопредъявление было поколеблено, и продолжение следования правилу есть лишь аномическая, безыдейная, опустошенная реакция.

¹ Бадью комментирует отмеченный нами момент следующим образом: «Логика такого результата требует погашенного присутствия вместо усиленного, выделяемого революционными следствиями». Он называет Фюре «реакционным субъектом», который является тем, «кто не отрицает события полностью» и получает «награду за бездействие – немного менее худшее присутствие, взвешенное и негативное». Но таким, который отрицает собственную реакционность, а потому его декларации укладываются в формулу: $\neg \varepsilon \Rightarrow \pi$ (где ε – событие, π – погашенное присутствие) [22:57].

Заявление о себе исключённых дополняет ситуацию и может ввести новый оператор классификации (счёта), то есть новую Историю.

История, следовательно (пришло время определить её, учитывая всё вышесказанное), есть учёт самопредъявления различных систем в соответствии с принципом, применимым равным образом к ним всем – это то, на основании чего все такие истории можно рассматривать как «те же». Этот принцип не накладывается извне, но *формируется* извне, из опыта *реального*. Почему не существует единой Истории? История определяется своим оператором, охватывающим не-всё, или схватывающим только уровень очевидного – обещанным, идеальным образом. То, что сменяет Истории, есть пари, случайный и локальный процесс, не предопределяемый каким-либо высшим законом (наоборот, свергающий его). Отсюда, историческими, что значит – способными вызвать указанный переход, будут события («одно», сформированное на разломе), а не сами ситуации, поскольку последние способны неограниченно воспроизводить себя, не меняя своего зарегистрированного имени. Нет Истории всех Историй (проект, к которому призывал, в частности, и Маркс¹), поскольку: (а) при наличии оператора перехода она станет «одной из» и ничто не запретит нам мыслить в отношении к ней «ещё одно» (потому же она равно может быть подорвана событием); (б) при отсутствии – она сама не будет Историей.

5. История

Мы имеем дело с королевской хроникой, для которой событие, именно как событие, неразлично, – она лишь фиксирует следующую за ним систему, не говоря ничего о её связи со своим основанием (верности или реакции). Как возможно обращение к самому этому, заранее невыразимому началу? Оно (в своём чистом виде) не может быть сведено к:

а) содержанию – так как материальность фактов дематериализует *произошедшее* – его значение, то, что составляет возможность выве-

¹ «Изображение действительности лишает философию её жизненной среды. В лучшем случае её может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала» [12:26].

дения следствий, будет располагаться за ними, вне их (такого рода обращение уничтожает событие, развоплощая его в долгосрочных тенденциях);

б) следствиям – они запечатлеваются королевской хроникой без какой-либо связи со своим истоком (эта связь отходит к индивидуальной верности, о которой ситуация может ничего не знать).

Как нам характеризовать ту возможность, что даёт минимальную определённости основанию, позволяя дедуцировать из него, не оставившая его при этом в статичном положении. Указание на такую возможность можно найти, как полагает Рансьер, у Ж. Мишле – он изобретает республиканско-романтическую парадигму *Истории* (которая будет также и не-историей), где всякое различие между прошлым и настоящим снимается в пользу имманентности господства события. Отменяется также и дистанция между логосом и мифосом, так как нет никакого заранее данного языка, который предписал бы им значения. За смутными историческими символами не следует пытаться разглядеть некое отчётливое, но всё ещё потаённое содержание – они – призыв повторить невозможное усмотрение, их целостность не допускает однозначного толкования – это искусство заставить бедных говорить, оставляя их немymi, точнее – проявить их как немых свидетелей. Речь бедных не является тщетной – она полна значения, но они сами не знают об этом значении, которое, несмотря ни на что, говорит через них. Здесь автор присутствует в повествовании, но отсутствует в его саморазворачивании. Рансьер упоминает Платона [28:50], который разделял поэзию на (а) наименее обманчивую – диегезис – где поэт осознаёт себя (позволяет себе быть) говорящим субъектом своей поэмы; (б) наиболее обманчивую – мимезис – здесь поэт и агент рассказа отсутствуют, «поэт действует так, как если бы слова его собственного творения были словами Ореста или Агамемнона, словами характеров, выражаемых их именами собственными». Мимезис, тот способ, каким можно производить подмену, замещать немую речь собственными словами, есть «результат демократической политики, где народ и оратор бесконечно отражают друг друга» [28:50]. Все те, кто находит свой голос в речах оратора, несмотря на свершившееся отождествление, *могли бы* рассказать собственную историю. «Отсутствующий, неименуемый субъект становится гарантом

истины» – благодаря ему создаётся «изначальный избыток фраз, не присваиваемый непосредственно в терминах истины и лжи», но нормализуемый через фигуру пролепсиса, которая «мошеннически представляет то, представление чего недопустимо» [28:54]. Они остаются (для нас) в форме неопределённого вопрошания, на сей раз признанного и выраженного сослагательным наклонением – сообщением о не-явной возможности иного («сцена политики раскрывает себя в имперфекте»). Таким образом, господство людей (тех, к кому взывает Робеспьер) и академическая история (= «королевско-эмпирическая историография») получают общий корень – обращающийся к ним теперь не знает точно, «что» и от чьего имени он говорит. Он ставит себя в герменевтическое отношение, раскрывает свою призванность (являющуюся призванностью *каждого*) принять и понять весть, и вместе с ней ту инстанцию, от которой она исходит. Для Хайдеггера такая инстанция есть двусложность бытия (и) сущего (присутствие присутствующего), а получение вести – событие (*ereignis*)¹. Пусть принесение таковой и происходит в языке, но чтобы восстановить её значение, тщетно прибегать только лишь к этому интерпретирующему языку, следует повторить изначальное усмотрение (а неспособный усмотреть – повторяет пустое). Но непосредственное, беспредпосылочное видение всегда изъято – проблеск бытия, смысл вести раскрывается только в некоторой, вызываемой такой вычтенностью события, герменевтической траектории.

6. Сострадание и репрезентация

История событийных следствий, а значит и самих бедных, оказывается в рамках королевской хронологии, конструируется на основании некоторого внешнего в их отношении принципа (пусть и взятого из возникшего благодаря им официального образования, что, как мы уже говорили, не столь важно). Не-история в имперфекте также будет производить схватываемые, адаптируемые историографией положения, отличаясь разве что признанием неопределённого вопрошания,

¹ «Поскольку вместительность бытия покоится в протяжении времени, а это последнее вместе с бытиём – в событии, то в событии даёт о себе знать то особенное, что оно отнимает у безудержного раскрытия свою собственнейшую суть. Понятое со стороны события, это значит: оно отнимает себя в названном смысле у себя самого» [21:560].

через заранее ограниченную сослагательность – могли бы, но не сказали и уже никогда не скажут. *Что* они *могли бы* сказать, чем характеризуется их существование и тот особый характер его выявления (в ситуации), который делает таковое политическим. Арендт определяет бедность в виде диктата необходимости, где необходимость означает полную зависимость от биологической природы (нечеловеческого в человеке). То, на основании чего такое положение обозначается как зло, есть его сковывающие, анти-эмансипирующие последствия, не позволяющие познавать мир в качестве результата собственной деятельности, у Руссо становящиеся тем, что искажает изначальность социального добра. Всё предприятие Маркса можно считать посвящённым раскрытию политического характера бедности – её искусственности и обусловленности – которая, поэтому, должна быть устранена политически. Политика, поместим её в руссоистский контекст, который *по-своему* близок и Арендт, и Марксу, призвана приводить в соответствие с изначальной добродетелью вторичное, испорченное общество.

А. Такое приведение, или подведение, опосредуется преодолением зависимости от биологической природы – бедность, как нужда телесного уровня, должна быть устранена во имя свободы. Идея, таким образом, достижима только через удовлетворение потребностей, что переводит политику на язык экономики (если бедность объявляется причиной всех несчастий, значит, сколь бы активны наши действия не были, они заранее подчинены биополитическому плану).

Б. Но нужда, страдание вызывает сострадание, в котором проявляется подлинно человеческое. Таким образом, свобода (как идея) предполагает избавление от того, что способствует возникновению, выявлению человеческого.

Здесь мысль может принять траекторию, где сведение себя к частному для неё предстаёт единственно возможным путём достижения собственной полноты – в индивидуальном акте показывается всеобщее, то изначальное, к чему так стремится политика. Раз сострадание уже здесь и доступно каждому, то объективация кажущего себя во всяком обращении к страданию есть фантом, в глубочайшем смысле вредная иллюзия, скрывающая сомнительные мотивы. Горизонт грядущего утрачивается ради результатов здесь и сейчас, а коллективная

эмансипация оборачивается фикцией, должной быть «снятой» (скорее, в смысле Маркса, а не Гегеля – она остаётся, но в опустошённом и безыдейном виде, здесь, как фон) перед полнотой частного. Впрочем, всеобщее, понимаемое с такой точки зрения, оказывается негативным, так как его появление требует предшествующей нехватки (оно – проблеск, вызываемый нуждой). Свобода есть теперь нечто ему противостоящее – индивид всецело замыкается на своих внутренних состояниях, а наличное, ставшее местом явления себя человеческого, может только переживаться, и никогда изменяться. Горизонт, направляющий этот процесс, – горизонт, так как его принципиальная недостижимость осознаётся (и обратно: достижимость отрицается), – есть полная удовлетворённость, абстрактный биополитический рай. Отходя от проблемы бедности, в обозначенном направлении мышления можно узнать черты философского проекта Киркегора. Если дух времени имманентен господствующему порядку, а последний зависит от случайной игры сил, то верящий в него, иначе, стремящийся обрести историческое измерение, утрачивает собственную определённость. Следовательно, определённо можно мыслить только вневременное (что предоставляет религия). Существование есть как система *только* для бога, попытки вывести его из мышления приводят к тому, что оно снимается в понятии, которое начинает безгранично властвовать над действительным (см.: [9]).

Раз свободы лишён тот, кто живёт лишь ради удовлетворения собственных потребностей (вывод, к которому приходит Арендт в связи с американской мечтой¹), то столь же верно, что её лишён и живущий ради удовлетворения потребностей другого, другого как себя самого, поскольку есть нечто удовлетворяющее в самом процессе удовлетворения – нужда другого стала собственной нуждой.

Как избежать замыкания сострадания в частном? Оно всегда уже здесь, укоренено в отдельном и обращено к отдельному, ему нет необходимости в политике. Чтобы стать политическим, то есть выйти на уровень всеобщего, оно должно содержать в себе иное, собственную отмену, иначе – осуществляться ради собственного прекращения. Ему надлежит признать свой неразрешимый характер, дополняясь проек-

¹ «И в то же время как верно, что свобода может снизойти только к тем, чьи потребности удовлетворены, столь же верно, что она обходит тех, кто склонен жить ради удовлетворения собственных желаний» [2:190].

том, выходящим на коллективный уровень, – не-свобода, должна стать его объектом (и причиной) вместо нехватки. Если оно обращается не к единичному, но ко многим как к «тем же» так, что нет различия между состраданием одному и ещё одному, значит, оно переходит в измерение общего. Обобщение, соединение в группу, требует представления, причём основание этого обобщения негативно – это нехватка, на сей раз свободы. Но так выделяемая группа не фиксируема, она не предопределяется каким-либо предшествующим единством, таким, которое осознавалось бы каждым его (предполагаемым) членом. Она полагается индивидуально, через сострадание, и не существует для всех (= неизвестна в ситуации), в виде непосредственно схватываемого объекта – *эта форма общности ни индивидуальна, ни коллективна*. Её условие – принятие как равного себе того, кто находится в неравном положении; отсюда: идентификация, осуществляющаяся вне всяких идентичностей (над ними), происходит, и уже произошла, прежде эмпатии. Таким образом, сострадание исходит от/обращается не к нехватке самой по себе, а к тому, что составляет условие, или возможность, (со)переживать нехватку как нехватку – к изначальному равенству. Назовём последнюю чистой идеей социального. Эта идея искажена в действительном, «изъята из него», и потому кажется только на уровне отдельного субъекта. Последний хранит верность *неявному* (субстанциализируем прилагательное), чему-то неклассифицируемому на языке ситуации, тому, о чём нельзя говорить «что», но которое служит основанием для проверки всякого *данного «что»* (и потому получает статус истины). Здесь приостанавливается наличный закон, учреждая состояние аномии, где, впрочем, учтён каждый, против верховного аномоса (его не-действенность получает практический смысл). С точки зрения события – равенства и приостановки – *не существует никакой репрезентации*, объекты не делятся по собственным интересам и положению в иерархии, они неразличимы, рассматриваются только как предопределённые к равенству. Для Руссо всеобщая воля – непредставимая сопринадлежность людей самим себе, где субъект становится собой через *внутреннее* самопредъявления чистого коллективного бытия, таким образом, ничего и никого не представляя, или репрезентируя исключительно самого себя без какого-либо отношения с внешним. Такого отношения

нет, поскольку договор есть результат *анонимного* согласия той общности, которая всегда уже дана и не из чего не выводима. Законодатель именуется событием, чем превращает его в договор (и все сопротивляющиеся его следствиям элементы оказываются аномийными, связанными собственными частными интересами, их господство отрывается от их истока, отныне оно – вне политики). Мы можем утверждать, политика у Руссо учреждается как истина, она задаётся основополагающим событием и оперирует неразличимым. Всякая репрезентация есть фикция.

7. Отрицание и существование

Означает ли свершившаяся революция осуществление истины (равенства и отмены сдерживающего его закона)? В означенном выше контексте соответствовать народу значит освободить его от дурных законов (мы имеем дело с чем-то искаженным, сам народ – изъятое). *Разрушение* (= отрицание) Старого Режима, который *сдерживает* (= отрицает) истинностное движение революции, ставит нас перед вопросом – отрицание отрицания равно или не равно утверждению?

Террор, как инструмент такого уничтожения, но также – симптом, знак недостигнутого равенства (*репрессия* выделяет из общей неразличимости, чем устраняет последнюю). Увеличение масштабов террора суживает сферу общего, трансцендирует её – палач действует в качестве представителя, он столь же преступен, сколь и его жертва. Что остаётся от карающей силы, желающей добраться до истины? – то, что находится по ту сторону всех возможных идентичностей – существование. Декарт превращает существование в точку, с которой начинается познание, в точку высшей достоверности, из которой дедуцируются все последующие элементы, как бы перенимающие у неё свою собственную достоверность. «Я существую» есть предел, на котором прерывается цепочка сомнений, то, что остаётся, если отделить от себя все определённые сомнения, – чистое сомнение, или сомневающийся. *Cogito*, это самодостовренное выражение собственного мышления, проистекает из неуверенности, его узнавание совпадает с признанием своей недостаточности – *cogito* есть нехватка бытия. Сознание в своём бытии всегда находится под вопросом – оно не есть, то, что оно есть и есть то, что оно не есть. Существование Сартра пред-

шествует любой идентичности, более того, оно антипредикативно, это бесконечная сила негативности – существовать значит быть свободным и потому неопределимым.

Имя того, чем никакое бытие не может быть, и что само не есть бытие, – ничто. Смерть – это предел в утверждении несоответствия: враг, как противник разворачивания событийных следствий, производится и поддерживается (в своём воображаемом наличии) страхом смерти, но смерть также и то, что выдвигается против этой фигуры. Террор инсценирует страх, испытываемый народом, который является также и страхом якобинцев перед народом. Ж. Мишле рассматривал террор в виде реакции на усиливающуюся апатию, которая её, впрочем, только ещё более усиливала (см.: [13]). Безграничное сострадание позволяет якобинским лидерам отождествить свой объект страха и простых людей, что, в сочетании с (обоюдным) ужасом перед непроницаемостью человеческой души, увеличивало количество фигур врагов. Иначе, предмет отождествляется, оставаясь неизвестным, а значит, ничто не ограничивает взаимные подозрения и разрастание населяющих их образов зла. Итого, мы имеем круг – рост страха влечёт за собой террор (борьбу с ним), но это, в свою очередь, вызывает страх перед террором, который перенимается страдающими народу революционерами (и т. д.). Неизвестность лишь непрерывно удваивается, вместе с количеством фигур врагов, а значит и масштабами борьбы с ними. Якобинский режим тонет в негативности. Не воспроизводит ли он то, против чего столь бескомпромиссно сражается (разделение, трансцендентное)? Не получается ли так, что он должен отрицать себя на собственных же началах? Необходимо локализовать эту негативность, преобразовать избыточное *неопределённое отрицание*¹ в определённое, осуществляющееся от имени позитивного содержания. Если освобождение от *дурных* законов происходит

¹ *Неопределённое отрицание* можно назвать центральным пунктом программы младогегельянца Бруно Бауэра. Он выступал за критику, никак не соотносящуюся с практической пользой, не соотносящейся постольку, поскольку идея, опережающая данную эпоху, не может участвовать в делах таковой. Всякая позитивная способность преобразования изначально негативна, поэтому следует желать ничто (ничего из конкретного «что») ради обретения господства над миром. Следовательно, любое начинание будет происходить на опустошенном фоне, а значит, критика должна стать абсолютной, настолько, чтобы отринуть в конечном итоге и себя (тем самым оказываясь не только неприменимой, но и непроявляемой) (см.: [4]).

при сохраняющемся господстве последних, преодоление (разрешение) взаимной негативности будет зависеть от того, уничтожает друг друга или нет отрицаемое содержание и отрицающий акт.

А. Если нет – отрицающее высказывание полагается обладающим собственной материальностью (становится фактом или отсылает к факту), а потому заново утверждает ранее отброшенное содержание. Чистое отрицание эмпирически невозможно, так как уничтожаемый объект всегда оставляет свой след (хотя бы в памяти), он никогда не исчезает полностью; но столь же невозможно и вернуться в исходную точку, разыграть уже свершившееся действие так, как будто бы ничего не произошло¹. Здесь эмпиризм заключает союз с необратимой позитивностью языка.

Б. Если да – объектам не предписывается иного качества, кроме существования, а потому между не-существованием и существованием нет никакого посредника. Даже если их наличие может быть поставлено под сомнение, то их бытие подтверждается собственной мыслимостью². Это позволяет утверждать «имманентное тождество знания и знающего ума»; и, раз мыслить и быть – то же самое, значит, *есть только один тип бытия*. Этот подход можно назвать платоническим, порядок логического здесь смещается в порядок онтологический (он же является и нашим подходом)³.

Итак, попытаемся проследить работу негативного. Борьба против сдерживающей революцию силы короля может быть сведена к следующему – отрицание отрицания здесь обнаруживает короля в его собственном месте, точнее, не-месте рухнувшей системы, так, как и

¹ Такова позиция, которую занимает А. Магун. «Если бы логика обладала постоянной и цельной структурой, ни для какого отрицания не было бы места, и всё, что мыслится, автоматически становилось бы истинным. Таким образом, отрицание отсылает к некоему иному плану – одновременно внешнему и внутреннему. Именно этот таинственный план Кант назвал “трансцендентальным”» [10:145].

² «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [«тем, что есть»], ибо есть – бытие» [15:288].

³ Впрочем, *неразрешимое*, как полагает Бадью, остаётся «важнейшей категорией платонизма», поскольку «невозможно сказать наверняка, соответствует ли мыслимый объект упорядоченной (well-defined) формуле». Это свидетельствует о «нехватке в языке, который неспособен решить, существует нечто или нет», что, поэтому, должна разрешить мысль, верная Событию. Хоть теория множеств и знает только «актуальное многообразие», «апория имманентного блуждания», неразрешимое, представлено для неё в виде Континуум гипотезы Коэна, «где мысль испытывает себя как необоснованная конфронтация с неразрешимым» [23].

где он *есть*. Нейтрализованный монарх предстаёт в качестве узурпатора, он объявляется внешним врагом общества. Чем является это обвинение уже поверженного, не опасного противника, каково значение его казни?

8. Верховный аномос

Что представляет собой идея короля, точнее – того Третьего, который его легитимировал¹? Назовём абсолютным Третьем основание некоторой системы, или такую её составляющую, которая обща другим. В своём предельном положении, в том, что образует момент его подлинности, то есть тогда, когда основание открыто для себя как обосновывающее, оно обнаруживает отсутствие своей обоснованности (условия его мыслимости накладываются на некоторого мыслящего не извне, со стороны инстанции более высокого порядка, а *тем же* мыслимым; поясним – будучи Третьим, оно само не имеет Третьего). Основание в чистом виде, то есть, не мыслясь на своих условиях, не имеет какой-либо определённости – оно сливается с фактическим положением дел (де-формализованным и хаотичным). Людовик XVI хотел сохранить царственность, неразрушимое, бессмертное *dignitas*, став жертвой. Но последняя требует наличия иного, того, кому она посвящена, – особого состояния, позволяющего субъекту перенять взгляд абсолюта и увидеть себя со стороны как включенного в мистическое тело. Жертва возможна только с точки зрения такого це-

¹ В этой связи приведём определение гегелевского монарха, данное Ж.-Л. Нанси. «Монарх есть соприсутствие элементов государства и моментов его идеи, это *Da-sein* политического, сущность политического существования (как *zoön*)». Монарх находится выше ответственности – он настолько абсолютен, насколько и отделён, его превосходство имеет иную природу, отличную от иерархии управления и подчинения – его превосходство находится вне превосходства. «Монарх есть высшая (предельная точка), но не в виде последнего камня пирамиды, а в качестве совершенства здания, осуществлённого для себя самого. Он есть природа (форма) того камня, который сам является пирамидой, единственной пирамидой в целой пирамиде». Но также, и в этом отличие гегелевской фигуры монарха (деконструированной Нанси) от нашей, он «воплощает единство, не отождествляя его со своим обликом (плотью), так как единство как таковое есть право, а право как таковое есть *da-sein* «права» как всеобщей формы свободы». И это воплощение ни в коем случае не есть репрезентация – монарх оказывается абсолютным местом власти, мощью народа и права (без иного содержания, кроме эффективности). Он, таким образом, не символизирует, но открывает проблему символизации (см.: [27]).

лого, при его отсутствии (крушении) король оказывается «голой жизнью», раз-воплощённым телом, несущим в себе след бывшего воплощения общего. Бенвенист показывает, что латинское *ius*, обычно переводимое как право, восходит, среди прочего, к индоевропейскому **yous*, обозначающему «состояние регулярности, нормальности, достигнутое по ритуальным правилам» [5:307]. Не был ли такой Третий Старого режима всегда-уже аллегорией (ретроактивно?), а именно, *самим* королём, взятым в его фактической данности, которая охватывала собой фактичность целого? Исключение, равно как и исключённые, необходимы для существования правила, поскольку так оно получает возможность самосохранения, поддерживает связь со своим аномийным началом, иначе – способность *быть прерванной* выделяет норму на фоне остального мира. Приостановка закона не может быть вписана в публичный порядок, она отменяет *сам этот порядок*, где суверен более не является сувереном. Он становится зоной неразличимости (а принимаемое им решение – не-решением), где обнаруживается та хаотическая ткань, на которой такой режим нарисован. Что остаётся при крушении публичного порядка, если Франция действительно была обществом без государства ещё до Революции, остаётся от того, что продолжает господствовать? Монарх замыкается на собственной данности, его качество «быть властным» принадлежит ему и только ему (в *чистом* виде), где он лишен второго тела, *dignitas* – теперь это пустой знак, но от того не переставший быть материальным, он репрезентирует саму идею репрезентации во всей её опустошенности. Власть стала *autoritas* – осуществлением без статуса, в режиме радикальной безыдейности, аполитическим господством раз-воплощения. Где *auctor* есть тот, кто (а) «доводит до завершения, утверждает или делает действительным акт, совершённый другим лицом»¹ (например, выступает от имени несовершеннолетнего), но также и (б) даёт силу доказательства тому, что не способно свидетельствовать – он несопоставим с «завершаемым» им внешним, он свидетельствует о десубъективации. Казнь короля есть подтверждение, утверждение уж

¹ Такое определение приводит Агамбен [1:118].

свершившейся десакрализации¹, попытка прервать действенность верховного аномоса. Это политическая отмена аполитичности.

9. Лицемерие и субъективация

Кто оказывается врагом? Как разделить разоблачение и развоплощение? Мотив предшествует всякому злодеянию, а также позволяет распознать того, кто его совершил. Впрочем, сам он есть нечто ускользающее. Так, Арендт сводит его к двум фундаментальным положениям: (а) мотив существует только будучи скрытым; (б) мотив всегда множествен [2:128]. На их основании она выдвигает различные типы «лицемерия», здесь, способы репрезентации, или самопредъявления соматической единичности.

А. Фигура Макиавелли – «быть таким, каким хочешь явить себя другим». Раз в политике принимаются в расчёт только поверхностные явления, а каждое деяние засвидетельствовано Богом, то оценка эмпирического другого (выносимая сообразно господствующим правилам) не важна.

Б. Фигура Сократа – деяние не являет себя никому, кроме того, кто его совершил. Субъект имеет внутреннего судью, от которого он не способен избавиться. Таким образом, деятель и свидетель – одно и то же лицо, а идентичность задаётся их взаимопереходом.

Есть и третья фигура, которая рассматривается Арендт в качестве своеобразного предела для логики лицемерия – такого обмана, который обманывает сам себя.

В. Фигура Робеспьера – истина не может быть сфабрикована. Он заявляет о своей естественности, играет роль настолько последовательно, что невозможно обнаружить – и нам, и ему самому – какой-либо дистанции между маской и её носителем.

С чем связана логика обозначенных фигур? Такая постановка вопроса требует наличия Третьего, способного заверить мои действия.

¹ В качестве своеобразного возражения можно привести утверждение Ж. Батая, о том, что король *и так не может и никогда не мог умереть как простые люди*. Раз человеческая смерть связана с ожиданием *грядущей* смерти, переходящим в признание неизбежности и экзистенциальный ужас. Суверен же стоит над сознанием собственной смертности (по крайней мере *как суверен*) и настоящее для него не подчиняется требованиям будущего, а значит, он должен умереть, не зная смерти, умереть, *как животное* (см.: [3]).

От имени какого закона он судит? Маска всегда наделяется не только определённым значением, но и подразумевает принятие ряда функций, выполняемых её носителем [14:272]. Она не замыкает взгляд на себе, но отправляет его к некоему лежащему за ней смыслу, наделяющего её локальным смыслом. Значит, в рассматриваемом нами случае Другим будет система, куда помещена та или иная фигура.

Но в третьем случае мы столкнулись с принципиальной структурой. Какова природа неразличимости Робеспьера? Для него нет *alter ego*, то есть того, перед кем засвидетельствован «подлинный» (невозможный по аксиоме мотива) облик, а именно – нет как внешнего судьи, так и репрезентируемого другого (он никем не представлен и никого не представляет). Культ Высшего Существа был лишён мифологической конкретности¹, не вписывался в какое-либо предшествующее повествование, а значит, никем не ожидался. Он был имманентен революционной стихии – это не-третий, образованный не миметически, а через эмпатию (которая, как уже показали, формирует только *неопределённое сообщество*)². Робеспьер занимал властное место в *определённой системе*, но от имени того, что избыточно в её отношении, то есть *всего (le peuple)*.

Итак, попытаемся охарактеризовать те способы, какими происходит возникновение Другого.

А. Мимезис – эмпирический другой сводится к образу, налагаемому на него извне, где он отображается (в данном статусе) в виде элемента целого. Так, полученный «другой» полагается имманентным порядку идентичностей и закону их представления/упорядоченности

¹ Для Гегеля революция есть та точка, где культура Просвещения взрывается в высшей точке своей образованности. Но сама революция остаётся без произведения, точнее, её единственное произведение – смерть. Означает ли это, что ужаснувшиеся её восставшие вновь подчинятся низвергнутому ими Старому Режиму? Нет, так как они уже осознали его ничтожность. Смерть, поэтому, оказывается грубой и пошлой – «не больше чем если разрубить кочан капусты и проглотить глоток воды». Революция, таким образом, заставляет субъекта признать мир как своё произведение, но только *в форме его разрушения*, своеобразным обликом которого можно рассматривать Высшее Существо. «Потусторонность этой его действительности носится над трупом исчезнувшей самостоятельности реального бытия или бытия, составляющего предмет веры, лишь как испарения затхлого газа, пустого l'etre supreme» [6:316].

² «Истинным священником Высшего Существа является природа; его храмом – вселенная, его культом – добродетель, его праздниками – радость великого народа, собравшегося перед ним для того, чтобы завязать сладостные узы всемирного братства и выразить ему признательность чувствительных и чистых сердец» [16:176].

(иерархии). Миметическая система всецело вписывается в конструктивистскую парадигму – она самозамкнута, оперирует только зарегистрированным¹, здесь не существует *иного*; её единственный императив – полюбить себя в собственной идентичности.

Б. Эмпатия – не репрезентация, так как формирование тела политики (и вхождение в него) происходит в результате внутреннего отношения, ставки на событие и выведение из него следствий. Имена собственные соотносятся, прежде всего, с истиной, а только после с теми, кто ей верен. Субъект находится «там, где он не думает, что думает», то есть, смещён с того места прозрачности, где объявляют о его наличии. Не совпадая с налагаемой на него идентичностью, он обладает только бытием имени идеи, удерживает себя в собственном изъятии. Институционализация здесь характеризуется лишь минимальной репрезентацией – в действительности отношение проложено между единичным участником процесса и событием, а значит, представление тождественно верности.

Робеспьер оказывается лицемером, причем таким, самообман которого достигает некоей предельной точки, потому, и только потому, что верность избегает внешнего наложения идентичности. Следовательно, порядок, оперирующий лишь предписанными образами, где между ними и их носителями всегда есть схватываемая этим порядком дистанция (обеспечивающая пространство для карающего манёвра), не способен постигнуть тех, кто декларирует невозможность сфабриковать истину. Отрицание зазора в так измеряемом соответствии классифицируется в качестве величайшей фикции, *фикции с точки зрения господствующего режима* – в действительности же зазор пролегает в отношении этого режима и всех его шкал. Теперь мы можем вернуться к вопросу, заданному в начале, – как разделить разо-

¹ Весьма характерный пример работы мимезиса, в связи с ранее обсуждавшимся состраданием, можно найти у стоика Эпиктета, который советовал – если увидишь, что друг твой страдает, ты можешь принять печальный облик и поскорбеть вместе с ним, но не допускать, чтобы скорбь твоя была настоящей. Р. Жирар, которого порой считают апологетом логики подражания (обычно сводящейся к установлению жесткой иерархии кастового образца во имя недопущения миметического кризиса), однако указал на возможность разрыва этого круга, которую связывал с событием Христа. Христос принял смерть по собственной воле и стал собственным жертвователем, так что распявшие его были лишь инструментом жертвоприношения и остались невиновными. Тем самым он прервал круг непрестанно возобновляющегося насилия, *ритуала как такового* [8:310–334].

блечение и развоплощение. Будучи революционно отторгнут от того, что способно его освидетельствовать, король продолжает *казаться* королём – его маска более не символ, а тёмная личина. Разоблачение будет указанием на личину как личину, а не раскрытием тайного (и якобы подлинного) умысла, следовательно, монарх и все враги *le peuple* судятся за пребывание в ней¹, а не отделяются от собственного *ius*² ради биополитического господства.

Предоставим последнее слово Сен-Жюсту:

«Нельзя надеяться на благоденствие до тех пор, пока не погибнет последний враг свободы. Вы должны карать не только изменников, но и равнодушных; вы должны карать тех, кто остается бездеятельным в Республике и ничего не делает для нее» [17:94].

10. Субъект истины

Истина всегда требует субъекта истины, она должна стать предметом мысли, но не в качестве мнения, а как процесс в *реальном*. Та-

¹ Нашу точку зрения уместно сравнить с точкой зрения Сен-Жюста, с которой она во многом совпадает, предлагавшим судить короля как внешнего врага – исключенного из сообщества и противостоящего ему, причём по законам международного права. Но, раз король не был гражданином до совершения преступления, и раз преступление исключает из общества, каким образом возможно вновь включить в него монарха для совершения суда над ним? Право здесь заводит себя в тупик. Прочитируем его довольно обширный фрагмент. «Граждане, трибунал, который должен судить Людовика, не судебное учреждение: это совет, это – народ, это – вы; и законы, которыми мы должны руководствоваться, – это законы международного права. Именно вы должны судить Людовика, но по отношению к нему вы не можете быть ни трибуналом, ни присяжными, ни обвинителем; гражданский порядок ведения суда сделает этот суд несправедливым; а король, признанный гражданином, не может быть судим теми же лицами, которые его обвиняют. Людовик – чужеземец среди нас; он не был гражданином до того, как совершил преступление; он не мог участвовать в голосовании; он не имел права носить оружие; ещё менее является он гражданином после содеянных им преступлений. С помощью каких юридических ухищрений вы сделаете короля гражданином, чтобы осудить его? Ведь если человек виновен, он выходит из гражданской общины; как же допустить, чтобы Людовик вступил в нее благодаря своим преступлениям? Кроме того, если вы объявите короля простым гражданином, он станет для вас недостижимым» [17:14].

² На иных позициях стоял, например, Кондорсе. Он полагал, что Конвент не может судить короля, хоть он и представляет всю нацию, так как Конвент в таком случае окажется и законодателем, и обвинителем, и судьёй. Следовательно, такого рода суд окажется воплощением злоупотребления, а потому, монарх, как воплощение самой нации, принципа её единства, по определению не может занять положения оппозиции к народу [29:150].

кой процесс начинается с прерывания воспроизводимости закона, и потому никогда не укладывается в его рамки – он не может состоять исключительно из фактов, поскольку проявляется всегда на уровне отдельного, оказывающегося, впрочем, на стороне всеобщего. Это политика тех, кто не имеет имён, политика анонимных масс – она предоставляет соматической единице возможность преодолеть собственную конечность и утвердить свою способность выйти за пределы предписанных детерминаций и наличной иерархии. Будучи захваченным процессом бесконечного становления истины, будучи вырванным из предсказуемых причинных цепочек старого режима, и потому, ничего не зная наверняка, отдельный человек превосходит здесь свою ограниченную идентичность, смещает себя с места своего распознаваемого наличия. Ситуация исследуется с точки зрения события, где траектория субъективных решений очерчивает ту часть, которая будет его воплощением, воплощением, считаемым за одно ранее исключённые элементы. Сингулярная истинностная процедура обретает коллективное политическое измерение в идее, в воображаемом предъявления себя Истории, в котором собираются связанные с событием факты¹. Истина не есть процесс собственного становления (разворачивания самого *реального*), она не управляется никаким законом (который, в таком случае, стал бы её единственным субъектом) и не подчиняется значению Истории, всегда являющемуся искусственным назначением (состоянием, или Государством). Это воображаемая субъективация, её участники не могут быть слепым орудием некоего предсуществующего правила, они, наоборот, прерывают его. Решение и решимость ничем не определяются, а принятие события всегда есть пари – пусть оно противоречит всему моему знанию, я всё равно буду декларировать, что оно произошло. Таким образом, *идея* изымает себя из Истории и проецирует истину в новую Историю.

¹ Мы воспользовались здесь определением Бадью, несколько изменив его ради помещения в наш контекст, для которого идея – абстрактная тотализация трёх базовых элементов: (а) истинностной процедуры, (б) принадлежности истории, (в) индивидуальной субъективации; точнее – «субъективация взаимодействия между сингулярностью истинностной процедуры и репрезентацией истории». Или, «субъективная операция, посредством которой *реальное* события проецируется, как воображаемое, в символический порядок истории» (см.: [24]).

1. Агамбен Дж. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011.
2. Арендт Х. О Революции. М.: Европа, 2011.
3. Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006.
4. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. Изд-е второе. М.: Красанд, 2010.
5. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс, 1995.
6. Гегель В. Г. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006.
7. Деррида Ж. О Грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
8. Жирар Р. Козёл Отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха. 2010.
9. Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Минск: И. П. Логвинов, 2005.
10. Магун А. Отрицательная революция. СПб.: ЕУ, 2008.
11. Маркс К. К Еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 39 т. 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1955. Т. 1 (1839–1844).
12. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 39 т. 2-е изд. М.: Издательство политической литературы, 1955. Т. 3 (1845 – апрель 1847).
13. Мишле Ж. Кордельеры и Дантон. Пг.: Всемирная литература, 1920.
14. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996.
15. Парменид. О Природе // Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.
16. Робеспьер М. Об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам и о национальных праздниках. Речь в Конвенте 7 мая 1794 г. – 18 флореаля II года республики // Робеспьер М. Избранные произведения: в 3-х т. М.: Наука, 1965. Т. 3.
17. Сен-Жюст Л-А. Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995.
18. Сийес Э.-Ж. Что такое Третье сословие? // Аббат Сийес: от Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003.
19. Фюре Ф. Постижение Французской Революции / пер. с фр. Д. В. Соловьева. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998.
20. Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. Ad Marginem. М., 1998.

21. Хайдеггер М. Время и бытие // Время и бытие. Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007.
22. Badiou A. Logics of Worlds. New York: Continuum, 2009.
23. Badiou A. Platonism and Mathematical Ontology // Badiou A. Theoretical Writings, transl. by Ray Brassier. London – New York: Continuum, 2004.
24. Badiou A. The Idea of Communism // Badiou A. The Communist Hypothesis. New York: Verso, 2010.
25. Hobbes, T. Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil. Edited by Michael Oakeshott. With introduction by Richard S. Peters. London: Collier MacMillan Publishers, 1962.
26. Jenkins K. Introduction: On being open about our closures // The Post-modern History Reader. London – New York, 1997.
27. Nancy J-L. The Jurisdiction of the Hegelian Monarchy // Social Research. Vol. 49. No. 2. Current French Philosophy. Summer 1982. P. 481–516.
28. Ranciere J. The names of history: on the poetics of knowledge. University of Minnesota Press, 1994.
29. Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI. Ed. by Michael Walzer. New York: Columbia University Press, 1992.
30. White H. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimor&London, 1973.

Б. М. Завьялов

Биоэтика: коммуникативное обоснование медицинской этики

УДК 378.1

В статье обосновывается понимание биоэтики как философской дисциплины, которая обеспечивает коммуникативное обоснование этоса медицины. В этой связи формулируются «простые начала врачевания», лежащие в основе медицинской практики.

Ключевые слова: биоэтика, коммуникативное обоснование, медицина как знание и практика, простые начала врачевания.

B. M. Zavyalov. Bioethics: communicative justification of medical ethics

The article explains the philosophical understanding of bioethics as a discipline that provides the communicative rationale of ethos of medicine. In this context, the underlying medical practice the «simple beginnings of healing» are formulated.

Key words: bioethics, communicative rationale, medicine as knowledge and practice, simple beginnings of healing.

Возникновение биоэтики как самостоятельной дисциплины в системе современного знания о человеке и человеческом поведении является результатом прогресса медицины и биологии. Этот прогресс, с одной стороны, привел к закреплению статуса научности за медицинским знанием, снабдив его как мощной экспериментальной базой, так и теоретическими моделями, возникшими в рамках бурно развивающейся, полидисциплинарной биологической науки, а с другой, – окончательно трансформировал искусство врачевания в специфическую индустрию по оказанию услуг в сфере заботы о здоровье.

Если мы будем исходить из того, что современная медицинская наука сохраняет в себе гуманитарную составляющую, иначе говоря, использует наряду с естественно-научными и гуманитарно-социальные методы и средства, то уже это задает необходимость поиска этической легитимации как получения, так и использования медицинского знания. Дело в том, что социально-гуманитарное знание в условиях функционирования современного социума может использоваться в корыстных целях, служить весьма эффективным средством возвышения одних индивидов (социальных групп) над другими, а также формой манипуляции индивидами, социальными группами, слоями.

Если же иметь в виду превращение медицины в индустрию, то ее этическая легитимация становится неотложным запросом времени, поскольку уже сейчас в рамках медико-биологической индустрии практически созданы условия для масштабного конструирования новой психической и телесной конфигурации человека.

Таким образом, можно определить главную задачу, которую призвана решать биоэтика (биомедицинская этика), – это осмысление этических проблем современной медицины, обеспечивающее ее легитимность. Из такого понимания задачи биоэтики вытекает ее особое положение в системе знаний о человеке и социально-антропологических практик, в которые она встраивается. Это – место медиатора,

посредника: между гуманитарной и естественно-научной составляющими медицинского знания, между его философскими основаниями и специально-научными концептами; между общечеловеческими (выраженными через национально-культурные особенности) и профессионально-медицинскими (корпоративными), традиционными и инновационными моральными парадигмами, кодексами; между юридической и этической формами легитимации медицины. Исходя из такого определения круга задач и места биоэтики в системе современного знания и социально-антропологического праксиса, можно сделать вывод, что мы имеем дело с одной из современных форм конструирования и трансляции в культуру философского дискурса.

Если, в данном случае, речь идет о философском дискурсе, то становится очевидным, что построение биоэтики отнюдь не исчерпывается описанием морально-этических коллизий и способов их разрешения в медицинском знании и медицинской практике; важнее другое – экспликация и прояснение фундаментальных смыслов, лежащих в основе медицины и врачевания, а также диагностика и предостережение о последствиях их трансформации в пространстве современного социума и культуры. При таком смещении акцентов в построении биоэтики, на наш взгляд, открываются возможности избежать редукции этических оснований медицины к профессиональному этикету или правовому регулированию врачебной деятельности. В свою очередь, предъявляемые к медицине и врачеванию этические требования через включение в диалогическую среду философского дискурса избавляются от декларативности, иначе говоря, получают коммуникативное обоснование.

Этот тип обоснования сложился в философии 20-го в. и предполагает отказ от установки на привилегированность философского дискурса как выражающего всеобщую истину. Но, одновременно, коммуникативное обоснование акцентирует значимость философии в плане поддержания непрерывности диалога (наведения мостов) между различными типами и видами дискурсов (специализированного и профанного, научного и повседневного, религиозного и секулярного, морального и юридического и т. д.), которая только и может обеспечить понимание и признание другого, а значит достижение согласования позиций, согласия как результата равноправного диалога, соли-

дарности как результата признания совместности многообразного социально-культурного пространства. Такова, как мы полагаем, главная линия в разработке проблемы легитимации современной медицины как знания и практики.

Один из возможных вариантов движения в этом направлении хотелось бы здесь предложить.

Простые начала врачевания

Попробуем говорить о простых и потому очевидных вещах. О таких вещах, которые именно в силу своей простоты и очевидности нам кажутся банальными, само собой разумеющимися, а значит и не требующими пристального и постоянного внимания. Так мы, освобождая себя от усилия продумывать простое и очевидное, предаем его забвению. Но рано или поздно наступает время, когда мы понимаем, что опереться можно только на него.

Итак, нам надо попытаться вернуться к фундаментальным смыслам врачевания, совместно продумать его простые начала. И тогда окажется, что они исходно этичны. Слово «этическое» здесь берется в своем изначальном значении, как относящееся к основам достойной жизни, поведения. Этическое, таким образом, не набор внешних по отношению к человеческому поведению правил и предписаний, а его внутренний смысл. Не случайно здесь используется архаичное слово «врачевание», заменяющее принятое в наше время, – «врачебная деятельность». Думается, через слово «врачевать» нам легче будет вернуться к традиции русской медицины относиться к делу врача не узко технологично, а учитывая как раз его этическую составляющую.

Простые начала врачевания – это фундаментальные смыслы, которые организуют пространство медицинской практики и формируются под воздействием культурно-исторического контекста, то есть общего, исторически изменчивого и многомерного, социального пространства. Сколь бы сложно ни было организовано современное медицинское пространство как система отношений и видов деятельности, обеспечивающих функционирование и развитие в обществе заботы о здоровье, исходным в его строении является взаимоотношение между врачом и пациентом. Какие же смысловые предпочтения определяют это взаимоотношение, до каких пределов они трансформируются под воздействием современных социальных практик?

Лечить не болезнь, а больного

Обратимся к этому широко известному постулату. Именно в связи с ним возникли и закрепились в истории медицинской практики следующие этические принципы: «не навреди», «делай добро», «выполняй долг врача», «уважай достоинство и права пациента» [6:23–36]. В чем же, однако, смысл выраженной в приведенном постулате альтернативы и сохраняет ли она свою бесспорность сегодня?

Во-первых, эта альтернатива указывает на исторический поворот, который еще со времен Гиппократов выделил медицину как человеко-размерное, связанное с заботой о здоровье, искусство (рационально организованное мастерство) из совокупности ритуалов и обрядов, священнодействий и магических манипуляций, при помощи которых родовой индивид стремился добиться или благоволения, действующих на него неведомых сил, или освобождения от их разрушающего, злобного воздействия. Поворот к человеко-размерной медицине означал, что болезнь – это не результат порчи, наведенной извне, кара богов или каких-то мистических сил, а дисгармония человеческого существования, которая может быть исправлена, благодаря искусству врачевания, особой практики межсубъектного, человеческого взаимодействия. Означал ли этот поворот, что медицина, врачевание в дальнейшем не возвращалась к своему мистически-магическому состоянию, что его элементы напрочь отсутствуют в современных практиках заботы о здоровье? Конечно, нет. Но, бесспорно, вектор человеко-размерной медицинской практики и знания был задан.

Во-вторых, альтернатива «лечить болезнь или больного» актуализируется тогда, когда медицина прочно утверждается в качестве опирающегося на эксперимент и теоретические концепты знания, когда практика врачевания становится технологически оснащенной и социально организованной, иначе говоря, когда возникает клиническая медицина. Эти преобразования в деле врачевания делают все более значимыми в его процессе субъект-объектные взаимодействия. Субъектная целостность больного, единство души и тела расщепляются. Субъект-субъектное взаимодействие врача и больного (пациента) отступает на второй план. По-видимому, осознание этой новой ситуации в медицине приходит на рубеже XIX–XX вв.

В русской медицинской традиции против технологического объективизма, попирающего личное достоинство и права человека, ярко выступал В. В. Вересаев [2]. А религиозный мыслитель 20-го в. Иван Александрович Ильин в своей статье «Призвание врача» оценивал технологический объективизм как несоответствующий русской традиции врачевания. «Согласно этой традиции, деятельность врача есть дело служения, а не дохода; а в обхождении с больными это есть не обобщающее, а индивидуализирующее рассмотрение; и в диагнозе — мы призваны не к отвлеченной «конструкции» болезни, а к созерцанию ее своеобразия. ...Служение врача есть служение любви и сострадания; он призван любовно обходиться с больным» [3:349].

В современной литературе по биоэтике рассматривают различные модели взаимоотношения врача и больного: патерналистскую, инженерную, контрактную, коллегиальную (или информированного согласия) [7:56–83]. Первая из них, патерналистская, представляет собой выработанную за века традицию понимать субъект-субъектное отношение врача и больного как исходное в процессе врачевания, но не равновесное, поскольку врач лучше, чем больной, знает, что полезнее для его здоровья. Развитие медицинской индустрии сделало популярной так называемую инженерную модель. В данном случае врач выступает по отношению к больному как биотехнолог, деятельность которого, прежде всего, направлена на исправление его телесных патологий. Больной для врача тогда теряет свою субъектную целостность, центрированную в его Я или душе.

Для технологически ориентированной, опирающейся на впечатляющие достижения современной биологической науки медицины понятия «души», возвышающегося над телом «Я», становятся химерами. Однако это «освобождение» от души оказывается иллюзорным. Показательна в этом смысле оценка данной ситуации, сделанная постмодернистски ориентированным философом Ю. Кристевой. «Научные достижения, особенно в области биологии и нейробиологии, позволяют надеяться на смерть души. В конце концов, нуждаемся ли мы еще в этой тысячелетней химере, когда секреты нейронов, их поведение, их электризованность все более и более расшифровываются?... Однако субъект с его душой, которую считали изгнанницей «истинной» науки, возвращается галопом в наиболее софистические биоло-

гические теории под знаменем когнитивизма. «Образ присутствует в мозгу до объекта», – утверждают биологи. «...Я не вижу (...) как постигать ментальное действие без репрезентации цели, то есть без субъекта, который пытается репрезентировать самого себя и ожидаемую цель»» [4:255–256]. Вывод очевиден. Не говоря уже о практике врачевания, даже современную медицинскую науку невозможно корректно строить без обращения к таким феноменам, как сознание, Я-тело, субъективность, индивидуальная неповторимость.

Иногда кажется, что крайности инженерной модели взаимоотношения врача и больного, как и неравновесность, неравноправие между ними, присутствующая в традиционном патернализме, снимаются в контрактной или коллегиальной (информированного согласия) моделях. Формально в этих моделях субъект-субъектные отношения между врачом и больным выдвигаются на первый план. Но это справедливо скорее только в экономических и юридических аспектах. В контрактной модели фигура врача олицетворяет предложение услуги на рынке медицинской индустрии заботы о здоровье, тогда больной – это клиент, олицетворяющий сложившийся на этом рынке спрос. Основой их взаимодействия является контракт, четко определяющий обязанности и права сторон. При этом следует помнить, что качество предоставляемой медицинской услуги в этом случае однозначно может быть измерено только в денежном выражении, а выставление претензий также сопряжено с денежными затратами. Возникает два вопроса: всегда ли такой подход исчерпывающе эффективен и насколько он справедлив в социальном смысле?

Если в контрактной модели главный акцент делается на экономическую сторону медицинской практики, то в коллегиальной модели главное – это обеспечение прав больного, пациента. Он равноправный партнер врача в оценке диагноза, в выборе средств и методов лечения. Согласие больного необходимо во всех случаях врачебного вмешательства в мир его телесной, психосоматической, психической жизни, иначе говоря, в мир его неповторимой экзистенции. Кажется, такая модель идеальна и наиболее соответствует приоритетам гражданина и личности в современном праве. Но возможно ли юридически регламентировать все нюансы взаимоотношений медицинской корпорации, медицинского сообщества и ее пациента, конкретного врача и кон-

кретного больного? Вероятнее всего, нет. Вне поля правовой регламентации остаются имеющие долгую предысторию традиции, ценности и нормы, организующие пространство медицинских практик, и среди них особое место занимают моральные предписания.

Следует также подчеркнуть, что неравносность субъект-субъектных отношений врача и больного определяется не только разницей компетенций или степенью информированности. Различны мотивации, которые привели к встрече врача и больного в медицинском пространстве: для одного – это забота о чужом здоровье, для другого – о своем собственном. Различна у каждого из названных и доминанта отношения к себе, которая определяет отношение к другому: я – больной, ищущий помощи у того, кто может ее оказать; я – врачующий (по призванию или профессии), к которому обращается за помощью тот, кто считает себя больным. Все сказанное склоняет нас к выводу, что патерналистская модель является фундаментальной для врачевания.

В основе взаимодействия врача и больного мы обнаруживаем феномены боли, болезни и исцеления. Вокруг этих феноменов и структурируется пространство врачевания, вся сложная, дифференцированная по меркам современного социума система медицинского пространства, совокупность медико-биологических практик, в рамках которых организуется сегодня забота о здоровье.

С чем мы приходим к врачу? С болью. Но что такое наша боль? Она не только психофизиологическая реакция на гистобиохимические проблемы, возникающие в организме, но и состояние пациента, переживающего и осознающего эту боль. Осознание боли не только как временного дискомфорта, но и как угрозы для полноценной жизни есть фиксация болезни. Убеждение и цивилизованная привычка в случае болезни обращаться к врачу ведет заболевшего к нему на прием. Очевидно, к врачу приходит не болезнь, а больной, т. е. вполне определенный человек, уже каким-то образом осознавший себя в качестве больного или, по меньшей мере, засомневавшийся в своем здоровье. Будем помнить также, что тот больной, который пришел на прием к врачу, как правило, испытывает доверие к его делу, к его способности понять и помочь. Иногда среди медиков можно услышать такую шутку: врач – это от слова «врать». Отдадим должное

юмору врачей и попробуем истолковать это слово иначе: «врач» – это от слова «врата». Врач – это врата надежды для больного. Тогда врачевать – это значит искать врата к здоровью, к полноценной жизни.

Кто уклоняется от встречи с врачом, хотя и почувствовал себя больным? Тот, кто потерял надежду и веру в него. Есть ли основания в современном медицинском деле для такого сомнения? К сожалению, есть. Однако будет справедливым сказать, что в поисках «широких врат» к здоровью, больной рискует попасть в объятия сомнительных целителей, знахарей, различного рода шарлатанов от медицины. Чем же подкупают страждущего названные персонажи? Прежде всего, тем, что направлены «работают» с отношением больного к болезни. Манипулируя его психикой, они делают ставку на желание быстрого и легкого выздоровления.

Что может противопоставить этому профессиональный врач? Единство работы по разрешению гистобиохимической проблемы больного с работой по отношению больного к своей болезни. Если первая требует исключительно профессиональных знаний, навыков и умений, то вторая не может быть обеспечена только ими (например, психологическими знаниями и умениями). Смысл работы врача с отношением больного к своей болезни состоит в том, чтобы, утверждая доверие к себе, к своему делу, превратить больного в своего союзника в разработке плана лечения, в мобилизации его чувства самосохранения, в пробуждении энергии выздоровления. По-видимому, как раз это и называют искусством врача. И в основе этого искусства лежит умелое обращение со словом.

Найти слово, которое лечит

Врач – не биотехнолог. «Настоящее врачевание, – как писал в уже названной работе И. Ильин, – не просто старается устранить лекарствами известные неприятные и болезненные симптомы, нет, оно побуждает организм, чтобы он сам преодолел эти симптомы и больше не воспроизводил их» [3:349]. Побудительным началом энергии выздоровления является слово врача.

Мы живем в мире все возрастающей мощи слова. Эта мощь прирастает благодаря современной технике массовых коммуникаций. Слова двигаются все быстрее, тиражируются и множатся в огромных количествах, охватывают и заполняют все пространство человеческой

жизни. Тиражируемое, массовое слово – это слово для многих, но не для кого в отдельности. Оно, по сути дела, – анонимно и обезличено, инструктивно-рецептурно и специализированно-функционально. Это слово потеряло голос, обращенный лично к нам. Человек, лишенный такого слова, перестает аккумулировать живую энергию другого. Он становится одиноким и теряет способность делиться душевным теплом с другими. А его собственное слово теперь безлико, усредненно, бездушно-функционально. Но есть такие сферы жизни, которые только и задаются личностным голосом слова. К таковым, бесспорно, относится практика врачевания.

Врач ведет с больным индивидуально-личностный диалог на всем протяжении их совместного поиска пути к выздоровлению. Этот диалог начинается с вопроса врача: на что жалуетесь? За ним следует рассказ больного об истории своей болезни, как он ее осознал и понял. Анамнез – это медицинский вариант исповеди, которая с надеждой на помощь обращена к врачу. Можно ли отмахнуться от этой исповеди, если она кажется слишком длинной и путанной? Сделать так – это, значит, с первого шага потерять в больном своего союзника в борьбе с болезнью. Вслушиваться в слово больного как выражающее его личностное состояние страдания и надежды – первая составляющая врачебного диалога. Вторая – это слово самого врача. Каким же должно быть это слово? Оно обращено всегда к конкретной личности и призвано выразить понимание и участие, сопровождающее весь процесс лечения. Обращенное к больному, слово врача служит построению такого отношения больного к своей болезни, которое ориентировано на ее последовательное и энергичное преодоление, т. е. на исцеление. Как пишет Ж. Лакан, «исцеление – это требование, за которым стоит голос страдающего, страдающего душой и телом. Удивительно то, что он таки получает ответ и что испокон веку медицина попадала в точку, находя именно то слово, которое было нужно» [5:14]. Чтобы слово попало в точку, оно должно быть внятным, помнящим и участным.

Внятное здесь – это значит ясно и доступно выражающее суть того, что происходит с больным. Внятное – это значит не юлящее, не заместимое другим, пригодное для данной конкретной ситуации. Помнящим будет такое слово, которое не оторвано от своих истоков,

от своей укорененности в культурной традиции. Слово, потерявшее культурную укорененность, пусто и слепо, это слово-функция, которое легко превратить в орудие манипулятивного воздействия, в средство контроля над личностью. Именно таким словом оперирует реклама, политехнология, шоу-бизнес, тоталитарные секты, а также современные маги-целители. Здесь оскопированное слово используют как пусковой механизм эфффектов бессознательного. Помнящее же слово противостоит этому своему теневому и агрессивному двойнику. Участным же будет такое слово, которое разделено с другим, которое участвует в его жизни, тем самым соединяя нас в общей обители.

Таким образом, врачевать – это владеть искусством внятного, помнящего, участного слова. О таком слове говорят, что оно лечит. Да, слово лечит, но не вылечивает, как не вылечивает лекарство. Вылечивает врач, сделавший своим союзником больного. Вылечивается больной, став союзником врача. Врач – ведущая фигура в этом взаимодействии.

Врачевание как профессиональная форма конкретно-личностной ответственности

Больной обращается к врачу с верой и надеждой на исцеление. Исцелиться – значит вновь испытать радость здоровья и полноценной жизни, т. е. вернуть себе целостность. Болезнь и страдание – это потеря целостности жизни и прозрение со стороны больного о её безусловной ценности. Врачевание разворачивается вокруг дела жизни и здоровья. Его главный смысл состоит в том, чтобы найти пути к возвращению страдающему утраченной целостности жизни и тем самым подтвердить ее ценность в новом обретении. Страдание от утраты и радость от возвращения целостности жизни дают нам возможность быть ответственными за свою жизнь и здоровье. Важнейшим уроком этого испытания для человека, если он готов из него извлекать уроки, является понимание самоценности жизни и здоровья для человеческого существования вообще, а это означает признание доли своей ответственности за жизнь и здоровье любого другого конкретного человека, с которым нас сводит судьба. Как точно выразился М. М. Бахтин, «жизнь может быть осознана только в конкретной ответственности» [1:54]. Именно из этого осознания конкретной ответственности за целостность не только своей, но и другой человеческой жизни проис-

текает понимание значимости сострадания и милосердия. Такой путь извлечения уроков из испытаний жизни ведет к зрелости личности.

То, что может быть только личным испытанием пациента, для врача является фундаментальным началом профессиональной деятельности. Больной вручает врачу долю ответственности за свою собственную жизнь и здоровье, рассчитывая на его сострадание и милосердное служение. Причем, не в каком-то обобщенном виде, а по отношению к нему лично. Именно это определяет особый характер ответственности врача: она всегда конкретно личностна. Таким образом, во врачевании как разновидности профессиональной деятельности неискоренимо присутствует то, что не измеряется только уровнем знаний и навыков, а именно: способность и готовность нести ответственность за жизнь и здоровье конкретного человека, поскольку именно это задает конечный смысл работы врача.

Ответственность врача требует особого мужества и зрелости личности. Даже в сравнении с профессией воинского начальника, которому в условиях войны дано право распоряжаться жизнью других людей (например, рискнуть жизнью немногих ради жизни большинства, ради победы над врагом), выбор врача не может обосновываться аргументом более предпочтительного блага, чем здоровье и жизнь здесь и сейчас данного, конкретного человека. Выбор врача – это всегда выбор в пользу страждущего спасения больного. Каждый шаг в процессе врачевания, связанный с принятием решения, определяется этим выбором.

Ответственность вообще безжизненна. Она обретает действительность в исполнении, когда встроена в ответственный поступок, в ответственное деяние. Ответственен тот, кто способен брать ответственность за то, что делает здесь и сейчас. Ответственность врача является предельным выражением конкретной ответственности, потому что она осуществляется перед лицом индивидуально-конкретной человеческой жизни. Ответственность врача конкретна, потому что в ней соединяется профессиональная и личностная ответственность. Она, наконец, конкретна и в том смысле, что являет собой непосредственный и зримый образец человеческого служения, а если быть более точным, – милосердного служения.

1. Бахтин М. М. Человек в мире слова. М.: Издательство Российского открытого университета, 1995.
2. Вересаев В. В. Записки врача. По поводу «Записок врача» // Собр. соч.: в 4 т. М.: Правда, 1985. Т. 1.
3. Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993.
4. Кристева Ю. Душа и образ // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998.
5. Лакан Ж. Телевидение. М.: Гнозис, 2000.
6. Силуянова И. В. Биоэтика в России: ценности и законы. М.: Грант, 2001.
7. Шамов И. А. Биомедицинская этика. Махачкала: ИПЦ ДГМА, 2005.

В. В. Муравьев

**Идея социальной справедливости
в религиозной и светской этике**

УДК 2.314.17

Социальная справедливость – универсальное нравственное понятие религиозных и светских этических комплексов. Источники формирования содержания этой идеи разделяются на два типа: натуральные и священные. К натуральным относятся: а) законы мира и общества; б) природа человека. Ко второму типу принадлежат: в) священные откровения и тексты; г) жизнь и учение посланников. В этических комплексах могут иметь место соединение, комбинация указанных источников.

Ключевые слова: справедливость, общество, мораль, религия.

*V. V. Muravyev. Conceptions of social justice at religious and secular ethics
The idea of social justice is universal for religious and secular moral systems. Sources of it may be divided for two kinds: natural and sacred. Natural sources are: a) laws of The Universe and human society; b) human nature. Sa-*

cred sources are: c) holy scriptures and revelations; d) actions and teachings of holy messengers. Named sources may be combined at particular moral systems.

Key words: justice, society, morality, religion.

Формирование стереотипов социального взаимодействия связано со становлением и развитием идеи справедливости. Целостность, стабильность, выживание различных сообществ, существенно связаны с тем, как индивиды оценивают свое положение в них, воспринимают ли получаемые ими блага и наказания как заслуженные. Социальная справедливость – универсальное нравственное понятие религиозных и светских этических комплексов.

С древности нарушения требований справедливости вызывали осуждение религиозных пророков. В библейской книге Михея читаем: «Не верьте друг другу, не полагайтесь на приятеля; от лежащей на лоне твоём стереги двери уст твоих. Ибо сын позорит отца, дочь восстает против матери, невестка – против свекрови своей; враги человеку – домашние его» [3: Михей 7:5–6].

Размышления о справедливости порождают несколько очевидных вопросов. Первый – что есть справедливость? Аристотель, учение которого высоко оценивается в мусульманской и христианской философии, различал два вида справедливости: справедливость обмена и справедливость распределения. Справедливость обмена это – возможность обменивать ценности на основе взаимной выгоды. Другой тип справедливости, согласно взглядам Аристотеля, – распределение соответственно затраченным усилиям, заслугам или другим основаниям.

Рассуждая о справедливости распределения, мы должны выяснить, что собираемся делить: наказания, налоги, обязанности мыть посуду, ночные дежурства, материальные ценности, право участия в выборах, власть или что-либо другое. Выбор объектов распределения задает основания их деления. Распределение может быть уравнительным, когда каждый получает одинаковую долю делимого. Оно может быть неравным, в этом случае следует определить критерии справедливого распределения. Ими выступают возраст и пол, обуславливающие разные потребности индивидов, степень вреда обществу, затраченные усилия, близость к Богу, имущество, заслуги, власть. Например, при распределении наказаний критерием их справедливого рас-

пределения избирается степень вреда, нанесенного проступком обществу и отдельным индивидам. Тогда один преступник получает наказание в виде штрафа, а другой – пожизненного заключения.

Источники формирования содержания идеи справедливости разделяются на два типа: натуральные и священные. К натуральным относятся: а) законы мира и общества; б) природа человека. Ко второму типу принадлежат: в) священные откровения и тексты; г) жизнь и учение посланников. Следует заметить, что в этических комплексах возможны соединение, комбинация этих источников.

Рассмотрим особенности указанных подходов. Согласно первому из них мир, вселенная устроены так, что принцип справедливости заложен в их основе. Мировые законы, пути развития вселенной и есть основание социальной справедливости. Как писал Лао-цзы: «Человек следует законам земли. Земля следует законам неба. Небо следует законам дао, а дао следует самому себе» [9:122]. Мо-цзы утверждал: «Небо непременно желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу, но небу неприятно, если люди делают друг другу зло, обманывают друг друга... Это видно из того, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу» [15:180].

Сторонники второго подхода видят источники справедливости в природе, сущности человека. Человек от природы стремится к добру, как вода – к течению вниз: «...если мать, держа сына за спиной, черпает воду и уронит сына в колодец, то она обязательно кинется доставать его» [15:181]. Людям присущи врожденные моральные качества, такие как способность различать добро и зло, сострадание, жалость, стыд, смущение, стремление к справедливости. Об этом писали апостолы Павел и Фома Аквинский: «Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» [3: Римлянам 2:14–15].

В этике ислама источником содержания идеи справедливости являются священные тексты. В Священном Коране записано: «Эта книга – нет сомнения в том – руководство для богобоязненных, тех, которые веруют в тайное и выстаивают молитву, и из того, чем Мы их наделили, расходуют, и тех, которые веруют в то, что ниспослано те-

бе и ниспослано до тебя, и в последней жизни они убеждены» [12: Сура 2:2–4]. Верующие имеют склонность соблюдать моральные принципы и нормы, одобренные из священного источника. Их нарушения вызывают эмоции вины, стыда, потребность искупления.

Четвертым источником идеи справедливости в религиозной этике выступают жизнь и учение посланников священных сил. Известные основатели великих религий Конфуций, Пророк Мохаммед, Иисус Христос сами не записывали свои поучения, вдохновляя последователей проповедями и поучительными поступками: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и немощь в людях... И следовало за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима и Иудеи и из-за Иордана» [3: Матфей 4:23, 25]. Личные качества посланников: преданность Аллаху, активные действия, борьба за веру, присущие Пророку, священная одержимость, преданность своему народу Моисея, любовь к ближнему, сострадание, вера, надежда, сила духа, кротость, миролюбие, печаль, отрешенность от мирского, характерные для Иисуса, составили моральные идеалы ислама, иудаизма и христианства.

Обратившись к вопросу о последствиях соблюдения или нарушения принципов справедливости в религиозных нравственных кодексах, мы находим два вида этики. В телеологической этике присутствует идея воздаяния – надежда на вознаграждение за соблюдение норм справедливости и страх наказания за их нарушение: «...того, кто питает к людям всеобщую любовь, кто делает им пользу, небо непременно осчастливит. А того, кто делает людям зло, обманывает людей, небо непременно покарает» [15:180]. Деонтическая этика основана на идее долга, в ней соблюдение справедливости само является вознаграждением. Человек испытывает удовлетворение, успокоение от осознания исполненного долга: «Благородный муж знает только долг, низкий человек знает только выгоду» [13: Гл. 4:16].

Как показали З. Фрейд, Э. Дюркгейм и другие исследователи, ранние религии придавали культурное содержание природным влечениям, инстинктам, поддерживая целостность первобытных сообществ. Бессознательная и осознанная враждебность к ближним, страх и ощущение беспомощности, агрессия, проявления полового ин-

стинкта ограничивались и модифицировались воздействием магических ритуалов и запретов, направленных на поддержание справедливости. Древние табу касались вещей и деяний, вызывавших амбивалентное отношение, желание и опасение, притяжение и отвращение. Немотивированность запретов, отсутствие объяснений и жестокость наказания за их нарушение – свидетельства страха перед собственными неосознанными влечениями, ощущения угрозы, которые они представляли для сообщества. Фрейд обнаруживал двойственность чувств, совпадение любви и ненависти к одному и тому же объекту в основе всех значительных культурных образований [20:210].

Имея в виду связанные с внутренними противоречиями и страхами утешительные искажения реального положения дел, Фрейд называл религию общечеловеческим навязчивым неврозом. Следуя логике Фрейда, все первобытные люди были психически больны, и эта болезненность сохранилась в культурах, исторически следовавших за первобытной. В определенных обстоятельствах иметь навязчивые неврозы полезно, так как это предохраняет от депрессии и более серьезных психических расстройств: «...благочестивый верующий в высокой степени защищен от опасности известных невротических заболеваний: усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза» [19:131].

Исследователи отмечают, что в традиционных обществах священные силы одновременно очищают и оскверняют, вызывают почтение и отвращение, притяжение и страх. В современных религиях на первый план выходят позитивные для человека качества богов, это в большей мере доброжелательные существа, вызывающие доверие. В первобытных верованиях преобладало восприятие сверхъестественных сил как жутких и иррациональных, их почитание было основано на стремлении отвести угрозы. Религиозное сознание порождало представления и идеи о последствиях нарушения утвердившихся правил поведения. Тот, кто нарушил табу, умирал и без вмешательства окружающих под влиянием собственного страха. Как писал Дж. Фрэзер: «Воображение действует на человека столь же реально, как сила тяжести, и может убить его с таким же успехом, как синильная кислота» [21:216]. Умилостивительные ритуалы и идея искупления сложились как следствие потребности уберегаться, очиститься от воздействия

тех факторов, разрушительному и непредсказуемому воздействию которых люди не могли противостоять. Ранние религиозные верования, как показали К. Маркс, З. Фрейд, Б. Малиновский и другие исследователи, компенсировали недостаток уверенности человека в своих силах и благоприятном исходе предпринимаемых действий.

С формированием цивилизации новым психическим раздражителем становится нарастающее имущественное и социальное неравенство. В таких обстоятельствах предпринимались различные действия, призванные успокоить эгалитарно настроенное большинство. Имели место принудительное перераспределение богатств или добровольная раздача их части самими владельцами. В случае смерти собственника часть его имущества уничтожалась или погребалась вместе с его останками, его также делили между собой участники погребальной церемонии. Обряд, обращенный к умершему, на самом деле имел назначением воздействие на сознание, психику живых. Одобрение окружающих и популярность завоевывались представителями высших слоев путем организации пиров по тем или иным торжественным случаям. В дни таких торжеств могли происходить ритуальные нападения на вождя, приносившие эмоциональную разрядку их участникам и зрителям.

Общие и особенные черты образа жизни древнего населения Передней Азии определялись способом производства средств существования, принадлежностью к оседлым или кочевым сообществам, а также местом в социальных структурах. Считается, что в аграрных цивилизациях имело место наибольшее в истории человечества социальное неравенство.

Доля индивидов, не занимавшихся производительным трудом, была относительно небольшой, хотя их влияние постоянно возрастало. Для основной массы населения не существовало больших различий в образе жизни и питании, за исключением тех, что были связаны с оседлостью или кочеванием. Все же правовые документы свидетельствуют о стремлении людей избавиться от статуса рабов. Это объясняется условиями содержания: хозяева имели определенные законом права избивать своих рабов и калечить их. Пленники, захваченные в ходе военных действий, содержались в лагерях, где многие из них погибали. По-видимому, люди в Месопотамии часто причиняли физический

ущерб другим, калечили рабов, жен, пленных, соперников. Не случайно заметная часть «Законов Хаммурапи» посвящена наказаниям за телесные повреждения. Основным принципом наказания был талион – возмездие путем причинения виновному ущерба, равному нанесенному им.

Занятые в области производства материальных ценностей трудились с раннего утра до позднего вечера. Когда утренняя звезда – небесный символ Иштар, становилась невидимой, начинался рабочий день. Когда звезда Иштар вновь появлялась вечером – работники шли отдыхать. Выходных дней не было. Только женщины не работали во время месячных, считавшихся магическими днями. Труд рассматривался как малоприятная обязанность. В аккадском мифе об Атрахасисе говорится, что в прежние времена боги должны были сами обеспечивать себя пищей, и потому рыли каналы для своих полей. Необходимость трудиться была им в тягость. Тогда были сотворены люди, чтобы выполнять вместо богов тяжелую работу.

В древнееврейском обществе складывается обычай еженедельного субботного отдыха. По заповеди Бога люди и животные, свободные и рабы, соплеменники и пришельцы каждый седьмой день покоятся после совершенных дел [3: Бытие 20:8–11].

Образ жизни большей части населения Древнего Египта определялся сменой времен года и решениями государственных чиновников, которые, в частности, занимались и распределением по профессиям. Раз в два года чиновники проводили переписи населения, имущества и доходов. Люди с ранних лет вовлекались в цикл повседневных обязанностей, в котором сами ничего не могли изменить. Рабочее время занимало всю светлую часть суток. Основной группой работников в Египте были «слуги царя». Так называли земледельцев, трудившихся на полях храмов, государства и должностных лиц, ремесленников, представителей сферы услуг. Каждый из них получал в юности назначение на работу по специальности соответственно профессии старших членов его семьи и выполнял эту работу всю жизнь. Часть молодых людей отбиралась на ежегодных смотрах для службы в армии. Помимо основных обязанностей, «царские слуги» мужского пола привлекались к строительным, ирригационным и другим работам по распоряжению государственных чиновников.

В древних текстах содержатся описания образа жизни представителей различных профессий. Судя по этим материалам, египтяне, занимавшиеся различными видами труда, и воины испытывали постоянное перенапряжение сил, стремясь выполнить производственные нормы, установленные распорядителями работ, или приказы командиров. Усталость, профессиональные заболевания, опасность получения травм, наказания надсмотрщиков – постоянные характеристики образа жизни земледельцев, плотников, рыбаков, каменотесов, ткачей, строителей и других работников. Чаще всего при описании положения той или иной категории «царских слуг» писец использовал оценку: «ему совсем плохо». Можно сделать вывод, что жизнь большинства египтян была наполнена изнурительным трудом, ведущим к преждевременному истощению сил и заболеваниям.

Определенные категории находившихся на службе египтян имели возможность распоряжаться частью своего времени, отдыхать, проявлять активность в устройении собственного образа жизни. В одном из папирусов сказано: «Будь писцом! Освободит она [эта должность] тебя от податей, защитит она тебя от работ всяких... Не будешь ты под владыками многими и под начальниками многочисленными» [17:129].

Индийское общество имело в своем составе социальные группы, выполнявшие различные функции и отличавшиеся разным уровнем достатка. У индцев существовали сильная централизованная власть и зажиточный средний класс. Характерной чертой арийской Индии было деление населения по происхождению. Уже в I тыс. до н. э. варны замкнуты, их род занятий и образ жизни регламентированы и специфичны, что определяло различия в уровне и характере заболеваемости и смертности входивших в них людей.

Согласно «Ригведе», варны образовались из разных частей тела космического первого человека Пуруши. Три высшие обозначались словом «агуа». Их выделение началось еще до миграции в Индию. В иранской «Авесте» говорится о четырех сословиях, установленных Ахура Маздой: жрецах, воинах, скотоводах и ремесленниках. Ариями также называли всех, кто принимал арийских богов, и тех, кто принадлежал к варне вайшьев. Каждой варне был предписан особый род основных занятий: обучение, изучение Вед, жертвоприношение – брахманам, охрана подданных царя – раджанья, скотоводство, земле-

делие, торговля, ростовщичество – вайшьям, смиренное служение дваждырожденным – шудрам. В целом же выделялось десять способов добывания средств существования: знание, ремесло, работа за плату, услужение, скотоводство, торговля, земледелие, довольствование малым, милостыня и ростовщичество [11: Гл. 1: 87–91; 10: Гл. 4: 116]. Выполнение этих предписаний считалось религиозным и моральным долгом, обязанностью по праву: «Исполняй предписанный тебе долг, ибо это лучше, чем не работать» [5: Гл. 3:8]. Варновая принадлежность определяла образ жизни.

Не только стратегия, общий план жизненного пути, но и каждый день индийца, возможно, каждый час, всякое деяние были регламентированы. Как и когда принимать пищу, чистить зубы, купаться, одеваться, отправлять естественные нужды, ложиться спать – по всем этим вопросам существовали особые рекомендации и запреты [11: Гл. 4:152]. Варновые установления имели существенное значение в определении особенностей образа жизни индийцев. Гегель считал, что в этом случае особенное преобладало над общим, поскольку всякий индиец делал только что-то определенное: «Не существует человечности вообще, человеческой обязанности и человеческого чувства, но существуют лишь обязанности отдельных каст» [6:187]. Согласно исследованиям Ж. Дюмезиля, функции варн проецировались, находили отражение в ролях, которые выполняли ведийские боги. Варуна и Митра олицетворяли духовную власть брахманов, Индра – военную силу, Насатьи – успешную хозяйственную активность.

Случаи, когда индивиды занимались деятельностью, не свойственной их касте, имели место и не были редкими. О них сообщается во многих древнеиндийских источниках. В «Махабхарате» брахманы участвуют в битвах, обучают военному искусству, становятся царями. Как известно, кшатрии Джина и Сиддхарта посвятили свои жизни религиозным поискам. И брахманы, и кшатрии занимались земледелием.

Межварновые браки и деторождение, как свидетельствуют «Законы Ману», также отнюдь не являлись исключением. Как их следствие, возникали касты, за которыми закреплялись определенные виды занятий. Люди из разных каст должны были селиться в определенных им местах, питаться особым образом, носить определенную одежду и знаки, указывающие на их кастовую принадлежность. Наиболее важ-

ные кастовые различия касались питания, профессии и брака. Хотя не все касты возникли за счет межварновых и межкастовых браков, такой способ их формирования был наиболее распространенным. Варны со временем преобразовались в большие классы близких друг к другу каст.

Исследователи выделяют семь характерных признаков касты: 1) члены касты не должны вступать в браки вне своей касты; 2) подобные, но менее строгие запреты касаются принятия пищи; 3) для многих каст точно установлен род занятий; 4) касты расположены по принципу иерархии, высшее место в которой занимают брахманы; 5) члены касты со дня рождения и в течение всей жизни принадлежат к данной касте, если не исключаются из нее за нарушение законов; 6) переход из одной касты в другую невозможен; 7) вся система основана на авторитете брахманов [4:327].

Варно-кастовая система и ее идеологическое обоснование подвергались критике мыслителей ряда религиозно-философских движений. В «Махабхарате» приводятся демократические размышления мудреца Бхарадваджи:

От возжеленья, усталости, голода и заботы, печали, страха, гнева

Все не свободны: зачем различать тогда варны? [14:109].

Идея духовного равенства варн выдвигалась буддизмом. В сангху принимались люди из разных каст, и для спасения всем предлагалось пройти одинаковый путь. В «Типитаке» говорится: «Я называю брахманом того, кто не совершил зла ни телом, ни словом, ни мыслью — кто сдерживает себя в трех вещах. Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать...» [10:133].

Все же буддисты не принимали в свои общины людей, считавшихся рабами. «Законы Ману» выделяли семь видов рабов: военнопленные, рабы за содержание, рожденные рабыней, подаренные, доставшиеся в наследство и рабы, ставшие таковыми за неуплату штрафа или долга [11: Гл. 8:415]. Человек в Древней Индии мог сам «заложить себя», продать в рабство, о чем сказано в «Артхашастре».

В Древней Персии существовало значительное число рабов. Их использовали как домашних слуг, на полевых и строительных рабо-

тах. Принудительный труд иностранных рабов был основой существования царских хозяйств.

Социальные деления в Китае также находили выражение в образе жизни людей из разных кругов. Все они стремились к обеспеченности. В отличие от Индии, в Древнем Китае всегда существовало и усиливалось стремление к достижению житейских благ: вкусной еды, здоровья, высоких доходов, любви и признания окружающих. Поскольку непреодолимых, подобных варновым, границ социальных делений не было, эти устремления могли быть реализованы. Однако, несмотря на активные усилия, направленные на достижение таких ценностей, многие оказывались не способными получить желаемое. Мыслители Китая спрашивали: почему? Их занимал вопрос о происхождении обстоятельств, препятствовавших достижению каждой счастливой жизни, и о том, как относиться к этим обстоятельствам. «Никто из людей не может не желать богатства, знатности, целостности [жизни], долголетия, но еще не случилось, чтобы [они] оказались способными избежать таких несчастий, как бедность, положение незнатного, захирение и смерть... – это значит [они] не способны достичь того, чего желают», – писал ХаньФэй [22:241].

Оказывалось, что существенным фактором, определявшим возможности или препятствия в достижении процветания, наполнение жизни теми или иными видами деятельности и событиями, была принадлежность к социальной группе. Раскопки иньских погребений свидетельствуют о существовавших социальных различиях. Чжоуские тексты фиксируют деление населения на несколько социальных групп. Каждая из них занимала определенную ступень в общественной иерархии. Выделение страт основывалось на владении землей. Она принадлежала *вану*, который жаловал земли *чжухоу*. Те, в свою очередь, позволяли *дафу* владеть частью своих территорий. *Дафу* давали *ши* права распоряжаться полями и организовывать их обработку простыми земледельцами: «Гуны кормятся подношениями, дафу кормятся селениями, ши кормятся полями, шужэнь кормятся своей силой, гуни шан кормятся за счет казны, а цзао и ли кормятся за счет выполняемой ими работы» [7:167].

Представители групп более высокого ранга, во-первых, имели власть, право навязывать свою волю тем, кто занимал более низкую

ступень. Во-вторых, они получали больше благ в результате редистрибуции. В-третьих, для образа жизни каждой группы было характерно особое соотношение периодов труда и отдыха, воинских занятий и мирных дел, физической и умственной деятельности. Идеологи, выражавшие взгляды привилегированных групп, утверждали, что наличие социальных различий необходимо и также естественно, как существование неба и земли: «если все будут равны, никого не заставишь [работать]. [Подобно тому как] существуют небо и земля, существуют различия между теми, кто наверху, и теми, кто внизу» [18:152].

В Цинь была введена система чиновничьих рангов, составлявших аристократию. С течением времени число рангов увеличивалось. Некоторые исчезали, другие были разделены на несколько новых. Сохранялись различия в их образе жизни, соотношении видов деятельности, источниках получения средств существования.

Интенсивный повседневный труд, диктуемый необходимостью содержать свои семьи и отбывать повинности, заполнял жизнь большей части древнекитайского населения. Бань Гу писал о земледельцах: «Весной они пахут, летом занимаются прополкой, осенью убирают урожай, зимой хранят его. [Кроме того], они рубят хворост и отбывают трудовые повинности. Весной им негде укрыться от ветра и пыли, летом – от жары, осенью – от дождя, зимой – от холода. За все четыре сезона нет и одного дня, когда бы они могли отдохнуть. А сверх того они еще провожают и встречают родственников, поминают умерших и заботятся о больных, кормят сирых и ставят на ноги юных. Таковы их неустанный труд и тяготы жизни» [2:212].

Первые китайские рабы были иноплеменниками. В Чжоу ими являлись оставленные в живых пленные. В период Чжаньго производительную силу рабов активно использовали *гуни шан* – ремесленники и торговцы. В ханьских текстах сообщается о десятках тысяч рабов. Их контингент пополнялся за счет тех, кто продавал себя или своих детей за долги или от голода. Разбойники похищали людей и привозили их на рынки невольников. В государственных рабов обращали осужденных и членов их семей. Быть рабом значило, что человек беспрекословно выполняет все виды работ, назначенных хозяином, и может быть продан другому. В имперский период владельцы не имели права

убивать или калечить своих рабов без разрешения чиновников. Дети рабов наследовали статус родителей.

Государственное насилие являлось средством принуждения земледельцев к исполнению трудовых и воинских повинностей, а рабов – к постоянной работе на других. Деятельность властей, как и в Египте, была существенным, для многих – главным фактором формирования образа жизни. Государство использовало труд людей не только как источник присваиваемых продуктов, но и как средство наказания. При таком подходе он не мог не быть изнурительным, разрушающим организм человека и приносящим болезни. Исследователями древней истории отмечено, что если бы в Древней Индии государство исчезло, население могло бы этого и не заметить. В Китае политическая власть, ее распоряжения, принуждение и наказания являлись важнейшими обстоятельствами, вносившими значительные поправки в реализацию планов всех, кто желал добиться для себя лучшей жизни.

Китайские «низы» выступали с критикой положения дел, при котором одни ежедневно трудятся, выбиваясь из сил и не имея возможности восстанавливать их, а другие предаются праздности и развлекаются:

*Одни отдыхая, живут, веселясь на пирах,
Другие же служат стране, изнывая в трудах.
Одни отдыхают, в постелях своих развальясь,
Другие в пути бесконечном и в холод и в грязь [23: II, VI, 1].*

Великий Лао-цзы написал, покидая земли Китая: «Небесное дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же дао – наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что у них отнято» [9:77].

Мо-цзы считал, что в условиях, когда народ испытывает огромные страдания и болеет от того, что не имеет отдыха, *ваны* и другие знатные люди демонстрируют аморальность, отсутствие человеколюбия, наслаждаясь музыкой и созерцанием боевых упражнений [15: 197]. Мыслители Китая говорили о необходимости сочетания умственного и физического труда: «Мудрый [правитель] должен вместе с народом обрабатывать землю и кормиться этим, готовить себе пищу и одновременно править» [16:237]. Обсуждая эти идеи, оппоненты вы-

сказывали опасения, что вышедший в поле государь уже через какие-то мгновения устанет, а землепашец, проснувшись утром на мягком пуху и приняв в качестве подношения орхидеи и мандарины, начнет тосковать и беспокоиться, а поднявшаяся от непривычных условий температура вызовет его болезнь. Заботы о делах страны требуют усилий и времени, не меньших, чем труды хлебороба: «Поэтому тот, кто занят обдумыванием планов, не принимает участия в практической деятельности, а тот, кто лично [занимается] практической деятельностью, не определяет принципов [управления страной]» [8:21].

Хотя в Китае всегда существовала иерархия рангов, принадлежность к ним, в отличие от кастовой, не являлась пожизненной. Древняя история великой цивилизации знает примеры того, как мелкие чиновники становились императорами, рабы – главными советниками правителей, крестьяне – почитаемыми учеными. Ваны Чжоу назначали *ши* на должности *цинов* и *дафу*. В Поздней Хань издавались указы об освобождении рабов и запрете продажи людей в рабство. Начиная с эпохи Чжаньго, исчезает обязательная прямая зависимость благосостояния человека от его звания.

Предприимчивые и удачливые торговцы и ремесленники нередко оказывались богаче, чем представители знатных сословий. Мыслители разных школ разделяли идею о том, что благосостояние человека должно соответствовать его общественной полезности. Мо-цзы, Конфуций, Шан Ян, Сюнь-цзы предлагали выдвигать талантливых людей на ответственные должности независимо от их происхождения.

Наличие возможностей социальной мобильности реально использовали немногие. Аграрное производство определяло образ жизни большинства населения. Даже городские жители – чиновники, торговцы, ремесленники имели земельные участки за городскими стенами. Установление известных всем граней между городом и деревней – процесс, занимавший большую часть древней истории. До начала новой эры малые и средние китайские города отличались от сельских поселений лишь занимаемой площадью.

В условиях постоянной борьбы различных групп, существовавших возможностей социальной мобильности, общественное развитие было динамичным. Никак не скажешь, что Древний Китай – культура, где веками ничего не менялось, а люди были пассивными марионет-

ками, поведение которых жестко направлялось традициями. Древние мыслители как раз и предлагали людям сознательно строить свою жизнь в соответствии с избранными ценностями. Благородный муж отличался от «низкого» не материальной обеспеченностью или знатным происхождением, а тем, что был человеком стиля. Многие ученые, оставшись не у дел, возвращались в родную деревню и вели небогатую, уединенную жизнь. Но они имели статус, отличный от положения обычных деревенских жителей, потому что жили жизнью, избранной добровольно, а не заданной обстоятельствами. Конфуций восхищался ими: «Есть простую пищу, пить воду, спать, подложив руку под голову, – в этом тоже есть удовольствие. Богатство и знатность, полученные нечестно, для меня подобны облакам, плывущим по небу» [13: Гл. 7: 17].

Конфуцианская этика превыше всего ставила способность человека соблюдать кодекс благородного поведения. Ритуал предписывал почтение к правителям и старшим, заботу о народе, сохранение достоинства, бескорыстное служение порученному делу. Кун-цзы знал, что благородство может быть притворным. В периоды трудностей, опасностей личность разрушается, человек деградирует, и его поведением руководят страх и забота о собственной выгоде. Потому Почтенный Учитель призывал своих последователей всегда быть готовыми к тяжелым испытаниям, не «терять лицо», не делать другим, чего не желаешь себе: «Благородный муж, впадая в нужду, стойко ее переносит. Низкий человек, впадая в нужду, распускается» [13: Гл. 15:1]. Способность следовать ритуалу, оставаться «человеколюбивым», попав в беду, отличает достойного человека от никчемного. Она является свидетельством, показателем внутренней силы, поэтому и говорилось, что ритуал служит для создания внешней видимости внутреннего умонастроения [22:237].

Призывы конфуцианцев к соблюдению ритуала являлись выражением постоянно существующей необходимости поддержания общественного порядка в противовес тенденциям разрушения, нарастания социальной «энтропии». Обычно люди любят заслуги и власть, но ненавидят заниматься делом. Долг *цзюнь-цзы* – прилагать усилия, противодействующие упадку культуры и развалу общества.

В европейской философии учение о социальной справедливости развивалось в рамках материалистической традиции. Гельвеций утверждал, что всякое деяние является правильным в той мере, в какой оно способствует достижению наибольшего возможного счастья для максимально большего числа людей. В поисках путей достижения такого рода счастья К. Маркс выдвигал принципы идеологии переустройства общества. Считая, подобно Будде, что жизнь большей части человечества является страданием, он видел причины страданий в несправедливых отношениях собственности. Чтобы избавить людей от страданий, нужно осуществить радикальную редистрибуцию материальных ценностей, изъяв собственность тех, кто удовлетворяет свои потребности за счет других. Маркс объявил утопией план, по которому богатые добровольно передадут нищим и голодным часть своих благ, испытывая сострадание и угрызения совести. Благородный крайний путь утверждения социальной справедливости – насильственный, революция обездоленных людей.

Духовной основой этих поисков в европейской философии было учение раннего христианства, которое возникло как религия обделенных благополучием слоев общества. Библия свидетельствует о том, что первые христианские общины были коммунистическими, основанными на принципах общности имущества: «...и никто ничего из имущества своего не называл своим, но все у них было общее» [3: Деяния 4:32]. Иисус прямо заявлял: «...удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» [3: Мф. 19:24]. Как известно, в самых ранних из дошедших до нашего времени текстах «Евангелия от Луки» Христос начинал «Нагорную проповедь» словами «Блаженны нищие». В поздних версиях это высказывание модифицируется, и записываются слова: «Блаженны нищие духом». Тогда утрачивается смысл последующих рассуждений Иисуса, построенных на сопоставлении контрарных понятий, когда в содержании одного есть признаки, исключаемые из содержания другого и заменяемые противоположными характеристиками: нищие – богатые, алчущие – пресыщенные, плачущие – смеющиеся. Очевидно, Христос говорил слушающим проповедь: «...блаженны нищие, ибо ваше есть Царствие Божие. Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь... Напротив горе вам, богатые!

Ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! Ибо восплачете и возрыдаете» [3: Лк. 6: 20–21, 24–26].

Мусульманская этическая система относится к телеологическим. В хадисе «Сунны от Абдуллы бин Умара // Сахих аль-Бухари» записано, что всякому, кто поможет в нужде своему брату, Аллах поможет в его собственной нужде, всякого, кто оградит мусульманина от напасти, Аллах оградит от тягот в День Суда. В качестве критерия справедливости распределения материальных ценностей в исламе избраны базовые витальные потребности человека. Ислам не разделяет радикальных идей И. Христа и К. Маркса об общности имущества. Все мусульмане обязаны помогать находящимся в наихудших условиях. Но то, что люди не равны по благосостоянию, – неизбежная реальность: «Не заглядывайся на то, чем Мы наделили некоторых из них, чтобы подвергнуть их этому искушению. Это – блеск земной жизни, а удел твоего Господа лучше и долговечнее» [12: Сура 20:131]. В то же время, есть базовый уровень, ниже которого никто не должен опускаться. Для его поддержания обязателен закят.

Фикх – человеческое понимание шариата основывается на нескольких этических источниках. В суннизме это Священный Коран – откровения Аллаха, переданные Мохаммеду; «Сунна» – изречения и деяния Мохаммеда; правила поведения, сформулированные по аналогии с описанными в Коране и «Сунне»; и согласие – кодекс норм, одобренных богословами и юристами, который реально используется в судебной практике. В шиизме к ним добавлены суждения двенадцати имамов, живших до 874 г.

Ислам допускает реальную возможность утверждения справедливости в человеческом обществе. Мусульманская этика призывает верующих к активным действиям, усилиям, направленным на социальную трансформацию. Мир не совершенен, но он – творение Всевышнего. Поэтому надо улучшить его, привести в соответствие со священными принципами: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте, – поистине, Аллах не любит преступающих! ...Если же они удержатся, то... ведь Аллах – прощающий, милосердный!» [12: Сура 2:190]. Такие активные действия предпринимаются во всех сферах жизни общества – экономической,

политической, семейной, духовной. В исламе, как в иудаизме и кальвинизме, религия – это образ жизни.

Проведенное обсуждение приводит к выводу, что этика ислама, содержащая требование справедливости в качестве важнейшего принципа, основана на Священном Писании, интерпретируемом богословами, имеет телеологический и трансформационный характер, едина с религиозными и правовыми принципами и нормами.

Размышления о социальной справедливости сложившихся в разных культурах интерпретациях ее содержания и указаниях путей утверждения подтверждают истинность суждений Анри де Сен-Симона, который полагал, что организация общества, представляющего всем образующим его индивидуумам возможно большую сумму счастья, была самой важной и в то же время наиболее трудно разрешимой задачей, когда-либо стоявшей перед людьми.

-
1. Аристотель. Политика // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 375–645.
 2. Бань Гу. Обзорение законов // Хрестоматия по истории Древнего Востока: в 2 ч. / под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина. М.: Высшая школа, 1980. Ч. 2. С. 185–189.
 3. Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1990.
 4. Боги, брахманы, люди. М.: Наука, 1969.
 5. Бхагавад-Гита. М.–Л.: Бхактиведанта Бук Траст, 1990.
 6. Гегель Г. Ф. В. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль. 1976–1977. Т. 1.
 7. Гоюй // Древнекитайская философия: в 2 т. М.: ПринТ, 1994. Т. 1. С. 295–302.
 8. Гуань-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. М.: ПринТ, 1994. Т. 2. С. 14–57.
 9. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия: в 2 т. М.: ПринТ, 1994. Т. 1. С. 114–138.
 10. Дхаммапада // Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 129–133.
 11. Законы Ману. Манавадхармашастра. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
 12. Коран / пер. И. Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2001.
 13. Лунь юй // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 1. С. 139–174.

14. Махабхарата. Мокшадхарма // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 1. С. 107–114.
15. Мо-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 1. С. 175–200.
16. Мэн-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 1. С. 225–247.
17. Папирус Анастаси // История Древнего Востока. Тексты и документы / под ред. В. И. Кузищина. М.: Высшая школа, 2002. С. 129–130.
18. Сюнь-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 2. С. 141–209.
19. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 94–143.
20. Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Алетейя, 1997.
21. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1983.
22. Хань Фэй-цзы // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 2. С. 224–283.
23. Ши цзин // Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 1. С. 78–99.

ФИЛОЛОГИЯ

Г. И. Тираспольский

К происхождению индоевропейского аблаута

УДК 340(37)(038)

В статье исследуется индоевропейский аблаут с опорой на авторскую лингвистическую концепцию, предлагается новое решение ряда важных вопросов возникновения и первоначальной эволюции аблаута.

Ключевые слова: аблаут, морфонология, законы языка, языковые тенденции, языковые случайности.

G. I. Tiraspolskij. The problem of origin of Indo-European ablaut

The article deals with problem of origin and initial development of Indo-European ablaut. The author uses own theory of the language and makes up new principle conclusions.

Key words: ablaut, morphonology, laws of language, tendencies of language, accidents in language.

Аблаут (апофония, морфонологическое чередование, выступающее в качестве внутренней флексии) – одно из наиболее полно исследованных [3:144–153] и вместе с тем – одно из самых загадочных явлений в истории индоевропейских языков и индоевропейского праязыкового состояния. Несмотря на многолетние усилия лингвистов, выдвинувших ряд предположений [4:126–146], в том числе таких затейливых, как ларингальная гипотеза [2:214; 4:138–146; 5:45–46], остаются без ответа следующие важные вопросы: 1) Как индоевропейский аблаут связан с фундаментальными свойствами гиперязыка (языка как общечеловеческого явления)? 2) Какова непосредственная причина возникновения аблаута? 3) Почему аблауту подвергались и выстраивались в апофонические ряды именно эти, а не другие гласные? 4) В каких функциональных отношениях находились аблаут и

другие морфонологические средства: акцентуация, флексия, префиксация, суффиксация, оппозиция основ? 5) Почему аблаут, несмотря на свою глубокую архаичность, уцелел в позднейших индоевропейских языках, а в ряде из них даже получил развитие?

В настоящей статье предпринимается попытка ответить на эти вопросы с опорой на разработанную нами концепцию гиперязыка (последняя и её положения освещены в ряде публикаций, см., напр.: [6–28]).

Для придания изложению необходимой связности перечислим главные положения названной концепции.

1. По своей природе (т. е. по способу возникновения и применения) гиперязык представляет собой биосоциальное явление.

2. По своей сущности (т. е. по важнейшим свойствам, создающим его качественную определённую) гиперязык представляет собой объект, не сводимый ни к природным, ни к общественным явлениям. Предельно кратко сущность гиперязыка может быть определена как языковая. Главные её проявления: 1) неразрывное сочетание в гиперязыке материального (план выражения) и идеального (план содержания); 2) унитарная дисперсность гиперязыка, обуславливающая его рассредоточенную локализацию; 3) модеративная (замедленная) динамика.

3. Сущность гиперязыка есть производное от его важнейших функций: 1) коммуникативной, обеспечивающей речевое общение; 2) мыслеструктурирующей, обеспечивающей речевое мышление; 3) кумулятивно-систематизирующей, обеспечивающей упорядоченное накопление и обработку потребляемой информации.

4. При исследовании гиперязыка необходимо соблюдать следующие общенаучные положения (принципы): 1) принцип гносеологической незавершённости; 2) принцип дополнительности; 3) принцип качественной определённости; 4) принцип онтологического дуализма; 5) принцип системности; 6) принцип несводимости; 7) принцип функциональной компенсаторности.

5. Гиперязык – это система, т. е. объект, между единицами и разделами которого существуют отношения качественной взаимозависимости. В системе гиперязыка имеются отношения жёсткой, полужёсткой и мягкой системной зависимости, а также сегменты на пра-

вах центра и периферии. Вследствие этого гиперязык представляет собой систему систем, или гиперсистему.

6. Системность гиперязыка порождена следующими системообразующими факторами: 1) законами (закономерностями); 2) тенденциями; 3) случайностями.

7. По степени охвата языков и языковых явлений законы гиперязыка делятся на универсальные, общие и частные. Ведущую роль в гиперязыке играют универсальные панхронические законы, а именно: 1) закон экономии речеслуховых усилий (далее – «закон экономии»); 2) закон эмфазы; 3) закон стабильности.

8. Закон экономии проявляется в стремлении предельно сократить речеслуховые усилия. Его биологическая основа – инстинкт самосохранения.

9. Закон эмфазы проявляется в стремлении говорящих придать своим высказываниям предельную выразительность. Его биологическая основа – инстинкт захвата (присвоения).

10. Закон стабильности не допускает скачкообразных качественных и количественных преобразований гиперязыка, обеспечивая речевое единство представителей разных поколений, живущих в одно и то же время. Его биологическая основа – инстинкт самосохранения.

11. Важной особенностью языковых законов является то, что, подобно природным, языковые законы действуют в определённое время и в конкретном месте. Вместе с тем, если природные законы осуществляются без обязательного присутствия человека, то языковые – с неременным его участием, через его организм и психику. Это открывает возможность для сознательного вмешательства в условия их действия, вмешательства более широкого и активного, чем в случае с природными закономерностями.

12. Законы гиперязыка находятся в отношениях постоянного антагонизма. Их столкновение порождает энергию саморазвития гиперязыка, которое проявляется в существовании разного рода языковых тенденций.

13. Гиперязыковые случайности бывают внутренние и внешние. Внутренние случайности действуют в тех условиях, когда говорящий, поставленный перед необходимостью речевого выбора из равновесных возможностей, предпочитает одну из них по собственному почи-

ну. Внешние случайности связаны с влиянием одного языка на другой, с разного рода процессами интерференции, с субстратными, адстратными и суперстратными явлениями.

14. Изложенная концепция может быть определена как номотически-каузальная (от греч. νόμος «закон» и лат. *causa* «причина»). В соответствии с ней главная задача теоретического исследования языка заключается в выявлении действующих в гиперязыке внутренних закономерностей, тенденций и случайностей (номотический аспект исследования), а затем – в установлении причинно-следственных связей между гиперязыковыми единицами, разделами гиперязыка и гиперязыковыми процессами (каузальный аспект).

Возвращаясь к перечисленным выше вопросам индоевропейской апофонии, отметим прежде всего, что последняя теснейшим образом связана с биологической основой гиперязыка – анатомическими и психофизиологическими свойствами человека, а именно – с устройством и работой речевого аппарата, а также непосредственно определяется действующими в гиперязыке законами экономии, эмфазы и стабильности.

Обратимся к примерам, подтверждающим названные положения (эти и другие примеры с необходимым поправками, уточнениями и дополнениями почерпнуты из работ [3 и 4]).

Как известно, в древних индоевропейских языках самым важным в морфонологическом отношении было выступавшее в корнях слов, суффиксах и флексиях качественное чередование *e* // *o* (в германских языках отражено как *i* // *a*), унаследованное из позднепраязыкового состояния (накануне распада индоевропейского языка-основы на отдельные языки). Что же касается периода, предшествовавшего этому состоянию, и особенно – раннеиндоевропейской стадии, то ничего определённого на этот счёт в рамках поставленной проблемы установить не удаётся, за исключением, быть может, того обстоятельства, что наиболее важным в системе раннеиндоевропейского вокализма был гласный *e* [см. в этой связи: 3:81; 1:157]. Его доминирующее положение в системе вокализма и морфонологических явлений не случайно и будет объяснено ниже; пока же только отметим, что гипотеза, согласно которой позднепраязыковой индоевропейский вокализм был представлен, по меньшей мере, пятью парами долгих и кратких глас-

ных (*ī, ĭ, ē, ě, ō, ǫ, ū, ŷ, ā, ǣ*) [3:150–151, 153, 156, 166; 1:160], убедительно подкрепляется фактами. Есть основания считать, что дифтонги как фонемы в указанный период истории индоевропейского языка ещё не выработались [4:157; ср., однако: 3:87–89], ввиду чего мы оставляем их в стороне.

Поскольку праязыковой аблаут надёжнее всего отражён в корнях полнзначных слов (благодаря их семантическому весу и звуковому объёму), обратимся к корневой апофонии, ср.:

греч.: *φέρω* «несу» // *φόρος* «дань»; *λέγω* «говорю» // *λόγος* «слово, речь»; *ῥέμω* «строю» // *δόμος* «дом, постройка»;

лат.: *precor* «прошу» // *proculus* «жених», первоначально «проситель»; *tegō* «покрываю» // *togā* «покрывало»; *terrā* «земля» // *extorris* «изгнанный»;

др.-в.-н.: *bintu* «вяжу» // *band* «связь»; *singu* «пою» // *sang* «пение»; *hilfu* «помогаю» // *half* «я помогал»;

ст.-слав.: *везѡ* «везу» // *возѡ*; *брѣдѡ* «бреду» // *бродѡ*; *тѣкѡ* «теку» // *токѡ*;

лит.: *tēka* «течёт, бежит» // *tākas* «тропа»; *vēda* «ведёт» // *vādas* «вождь, предводитель, командир»; *kverūoja* «дышит» // *kvākas* «дыхание, дух».

Нетрудно заметить, что аблаутный гласный *e* употреблялся в формах настоящего времени, а гласный *o* – преимущественно в отглагольных именах. С последним выступали и глагольные формы (см. выше *hilfu* «помогаю» // *half* «я помогал»), ср. также:

греч.: *δέδορκα* «я увидел» (перфект) // *δέρκομαι* «смотрю»; *φοβέω* «пугаю» // *φέβομαι* «боюсь»; *φορέω* «ношу» // *φέρω* «несу»;

скр.: *čā-kār-a* «он сделал» // *kar-o-mi* «делаю»;

лат. *monēō* «наставляю, увещаю» // *memini* «помню»;

др.-в.-н.: *bant* «я связал» // *bintu* «вяжу»;

ст.-слав.: *лѣпитѡ* // *липнѣтѡ*; *носитѡ* // *несѣтѡ*.

Реже выступал так называемый количественный аблаут: *ō* // *ǫ* (в санскрите ему соответствует *ā* // *ā̐*, в старославянском *a* // *o*), а также *ē* // *ě*, *ō* // *ǫ*. Примеры:

греч. дор. πός «нога» // род. пад. ед. ч. ποδός; τροπάω «поворачиваю, изменяю» //τρέπω «верчу»;

скр.: *abhārṣam* «я нёс» (аорист) // *bhārāmi* «несу»; *pāt* «нога» // род. пад. ед. ч. *pādaḥ*;

лат.: *pēs* «нога» // род. пад. ед. ч. *pēdis*; *lēgi* «я собрал, прочитал» (перфект) // *lēgo* «собираю, читаю»; *sēdāre* «сажать» // *sēdere* «сидеть»;

ст.-слав.: на-лѣгати // лежати; на-лагати // ложити.

В некоторых случаях *e* или *o* выпадает, вследствие чего возникает чередование гласного с нулём звука (так называемая ступень редукции, или нулевая ступень; в примерах последняя обозначена символом **∅**), ср.:

греч.: πέλμαι «вращаюсь» // πόλος «ось» // ἐ πλόμην «я вращался» (аорист); ἔ χω «держу, имею» // ὄχος «державший» // ἔ σ∅χον «я держал»; δέρκομαι «смотрю» // δέδορκα «я увидел» (перфект) // ἔ δ∅раков «я увидел» (аорист);

скр.: *kar-o-mi* «делаю» // *ča-kār-a* «он сделал» // *k∅ṛ taḥ* «сделанный»; *bharāmi* «несу» // *bharā-vāhāḥ* «носильщик грузов» (*ā* из *ō*) // *bhṛ ∅tiḥ* «ношение, ноша»;

гот. *bindan* «вязать» // *band* «я вязал» // *bundan* «связанный» (*un* из *∅n*);

др.-в.-н.: *beran* «носить, рожать» // *barn* «дитя» // *giburt* «рождение» (*ur* из *∅r*); *hilpan* «помогать» // *halp* «я помогал» // *hulpan* «получивший помощь» (*ul* из *∅l*);

ст.-слав.: рѣкж «говорю» // пророкъ // рѣци «говорить»; мрѣти (из **mertī*) «умирать» // моръ // мърж «умираю»; берж «беру» // съборъ // върати;

лит.: *telpù* «помещаюсь» // *talpà* «вместимость» // *tilpti* «помещаться» (*il* из *l*); *sergù* «болею» // *sárginu* «ухаживаю за больным» // *siŕgti* «болеть» (*iŕ* из *r*); *renkù* «собираю» // *rankà* «рука» // *rinkti* «собирать» (*in* из *n*).

Краткие гласные иногда чередуются с долгими, и в этом случае аблаутный ряд расширяется: *ě* // *ē* // *ǫ* // *ō* // *∅*.

В составе суффиксов и флексий названные чередования ничем особенным не отличаются и стали применяться позднее, поскольку аффиксы возникли из полнозначных слов; по этой причине аффиксальную апофонию мы не рассматриваем.

Переходя к теоретическим рассуждениям, начнём с того, что связь аблаута с фундаментальными свойствами гиперязыка заключается в том, что апофония служит одним из средств осуществления его коммуникативной функции: аблаут обеспечивает разграничение и распознавание семантики языковых единиц. Дифференциальные возможности аблаута были особенно важны в ранний период индоевропейского праязыка, когда грамматические аффиксы либо ещё не существовали, либо только начинали складываться.

Такое утверждение носит, однако, слишком общий характер и нуждается в конкретизации, для чего повторим, что аблаутный гласный *e* выступает в формах настоящего времени, а гласный *o* – преимущественно в отглагольных именах.

Употребление в отмеченном чередовании именно этих, а не других гласных (напр., *i* и *a*), объясняется в первую очередь действием закона эмфазы, требующего предельной выразительности языковых единиц. Артикуляторно-акустические свойства аблаутных *e* и *o* вполне отвечали этому требованию, обеспечивая отчётливую противопоставленность названных фонем по ряду, подъёму и по лабиализованности – нелабиализованности. Одновременно с этим аблаутные *e* и *o* подчинялись закону экономии: *e* не столь артикуляторно напряжён по степени подъёма, как *i*, а гласный *o* лабиализован в меньшей степени, чем *u*, а также не столь широк по степени раствора, как *a*.

Доминирующее положение *e* в системе индоевропейского вокализма обеспечивалось тем, что наряду с упомянутыми дистинктивными возможностями, отвечавшими требованию закона эмфазы, этот гласный не имел противоречащих закону экономии дополнительных дифференциальных признаков (напр., лабиализованности, в отличие от *o* и *u*), а также не обладал гипертрофированными дифференциальными признаками (напр., предельно узким раствором, как у гласного *i*, или предельно широким раствором, как у гласного *a*). Тем самым *e* представлял собой фонологическую «золотую середину» системы ин-

доевропейского вокализма, по праву занимая в ней центральное положение.

Действием закона эмфазы объясняется и то уже не раз упоминавшееся обстоятельство, что аблаутный *e* выступает в формах настоящего времени, а гласный *o* – преимущественно в отглагольных именах. Движение языка-органа в полости рта по ряду вперёд при артикуляции аблаутного *e* воспринималось психикой говорящего как имитация производимого действия, а движение языка в полости рта по ряду назад – как подобие отменённого, подавленного или потенциального действия. Сказанному не противоречит существование аблаутного *o* в глагольных формах типа др.-в.-н. *half* «я помогал»: такой апофонический гласный возник в ходе позднейших фонетических процессов, под влиянием фонемной комбинаторики или по аналогии с именными формами.

Весьма вероятно, что долгий аблаутный гласный символизировал длительное или постоянное действие (признак, качество), а краткий – действие, признак, качества им противоположные (см. в этой связи [4:129]). Если согласиться с гипотезой, согласно которой долгий аблаутный гласный развился в ударном положении [1:191; 4:134–135], мы сможем увидеть в этом действие закона экономии: один и тот же гласный выступал и в качестве фонетической единицы, и в роли единицы морфологической. Относительно же нулевой ступени аблаута излишне доказывать, что закон экономии сказывается здесь в полной мере и с наибольшей наглядностью.

В индоевропейских языках, которые не подверглись существенному иноязычному влиянию, дальнейшая судьба аблаута определялась преимущественно действием закона стабильности и закона эмфазы. Хотя индоевропейский глагол и именные части речи со временем обзавелись аффиксами и другими приёмами выражения грамматических значений, аблаут благодаря закону стабильности не был вытеснен новыми грамматическими средствами, а под действием закона эмфазы в некоторых индоевропейских языках (напр., в германских, кроме африкаанса) даже получил развитие.

Разумеется, на судьбу индоевропейского аблаута воздействовали не только закономерности, но и случайности (от которых не избавлен ни один язык мира). Так, можно с уверенностью утверждать, что су-

ущественная убыль апофонии в кругу именных форм английского языка была результатом, по меньшей мере, одной исторической случайности, а именно – существенного и многолетнего воздействия на английский со стороны французского языка. Разрушение аблаута (как, впрочем, и всего прежнего флективного строя) в упомянутом языке африкаанс – во многом следствие интенсивного (и лингвистически случайного) влияния на него немецкого, английского, французского, готтентотских, бушменских, банту, а также креольского малайско-португальского языка моряков, торговцев и рабов [29:57].

Вопрос о наличии и содержании тенденций в апофонии современных индоевропейских языков выходит далеко за пределы настоящей статьи, требуя привлечения и исследования обширного языкового материала, ввиду чего ограничимся лишь осторожным предположением о том, что наиболее вероятной представляется тенденция к дальнейшей и неуклонной убыли аблаута как явления, противоречащего (при наличии других грамматических средств) закону экономии речеслуховых усилий, который в триаде упомянутых универсальных панхронических закономерностей представляется самым действенным.

-
1. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1984. Кн. 1.
 2. Кацнельсон С. Д. Метод системной реконструкции и внутренняя хронология историко-лингвистических процессов // Ф. Энгельс и языкознание. М., 1972.
 3. Савченко А. Н. Сравнительная грамматика индоевропейских языков. М.: Наука, 1974.
 4. Семереньи О. Введение в сравнительное языкознание. М.: Прогресс, 1980.
 5. Серебренников Б. А. Вероятностные обоснования в компаративистике. М.: Наука, 1974.
 6. Тираспольский Г. И. Очерк лингвистической теории. Сыктывкар: Коми государственный пединститут, 2007.
 7. Тираспольский Г. И. Морфолого-типологическая эволюция русского языка. Сыктывкар: Коми республиканская академия госслужбы и управления при Главе Республики Коми, 2003.

8. Тираспольский Г. И. Типологическое преобразование склонения существительных (на материале славянских языков). М.: Московский государственный педагогический институт им. В. И. Ленина, 1985.

9. Тираспольский Г. И. Начальный курс языкознания. Сыктывкар: Коми государственный пединститут, 1999.

10. Тираспольский Г. И. Изучение теоретической лингвистики в условиях её кризиса // Академические чтения. СПб.: Изд-во РПГУ им. А. И. Герцена, 2002. Вып. 3. Теория и практика модернизации отечественного образования.

11. Тираспольский Г. И. Система языка и системность в языке // Филологические науки. 1999. № 6.

12. Tiraspolskij G. I. Phonologisches System der Komi Sprache unter dem russischen Einfluß // Седьмой Международный конгресс финно-угроведов: тезисы докладов. Дебрецен, 1990. Т. 2.

13. Тираспольский Г. И. Становится ли русский язык аналитическим? // Вопросы языкознания. 1981. № 6.

14. Тираспольский Г. И. Типы слов и части речи. Пермь: Пермский государственный университет, 1978.

15. Тираспольский Г. И. О границах русского синтаксического строя // Zeszyty naukowe Wyzszej Szkoły Pedagogicznej w Opolu. Filologia Rosyjska. 1992. № 29.

16. Тираспольский Г. И. Некоторые теоретические предпосылки сопоставительного анализа склонения существительных в русском и немецком языках // Сопоставительный анализ лексических и грамматических единиц (категорий) в русском и германских языках: сборник научных статей. Вологда, 1987.

17. Тираспольский Г. И. Немецкие стативы // Теория языка. Компаративистика. Германистика: сборник научных статей. Архангельск, 2000.

18. Тираспольский Г. И. Русские стативы. Сыктывкар: Коми республиканская академия госслужбы и управления при Главе Республики Коми, 2005.

19. Тираспольский Г. И. Об одной синтаксической особенности русской речи коми учащихся // Русский язык в национальной школе. 1980. № 5.

20. Тираспольский Г. И. Финно-угорское влияние на русский язык как прогностический материал // Общие проблемы преподавания языков: тезисы международной научно-методической конференции МАПРЯЛ. Сыктывкар, 1998.

21. Тираспольский Г. И. Вокатив и падежная система // Филологические науки. 1984. № 2.

22. Тираспольский Г. И. К вопросу об условиях и причинах утраты болгарского субстантивного склонения // Советское славяноведение. 1980. № 4.
23. Тираспольский Г. И. Аканье. Вологда: Вологодский государственный пединститут, 1990.
24. Тираспольский Г. И. Акцентуация и лексико-грамматические процессы // Русский язык в школе. 1996. № 6.
25. Тираспольский Г. И. К проблеме контактов финно-угорских языков с праславянским // Финно-угроведение. 2001. № 2.
26. Тираспольский Г. И. Историко-типологические наблюдения над коми-зырянским склонением // Историко-культурные связи пермских народов (по данным фольклора и языка): сборник научных статей. Ижевск, 1981.
27. Тираспольский Г. И. Некоторые особенности преподавания теоретической лингвистики в условиях её кризиса // Формирование и развитие языковой личности в школе и вузе: сборник статей. Сыктывкар: Коми государственный пединститут, 2004.
28. Тираспольский Г. И. Гиперязык и лингвистика // Инновации и традиции науки и образования: материалы Всероссийской научно-методической конференции / под общ. ред. С. В. Лесникова. Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет, 2010. Ч. 3.
29. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. 2-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.

Принятые сокращения

гот. — готский язык
греч. — древнегреческий язык
дор. — дорический диалект древнегреческого языка
др.-в.-н. — древневерхненемецкий язык
ед. ч. — единственное число
лат. — латинский язык
лит. — литовский язык
род. пад. — родительный падеж
скр. — санскрит
ст.-слав. — старославянский язык

ПЕДАГОГИКА

Д. Н. Безгодков

Университетское образование как освоение парадигмальных установок мышления

УДК 378

В статье обосновывается типология парадигмальных установок мышления, включающая в себя обыденную, научную, философскую, поэтическую и религиозную. Университетское образование рассматривается как освоение всех установок при доминировании научной. Утверждается необходимость доминирования научности как в контексте учебного процесса, так и в контексте университетской организационной культуры.

Ключевые слова: парадигмальная установка мышления, знание, суждение, сомнение, истина, повседневность, наука, философия, искусство, религия, университет, организационная культура.

D. N. Bezgodov. University education as the development of paradigmatic systems thinking

The author grounds typology of paradigmatic systems of thinking, which includes daily, scientific, philosophical, poetic, and religious aspects. University education is considered as the development of plants with the dominance of scientific part. The author speaks about the necessity of scientific dominance in the context of the learning process, and in the context of university organizational culture.

Key words: paradigm setting of thinking, knowledge, judgment, doubt, truth, everyday life, science, philosophy, art, religion, university, organizational culture.

Поскольку университеты – это такое образовательное пространство, в котором актуализируются высшие формы познания, а освоение профессий происходит на основании фундаментальных наук, постольку освоение мышления, то есть деятельности ума, обеспечи-

вающей достижение знаний, является базовой задачей университетов. Освоить мышление – это значит приобщиться к опыту рефлексии, то есть мысли, дающей себе отчет в собственных предпосылках. Это значит также понять принципы осуществления парадигмальных установок мышления.

Парадигмальные установки мышления

Элементом фиксации и выражения знания является суждение [1; 2]. Установкой мышления здесь именуется готовность ума признать некое суждение или совокупность суждений достоверными [3]. Однако существует несколько типических когнитивных условий достоверности, то есть одно и то же с точки зрения формально-логического содержания суждение в одних когнитивных условиях будет признано достоверным, в других – нет. Первичным подразделением установок, проистекающим из самой природы суждения, является оппозиция непосредственных и опосредованных суждений. [4] Опосредованные – это суждения, которые в обосновании достоверности ссылаются на другие суждения. Непосредственные – суждения, чья достоверность представляется из них самих.

Если речь идет о практической очевидности, если для подтверждения того или иного суждения в качестве знания о предмете достаточно лишь указать на предмет или вовлечь в практику оперирования с ним, то установку мышления, удовлетворенного подобной достоверностью, можно назвать указующей (по основному методу установления достоверности) или обыденной (по сфере применимости данной установки).

Смена установки происходит так же, как переключение регистра в музыкальном инструменте. Очевидно, такая смена вынуждается в силу некоей когнитивной недостаточности обыденной установки, хотя, разумеется, она и практически весьма ограничена. Опыт сомнения – вот тот фермент, благодаря которому практическая недостаточность обыденной установки достигает логической ясности. Сомнение – это гносеологическая ситуация, в которой ум мыслит два или более альтернативных представлений об одном предмете в свете интуиции истины [5; 6].

Сам предмет в ситуации сомнения схвачен умом интуитивно только со стороны чистой предметности, однако этот момент является несомненным. И такой же несомненной в ситуации сомнения схватывается истина: то есть в действительном сомнении присутствует твердое понимание того, что истинное положение дел существует. Иначе сомнение рассыпается, поскольку теряет смысл сопоставление альтернативных представлений с интуитивно схваченным предметом познания. Таким образом, истина обнаруживается как имманентная ситуации сомнения, а также как стратегический ориентир познания. Ведь рассмотрение представлений, с момента осознания сомнения, должно вестись по правилам. Постепенно опознаются правила и законы мышления, – той деятельности ума, которая обеспечивает человека знанием. Надежное знание обретается благодаря правильному мышлению. Ум начинает связывать суждения в умозаключения. Так конституируется доказательная установка мышления, которую по сфере преимущественного применения следует именовать научной.

Научная установка оказывается гораздо более богатой, чем обыденная, не только с точки зрения теоретических возможностей, но и практически. Правда, практичность научной установки достигается за счет некоего компромисса, за счет ограничения теоретических притязаний. То есть научная установка позволяет обретать более глубокое и детальное знание о различных фрагментах действительности, чем обыденная, именно за счет теоретической отстраненности от практического оперирования предметами данных фрагментов. Вместе с тем, чтобы иметь практическую эффективность, теоретическое осмысление должно ограждать себя довольно жестким аксиоматическим каркасом. Ученый не может добиваться безусловных истин, он должен фиксировать промежуточные результаты и довольствоваться ими в рамках существующих парадигм. Обсуждение всей полноты условий познания практически невозможно ни в одном конкретном исследовании. Будучи поставлена, такая задача лишила бы конкретное исследование всякой возможности дойти до практического приложения.

Однако, получив опыт сомнения и его преодоления в конкретных исследованиях, ум не находит логических ограничений для применения полученного опыта. Все, что он познает, ум стремится познать как можно лучше, доказательно, с научной глубиной. И тут обнару-

живается недостаточность научной, аксиоматически ограниченной установки. Во-первых, в силу указанной практической обремененности наука достаточно жестко соблюдает собственные аксиоматические рамки. А во-вторых, наука обнаруживает предмет, который априори превосходит познавательные возможности ее методов. Это – абсолютная истина. Та интуиция истины, которая, как выяснилось, имманентна ситуации сомнения, конституирует истину как ещё один возможный предмет познания, причем предмет универсальный по своему положению. И, конечно, установка на его познание во всей универсальности абсолютизирует этот предмет: истинные положения дел возможны, потому что существует истина как таковая. На этой логике держится не только платонизм, но и вся европейская наука с ее принципом идеализаций.

Следует отметить, что интерес к такому «предмету», как истина не может исчезнуть только потому, что научные методы не дают его удовлетворительного объяснения. Этот интерес или склонность ума, которую Кант назвал метафизической, побуждают ум к переходу в иную установку, которую по сфере приложения и по результатам следует назвать философской, а по основному принципу деятельности – рефлексивной или предельно осмотрительной. Стремление к доказательности, а значит и к оперированию опосредованными суждениями здесь сохраняется, но весь арсенал интеллектуальных инструментов ставится в непосредственную связь с интуицией истины. Здесь любой предмет рассматривается в перспективе абсолютной истины. И, в свою очередь, для истолкования интуиции истины привлекается любое знание, какое только может попасть в распоряжение философа.

Философия представляет собой грандиозную попытку обсудить все без исключения предпосылки познания: предметную среду, природу сознания, язык, методы познания, культурные условия, экономические, индивидуально-психологические, конкретно-телесные и т. д., и т. п. Разворачиваясь во времени, эта попытка предстает как потенциально бесконечный диалог, дискуссия философских школ. Но даже предположение о возможном интегральном результате этих многочисленных частных усилий не дает удовлетворения уму. Конкретный человек живет семьдесят–восемьдесят лет. Это – максимум, сколько он может ждать с ответом. А приблизительность ответа про-

тиворечит самой идее абсолютной истины. Так что известное разочарование в философском дискурсе неизбежно. Но в чем же может найтись исход в своей метафизической устремленности ум, утомленный философией? В попытке возвращения к непосредственности.

Действительно, в опыте научного и философского познания ум принципиально лишает предметы самоочевидности. До истины надо докапываться, методически упраздняя то, что только кажется; добиваясь того, что на самом деле, хотя этот путь, в силу описанной выше принципиальной незавершенности, грозит оставить человека без ответа на самые насущные вопросы. Выход из этой «дурной» бесконечности ум надеется обрести в новой установке, которую по сфере приложения можно было бы назвать поэтической (или художественной), а по способу осуществления – принципиально безапелляционной (или вдохновенной).

Поэзия – не единственный, но самый показательный способ реализации такой установки. Поэтическая речь, как и любая другая, состоит из высказываний-суждений. Однако поэтические суждения не апеллируют в поисках достоверности к другим суждениям. Каждое из них претендует на некую самостоятельную убедительность, общим источником которой является поэтическое вдохновение. Поэт всегда говорит с позиции визионера. Мир и его вещи предстают поэту в свете красоты, с предельной выразительностью, и ум, охваченный поэтическим вдохновением, дерзает принимать все видимое как истину. В самом деле, почему не предположить, что истина манифестирует себе во всем многообразии явлений мира. А экстатическая речь поэта есть выход из обременительных условий опосредующего способа мысли... Но интуиции истины противоречит уже сама множественность поэтических миров, которые и внутри себя отнюдь не гармоничны: сегодня блаженство в любви, завтра одиночество – единственная отрада...

Какую же еще установку мышления мог бы испытать ум в поисках абсолютной истины? Начав с отказа от обыденной установки, с ее непосредственными суждениями, пройдя научную и философскую установки, как две возможные разновидности мышления, основанного на опосредующих суждениях, ум вновь вернулся к непосредственным суждениям в поэтической установке. Правда, очевидно отличие

поэтической установки от обыденной. Для последней истина не только не тематизирована, но и вообще не может появиться в поле опыта. Это – простая наивность. Поэтическая же установка знает истину как предмет и претендует на ее выражение в каждом высказывании.

Итак, в отношении критерия достоверности суждения пройден весь логически возможный круг типов установки мышления: обыденная установка (указательная с наивно-непосредственными суждениями); научная (доказательная, с опосредованными суждениями, ограниченными аксиоматическими каркасами); философская (доказательная; предельно осмотрительная, уводящая цепь опосредующих суждений в потенциальную бесконечность); поэтическая (безапелляционная, в порыве вдохновения принимающая всякое непосредственное суждение в качестве выражения абсолютной истины).

Как же выйти за пределы этого, казалось бы, безысходного круга? Надо внимательней присмотреться к тем недостаткам, которые и последнюю установку делают не вполне удовлетворительной в отношении обретения абсолютной истины.

Достоверность поэтических суждений всегда под подозрением, поскольку их первоисточник – вдохновение – отмечен неустранимой печатью психологизма, а значит и субъективизма. Последнее свойство, будучи взято во всей принципиальности, свидетельствует и о том главном препятствии, на которое наталкивалось мышление в поисках истины. Это классическая гносеологическая оппозиция: субъект – объект. Она безусловно имеет основание в феноменологии познания, она доказала свою эффективность и в науке, и в философии. Но есть целый особый мир феноменов, к которому она не применима, например межличностные отношения. И теперь, учитывая исчерпанность в отношении истины типов установки мышления, вполне логично задать вопрос: возможно принципиально ошибочным было зачисление истины в разряд объектов? Во всяком случае, при очевидной исключительности такого предмета познания, как истина, логично допустить, что это не объект в ряду других, а инстанция принципиально иная. И возможно, познавательная активность субъекта, которая характерна для субъект-объектной модели познания, в отношении истины неуместна.

Так открывается возможность новой – религиозной – установки мышления, исходящей из убеждения, что истина сама может засвидетельствовать себя с полной очевидностью. Сразу следует уточнить, что было бы неверным характеризовать позицию ума в данной установке как пассивность. Нет, здесь мы имеем дело с высшей степенью «внемливания», образцами которого могут быть: мать около спящего младенца, сиделка у постели больного, передовой дозорный во время боевых действий, влюбленный вблизи возлюбленной. Одним словом – внимание, чуткость, настороженность. По характеру основной активности религиозная установка может быть определена как предельно внемливая. Истина здесь мыслится либо как Высший Субъект, который может Сам проявить активность и открыть себя человеку, либо как квазиобъект, некая беспредельная мощь, бытие или сверхбытие, постижение которого мыслится только как приобщение, растворение человеческого «я» в этом беспредельном. Очевидно, что первая позиция характеризует религии персоналистические, вторая – имперсоналистические.

Полноценное овладение мышлением, то есть полноценное задействование ума, невозможно без сущностного знакомства с каждой из установок мышления. Соответственно и университетское образование будет полноценным только при выполнении этого условия.

Образование в научном регистре

Последний тезис требует конкретизации. Что значит сущностное знакомство с установками мышления? Очевидно, что каждая парадигмальная установка реализуется не только как специфический способ мышления, но и в практической деятельности человека, а значит, коррелирует с определенной сферой человеческой жизнедеятельности и социальными институтами. Очевидно также, что названное сущностное знакомство с установками мышления не может означать приобщения к соответствующей практике, профессиональным корпорациям и социальным институтам. Изучение с позиции научной установки и, как его результат, понимание сущности всех парадигмальных установок мышления, а также основных практических и институциональных следствий их реализации – таким видится способ освоения парадигмальных установок, способ, который может быть на-

зван классическим, если не ординарным, для традиции европейского и российского университетского образования.

Как представляется, никто не ставит под сомнение значение науки как фундамента высшего образования. Однако в контексте развернутой типологии это значение требует концептуального обоснования. В самом деле, по смыслу типологии все парадигмальные установки являются равноценными, или, по крайней мере, равно требующими освоения для полноценного раскрытия интеллектуального потенциала личности. Один из ключевых антропологических принципов данной типологии состоит в несводимости личности к одной или нескольким установкам. Не существует «тотальных обывателей» или «тотальных ученых», которые в каждый момент своей жизнедеятельности воспринимали бы действительность и действовали бы в рамках только одной установки, а тем более, которые бы не располагали некоторым пусть самым начальным опытом переключения установки, выхода за привычные рамки установления достоверности суждения. Такое положение дел может быть показано как со стороны феноменологии индивидуального сознания, феноменологии спонтанного осуществления мышления, так и со стороны социализации, причем не в смысле «научения» иным установкам от их носителей в ходе общения, а в смысле раскрытия основных принципов общения, значимое осуществление которого требует от человека задействования всех основных установок. (Общение предполагает и задает опыт приведения к согласию, опыт сомнения, выяснения значения истинности суждений, метафоры как неизбежного средства прояснения метафизических диспозиций личности [7; 8] и, наконец, опыт диалогического откровения и доверия к нему как к единственному вполне аутентичному источнику знаний о внутреннем мире личности [9]). Но, тем не менее, в университетском образовании научной установке должен быть отдан приоритет. Почему и каким образом?

Обратим внимание, если попытаться типологизировать наиболее общий содержательный аспект возможных предметов познавательных актов, то развернутая выше типология установок мышления может быть сокращена до трех типов; назовем их – обыденная, научная и метафизическая. При обыденной установке предметом познания выступает любой значимый для человека феномен действительности,

и содержание представления о предмете в этой ситуации тождественно самому предмету. При научной установке предметом познания также может выступать любой значимый для исследователя феномен действительности, но предмет и содержание представления о нем явно не тождественны; потенциально предмет всегда больше содержания, открытого в конкретном акте исследования (всегда возможны новые акты, которые откроют новые компоненты содержания), но актуально предмет всегда меньше содержания наличного представления, поскольку в данной конкретной ситуации за вычетом этого вот зафиксированного представления предмет сводится к чистому моменту предметности – точка фиксации внимания. А при философской, поэтической и религиозной установках, которые в данном контексте обобщены как метафизические, предметом познания выступает только один предмет, но соразмерный самой действительности, – истина. И при этом содержание этого предмета интуитивно схватывается как тождественное самому предмету, поскольку его абсолютное значение состоит в том, чтобы быть: истина есть, и потому в свете истины возможны все акты познания и познание в целом.

Все эти три типа установки, будучи реализуемы, будут задавать определенные сферы жизнедеятельности: повседневность, профессиональная деятельность, осуществление духовных запросов. Подчеркнем, что здесь речь идет уже о сферах практической деятельности, определенных доминированием той или иной установки мышления. И в отношении идеи университета, в отношении, так сказать, имманентных задач системы высшего профессионального образования релевантность этих трех сфер очевидно и существенно различна. Освоение повседневности не требует институционализированных форм образования, поскольку не предполагает теоретической отстраненности от предметного поля деятельности. (Повседневность как сферу практики не следует путать с обыденной установкой мышления, понимание значения и пределов которой необходимо для полноценного освоения мышления как такового). А освоение сферы реализации высших духовных запросов вообще-то недостижимо в системе профессионального образования; и уж во всяком случае, – если названная сфера не является профильной в отношении той или иной образовательной программы. Но и профильное образование – философское,

художественное, религиозное (напомним, что в метафизический тип установки мышления были объединены философская, поэтическая и религиозная парадигмальные установки) – не гарантирует успешной практической реализации соответствующих установок. Можно получить диплом философа, так и не войдя в практику философствования, диплом художественного вуза (литературного), не войдя в практику художественного творчества, диплом духовной академии, не войдя в практику веры, даже так и не став верующим человеком. Проще говоря, ни обывательская очевидность, ни духовная истина (абсолютная истина) не могут быть предметом научения в рамках системы образования. Передать для социально удостоверяемого теоретического усвоения и практического применения можно только аксиоматически ограниченные комплексы знаний: знания в рамках профессий, научных дисциплин, научных теорий и т. п., а также – обоснованные этими комплексами знаний, комплексы умений и навыков.

Указанные выше аксиоматические каркасы оберегают науку от выпадения в метафизику, а точнее оберегают будущих специалистов, изучающих науки и осваивающих фундированные науками образовательные программы по избранной профессии. Выпадением в метафизику здесь назван не просто умственный интерес к так называемым последним вопросам, не просто стремление к познанию в свете абсолютной истины и самой абсолютной истины, но превращение этого стремления в дело жизни, когда доминирующей в главном деле жизни становится философская, поэтическая или религиозная установка.

Содействовать такому превращению университеты не призваны, прежде всего, потому что, по большому счету, – не способны. В отношении метафизических ориентаций личности определяющей является плохо поддающаяся интегральному исчислению полнота жизни или её ключевые моменты, распределение и содержание которых невозможно однозначно ни прогнозировать, ни программировать. Таким образом, именно и только научная установка мышления остается адекватной для воспроизводства и усвоения знаний в пространстве высшей школы. Вместе с тем теоретическое изучение остальных парадигмальных установок, приобщение к опыту мышления в данных установках (без выхода к практическим следствиям реализации данных установок), понимание их смысла, а также личностного и соци-

ального значения – все это необходимо для полноценного овладения мышлением и полноценного высшего образования.

Наука как доминанта вузовской организационной культуры

Освоение компетентностного подхода в современной российской высшей школе заметно повысило актуальность воспитательной работы. И, как представляется, у этой тенденции есть основание в так называемых ФГОС третьего поколения и, как таковое, оно объективно.

Обратим внимание: разработчики ФГОС по первому уровню подготовки (бакалавриат) выделяют общекультурные и профессиональные компетенции, и при этом набор общекультурных компетенций разнится от одного направления подготовки к другому, что на первый взгляд совершенно нелогично. Этот факт видится симптомом особой образовательной диспозиции: часть компетенций, необходимых выпускнику вуза, предполагается не столько к освоению впервые, сколько к акцентированной актуализации и интенсификации в процессе его подготовки. Понятно, что подготовка бакалавра включает в себя (или должна включать) не только обучение, но и ряд других процессов, которые в совокупности обеспечат выпускнику требуемый набор и уровень компетенций. Здесь ключевая дистинкция в том, что часть компетенций будет усвоена посредством научения (в пределе – с нуля), а часть будет именно доведена до требуемого уровня посредством акцентирующей актуализации. Следовательно, багаж общекультурных компетенций предполагается уже сформированным на более ранних, нежели вузовский, этапах образования и социализации. Но ясно также, что этот багаж может и должен пополняться в течение всей жизни, а каждая общекультурная компетенция также открыта к развитию в абсолютной экзистенциональной перспективе. И если, как видно, ФГОСы третьего поколения уже не связывают это развитие однозначно и исключительно с учебным процессом, то следует искать его источник во всей полноте факторов вузовской среды.

Очевидно, что феномен среды интегрирует научно-педагогический коллектив, вспомогательный персонал и студенчество в единое вузовское сообщество, что является дополнительным аргументом в пользу субъект-субъектности и обратимости воспитательных воздействий. Принципиальная ориентация на эти фундаментальные фак-

ты в организации воспитательной работы, по сути, означает опору на теорию организационной культуры в качестве важной составляющей стратегического менеджмента вуза.

В многообразии моделей организационной культуры особое место занимает трехуровневая модель Эдгара Шейна: благодаря простоте и убедительности она стала одной из наиболее известных. Тем не менее модель вузовской организационной культуры, если и может опираться на модель Шейна, то на существенно модифицированную [10]. В оргкультуре вуза целесообразно выделять четыре уровня: установочно-доминантный, ценностный, коммуникационный и символичный. Отсылая за обоснованием четырехуровневой модели к соответствующей публикации [9], остановимся на проблеме ценностного контента вузовской организационной культуры, который мыслится иерархически организованным, а его вершину образует аксиологическая триада: персонализм, патриотизм, научность. Данная триада представляет собой результат интерпретации, в свете идеи высшего образования, аналитики высших социальных ценностей, развернутой известным русским философом С. Л. Франком [11]. В книге «Духовные основы общества» Франк обосновывает верховное положение таких начал общественного бытия, как служение, свобода и солидарность [12]. Последние два в модели вузовской оргкультуры интерпретируются как персонализм и патриотизм. А первое – как научность или доказательность, на чем в контексте обсуждаемой темы следует остановиться особо.

Ценность служения в отношении научно-педагогической деятельности интерпретируется как служение истине; в ориентации на эту ценность гармонизируются персонализм, то есть ориентация на творческую свободу личности, и патриотизм, то есть ориентация на взаимопонимание, сотрудничество и сотворчество с другими личностями, образующими достижимые для названных интенций конкретные общности. Служение истине гармонизирует эти две ценности, поскольку предполагает превосходство личностью не только случайных индивидуальных ограничений (пристрастий, предпочтений и т. п.), но и абстрактно-социальных. Абстрактной социальностью здесь называется принцип доминирования суммарного большинства индивидов. Далее, как было показано в ходе обоснования типологии пара-

дигмальных установок мышления, интуиция истины является одним из базовых элементов контура ситуации сомнения. Сам феномен сомнения впервые выводит ум за пределы обыденной установки мышления к дискурсивной и в перспективе к научно-дискурсивной. А интуиция истины задает также и точку разрешения сомнения, без чего сомнение не может быть продуктивным. Было также показано, что ключевым свойством научной установки является ориентация ума на доказательность суждений. Таким образом, ориентация персонала вуза на науку как высшую ценность, а значит и на научную доказательность как ведущий критерий научности, обеспечивает поддержание в вузе собственно вузовской организационной культуры или наиболее благоприятной внутренней среды. Тем самым ориентация на доказательность в максимальной степени – и через учебный процесс, и благодаря позитивному влиянию среды – содействует освоению всех парадигмальных установок мышления.

1. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.
2. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное. М.: Правда, 1991.
3. Узнадзе Д. Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001.
4. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990.
5. Эрн В. Ф. Природа философского сомнения // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.
6. Франк С. Л. Предмет знания. СПб.: Наука, 1995.
7. Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии: (Опыт физической метафизики). СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012.
8. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры: сборник. М.: Прогресс, 1990.
9. Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. СПб.: Азбука, 2000.
10. Безгодков Д. Н. Концептуальные основания организационной культуры вуза // Высшее образование в России. 2008. № 7.
11. Безгодков Д. Н. Аксиология С. Л. Франка и организационная культура вуза // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2011. № 4.
12. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

А. Е. Михайлов

**Значение философии в гуманитарной подготовке студентов,
получающих негуманитарное профессиональное образование**

УДК 378.1

В статье раскрывается фундаментальное значение философии в системе гуманитарной подготовки студентов, обосновывается необходимость работы с текстами на занятиях по философии.

Ключевые слова: гуманитарное образование, мировоззренческие компетенции, методика преподавание философии.

Al. E. Mihaylov. The importance of philosophy in humanitarian preparing students unhumanitarian receiving vocational education

The article reveals the fundamental importance of philosophy in the humanities training of students, the need to work with the texts in the classes in philosophy is substantiated.

Key words: humanitarian education, ideological competence, methods of teaching of philosophy.

Трудности гуманитарной подготовки студентов, получающих в вузе негуманитарное профессиональное образование, связаны не только с сокращением количества часов на ту или иную дисциплину из цикла ГСЭ, заменой в промежуточной форме аттестации экзамена на зачет, отменой контрольных работ и т. п., но и обусловлены основными тенденциями модернизации общества. Среди факторов, динамично меняющихся различные стороны жизни в современном обществе, возросло значение развивающейся науки и создаваемых на основе ее достижений новейших технологий. Актуализировалась потребность в том, чтобы профессиональная подготовка в системе высшего образования была не только максимально приближена к передовым рубежам научных исследований, но и тесно связана с инновациями, стимулирующими развитие наукоемких и высокотехнологичных видов практической деятельности. Совершенствование системы высшего образования в подготовке компетентных профессионалов, эффективно решающих инновационные задачи, становится важным звеном

и условием ускорения реализации возможностей, которые открываются множеством направлений научного поиска. Вытекающую отсюда целесообразность компетентностной технологизации преподавания непосредственно связанных с будущей профессиональной деятельностью дисциплин стремятся аппликативно распространить и на гуманитарную подготовку студентов.

Следует также отметить влияние на систему образования глобализации, в результате которой межгосударственные границы становятся все более проницаемыми для перемещения товаров, услуг, финансов, рабочей силы, информации, непосредственного взаимодействия представителей разных культур. Формирование во всемирном масштабе единого, прежде всего экономического, пространства сопровождается изменениями в рыночных отношениях и конкурентной борьбе, охватывающих и сферу высшего образования. Глобализация изменила условия конкуренции вузов и исторически сложившихся национальных систем образования, вынуждая формировать единую систему качества образования, о чем свидетельствует Болонская декларация.

Процессы глобализации способствовали распространению на сферу образования системы ценностей консюмеризма. В отношении к образованию усилилась прагматическая и утилитарная мотивация, когда в обществе доминирующим становится не столько стремление отдельных лиц и групп декорировать свой социальный статус образованностью, сколько использование полученного образования в целях успешной адаптации к изменяющимся условиям различных сфер общественной жизни.

В общей мотивации выпускника школы при поступлении в высшее учебное заведение стремление «стать высокообразованным» перестает быть доминантным и оттесняется или, по крайней мере, все более конкретизируется в инструментальном подходе при получении высшего профессионального образования, поскольку оно позволяет расширить возможности осуществления установки на успех. Интерес к приобретаемой профессии все в большей степени определяется ее востребованностью и престижностью на рынке труда, перспективой решения проблем материального благополучия, продвижением в социальной иерархии статусов и т. д.

В цикле дисциплин, направленных на общегуманитарную подготовку студентов в вузе и преодолевающих ограниченность узко трактуемых позитивизма и утилитаризма, фундаментальное мировоззренческое значение имеет философия. Ее изучение способствует максимальному расширению жизненного мира личности. Гегель весьма наглядно отмечал то изменение, которое вносит философия в человеческую жизнь: «Круг жизни крестьянки очерчен ее коровами – Лизой, Чернушкой, Пеструшкой и т. д., сынишкой Мартеном и дочкой Уршелью и т. д. Философу так же интимно близки – бесконечность, познание, движение, чувственные законы и т. д. И что для крестьянки ее покойный брат и дядя, то для философа – Платон, Спиноза и т. д. Одно столь же действительно, как другое, но у последнего преимущество – вечность» [2:532]. Теоретическое осмысление мировоззренческой проблематики в процессе самообразования или освоения учебной программы в образовательном учреждении предполагает включение личностью в свой жизненный мир достижений философской мысли различных эпох и культур.

При поверхностном изучении усеченного варианта курса философии, сведенной к истории философии, у студентов может сложиться отношение к ней как к мертвому знанию о прошлом, для запоминания которого требуются лишь дополнительные усилия, но осознания реальной значимой связи философии с жизнью и будущей профессиональной деятельностью не происходит. Редукция философии к ее истории может иметь и другой, отмеченный И. Кантом в предисловии к «Пролегоменам», эффект, когда последователи такого подхода полагают, что «ничего нельзя сказать, что, по их мнению, не было уже сказано, и это действительно могло бы считаться и безошибочным предсказанием для всего, что встретится в будущем; в самом деле, так как человеческий рассудок веками по разному мечтал о бесчисленных предметах, то нет ничего легче, как ко всему новому подыскать нечто старое, несколько на него похожее» [3:5]. Такой подход предполагает, что любая истина не нова, а новизна не истинна, так как по существу никакой новизны в ней в действительности нет, ведь все, что может быть сказано, будет лишь повторением уже сказанного кем-то ранее. В данном случае философское исследование любой актуальной проблемы будет ограничено ее рассмотрением че-

рез призму истории философской мысли, зачастую лишь демонстрирующим некоторый уровень эрудиции в этой области.

И, тем не менее, в гуманитарной подготовке студентов важной составляющей остается поиск и использование форм организации их творческой работы с философскими текстами, в которых представлены результаты осмысления проблематики наиболее значимых сторон жизни людей той или иной эпохи. Изучение произведений, являющихся квинтэссенцией своего времени, должно способствовать развитию не только интеллекта, но и духовному совершенствованию личности. Показательна в этом вопросе позиция Гегеля. Восхищаясь произведениями древних авторов, он полагал, что «для более высокого образования должна быть и оставаться основой преимущественно литература греков и затем литература римлян. Совершенство и величие этих шедевров должны стать духовной купелью, светским крещением, придающим душе первые и остающиеся навсегда основные тона и краски во вкусе и науке. Для такого посвящения недостаточно общего внешнего знакомства с древними, мы должны сжиться с ними, впитать их воздух, их представления, их нравы, и даже, если угодно, их заблуждения и предрассудки и чувствовать себя как дома в этом мире, лучшем из тех, что были» [1:402].

В процессе такого вживания в древнюю культуру не только приходят в движение и развиваются все силы души, но душа получает тот материал, который наполняет ее духовным содержанием и становится опорой, «субстанциальной сердцевиной», обеспечивающей самообладание, благоразумие, присутствие и неусыпное бодрствование духа. Гегелем отмечалась самоценность духовной основы, которая должна закладываться во всех сословиях. Если же государства пренебрегают формированием и развитием такой внутренней основы в душах своих граждан, когда в духовном видится лишь средство, а приоритетной становится чистая полезность, то без духовной опоры, по его мнению, они рискуют «рухнуть среди своих многих полезных средств» [1:403].

Философская подготовка предполагает развитие самостоятельного мышления, когда реализуется способность, по выражению Канта, «черпать из источников самого разума». Но самостоятельность мышления, оторванного от философской культуры прошлого, может быть

упрощенно истолкована как отклонение мысли того или иного человека от мыслей других людей. Такое понимание самостоятельности мышления Гегель относил к общему заблуждению, из которого следует «стремление к тому, чтобы у каждого была своя собственная система и что выдумка считается тем оригинальнее и замечательнее, чем более она безвкусна и безумна, потому что именно этим она в большинстве случаев доказывает своеобразие и отличие от мыслей других людей» [1:423]. Преподавание философии без обращения к ее глубоким историческим традициям может сформировать у студентов «искаженное представление о философии как о довольно идеологизированном и общедоступном занятии, не требующем профессиональных знаний и профессиональной подготовки» [5:28].

Широко распространенным предрассудком не только философского образования, но и педагогики, Гегель считал положение, согласно которому при развитии и упражнении самостоятельного мышления якобы не важен материал. Кроме того, обучение неправомерно противопоставлять самостоятельному мышлению, поскольку «мышление можно упражнять на таком материале, который не является порождением и комбинированием фантазии или созерцанием, будь оно чувственным или интеллектуальным, а является *мыслью* и не может изучаться иначе, как *мышлением о самой себе*» [1:422–423].

При отказе от понимания философии, как пригодной для передачи и обучения системы знаний, и при ее сведении к процессу становления философского знания, представляющего собой внутренний акт, вспышка которого опосредует собой другие действия, следует заключение о невозможности и, более того, необходимости запретить обязательное преподавание философии будущим химикам, физикам, инженерам в высших учебных заведениях (см.: [4]). По поводу противопоставления философии и философствования Гегель иронизировал: «С восхищением говорят о том, что Кант учит не *философии*, а *философствованию*; как будто можно учить столярному делу, но не тому, как сделать стол, стул, дверь, шкаф и т. п.» [2:548]. Однако очевидно и то, что преподавание философии студентам, получающим негуманитарное профессиональное образование, наталкивается на ряд трудностей и не может быть тождественным преподаванию узкоспециальных дисциплин, поскольку предполагает сложный процесс формиро-

вания у них мотивированного интереса к проблематике в широком мировоззренческом спектре.

Определенность мышления и основательность знания возможны лишь в научно построенной философии, содержание которой в более конкретной форме раскрывают положительные науки. Непосредственное значение и интерес для студентов, изучающих философию, имеют ее связи и точки соприкосновения с областью научного знания и практической деятельности в рамках будущей реальной профессии. Но основным результатом изучения философии, синтезирующей мировоззренчески значимые достижения всех наук, должно стать максимальное расширение внутреннего мира и формирование духовно зрелой личности с активной жизненной позицией.

Философская подготовка студентов, получающих в вузе негуманитарное профессиональное образование, должна способствовать преодолению того противостояния двух культур, о котором писал Ч. Сноу. Различные аспекты развития естественных и технических наук, инновационные процессы и их социальные последствия не могут оставаться вне философского осмысления. Отмечая достижения в области биомедицины, Юрген Хабермас пишет: «Новые технологии вынуждают нас вести публичный дискурс о правильном понимании культурной формы жизни как таковой. И у философов больше нет никаких благовидных предлогов отдавать предмет этой дискуссии на откуп представителям биологических наук и вдохновленным научной фантастикой инженеров» [6:26]. По мере выявления отдаленных и непреднамеренных последствий технологических инноваций в различных областях осознается необходимость их гуманитарной экспертизы, раскрывающей кардинальность и масштабность как происходящей, так и грядущей переоценки ценностей.

1. Гегель Г. В. Ф. Речи директора гимназии. 29 сентября 1809 г. // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 417–426.

2. Гегель Г. В. Ф. Афоризмы. Йенский период // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 530–556.

3. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки // Кант В. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 3–146.

4. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию // Мамардашвили М. К. Доклады, статьи, философские заметки / сост. и пред. Ю. П. Сенокосова. М.: Прогресс, 1990.

5. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001.

6. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике. М.: Весь Мир, 2002.

Л. И. Нестерова

**Культурно-исторический контекст
формирования компетентностного подхода в образовании**

УДК 371

В статье анализируются культурно-исторические условия формирования компетентностного подхода в образовании во второй половине XX – начале XXI века. Высказывается мысль о том, что компетентностный подход является отличительным феноменом системы образования постиндустриальной эпохи. Овладение современным специалистом компетенциями рассматривается как процесс усвоения качественно новых знаний, необходимых для решения сложных и нестандартных профессиональных задач.

Ключевые слова: компетенции, компетентностный подход, трансформация общества, постиндустриальная эпоха, постнеклассическая наука.

L. I. Nesterova. Cultural and historical context of the formation of the competence approach in education

The article analyses cultural and historical conditions of formation of competence approach in the second half of the 20th century and in the beginning of the 21st century. The competence approach is substantiated as a phenomenon of the educational system of the post-industrial era. Acquirement of competencies by the modern specialist is seen as a process of mastering of qualitatively new knowledge required to solve complex and non-standard professional problems.

Key words: competencies, competence approach, transformation of the society, post-industrial era, post-non-classical science.

На каждом историческом этапе общественного развития образование как феномен культуры и социальный институт призвано обеспечить человека тем уровнем и содержанием образования и профессиональной подготовки, которые позволят ему не только овладеть традиционными моделями функционирования человека в обществе, но и создать основу для качественно нового развития личности и его социального окружения. По мнению ряда отечественных и зарубежных исследователей, для решения задач создания эффективной системы образования и формирования конкурентоспособной личности на рынке труда во второй половине XX – начале XXI в. необходимо применение в образовательной теории и практике компетентностного подхода. Несмотря на достаточно широкое освещение данной проблематики в отечественных и зарубежных публикациях наблюдается разнообразие трактовок данного феномена и порой отождествление с классическим представлением о знаниях, умениях и навыках в рамках системы образования индустриального этапа общественного развития. В связи с этим возникла необходимость обоснования актуальности компетентностного подхода в образовании как феномена, свойственного постиндустриальному историческому этапу формирования мировоззрения личности, развития общества и государства и культуры в целом; представления его отличительных особенностей по отношению к предшествующим ценностно-смысловым основаниям системы образования.

Изучение культурно-исторического контекста формирования ценностно-смысловых оснований образования является целесообразным проводить с учетом тенденций развития рациональной науки, являющейся идейным основанием техногенной цивилизации, оказывающей влияние на многие сферы человеческой деятельности и определяющей направления развития социальных институтов, в том числе образования. Согласно концепции исторической динамики науки Т. Куна, развитие рациональной науки представляет собой революционную смену научных парадигм, являющихся совокупностью фундаментальных знаний и образцов деятельности, принятых научным сообществом и направляющих их деятельность [3]. Переход от одной

парадигмы к другой происходит в условиях идейного кризиса науки, когда для функционирования научной сферы необходима реконструкция фундаментальных оснований науки, методического и методологического аппарата, ценностно-смысловых ориентиров познаний. Система образования, испытывая на себе влияние научной картины мира, таким же образом претерпевает смену парадигм. Подобного рода изменения заключаются в качественной трансформации теоретико-методологических и аксиологических оснований образовательной сферы, изменении человеческого сознания, мировоззренческих ориентиров в понимании окружающей среды, общества, профессиональной деятельности.

Формирование компетентностного подхода в образовании во второй половине XX – начале XXI в. необходимо рассматривать исходя из постнеклассического этапа развития рациональной науки, получившего обоснование в работах В. С. Степина. Согласно выводам ученого, постнеклассическая наука отличается применением научных знаний практически во всех сферах социальной жизни, революцией в средствах хранения и получения знаний, выдвижением на передний план междисциплинарных и проблемно ориентированных форм исследовательской деятельности, изучением сложных системных объектов, деятельность с которыми требует принципиально новых стратегий [5]. Вследствие стремительного технологического развития всех сфер производства и информационной революции подготовка человека к профессиональной деятельности, связанной лишь с выполнением конкретных задач определенной предметной области, утратила свое первостепенное значение. Возникла необходимость в подготовке человека, не просто обладающего знаниями и умениями, позволяющими ему воспроизводство установленных, традиционных форм познания и преобразования действительности, а способного к трансформации, обновлению своего знаниевого капитала и приращению качественно нового знания, эффективному формированию умений и навыков работы в качественно иной предметной сфере в условиях быстро изменяющейся социальной среды. Для обеспечения эффективного вписывания человека в быстро меняющийся мир необходима переориентация общественного сознания на приобретение качественно новых знаний и умений. Полагаем, что такие качественно новые знания и

умения в научно-педагогической литературе получили название компетенций и стимулировали формирование в образовании компетентностного подхода.

Акцентируя внимание на экономическом аспекте общественного развития в начале 70-х гг. прошлого века формирование компетентностного подхода в образовании можно рассматривать как следствие становления постиндустриального общества, где имеет место перераспределение трудовых ресурсов из сферы материального производства в сферу услуг, информации и информационных технологий. По мнению В. Л. Иноземцева, еще к началу 60-х гг. прошлого века сформировались важнейшие методологические основы, позволявшие рассмотреть становление нового социального состояния с позиции отхода от традиционного индустриализма, повышением роли науки и образования, роста теоретического знания и информации в общественном производстве [1].

Особое значение в этом смысле имеет исследование американского философа и социолога Д. Белла, который считается основоположником концепции постиндустриального общества. По мнению исследователя, новая эра базируется не на механической технике, а на «интеллектуальной технологии», что позволяет говорить о новом принципе общественной организации и социальных перемен; это также ставит во главу угла теоретическое знание в качестве источника обновления и изменяет природу технического прогресса [1]. Вследствие этого, знание и информация выступают основным капиталом и движущим фактором развития общества, особое значение приобретают интеллектуальные технологии, системы телекоммуникаций, которые требуют непрерывного и гибкого реагирования в целях быстрого обновления в ситуации увеличивающегося объема информации. Мобильность в данном случае обеспечивается не столько объемом накопленных знаний и эффективностью применения приобретенных навыков работы в решении стандартных, однотипных задач, сколько приобретенной способностью быстрого качественного и количественного анализа проблемной ситуации, выбором оптимального пути решения и эффективной реализацией поставленных целей и задач деятельности. Приобретение такого рода интеллектуального ка-

питала возможно при качественной трансформации системы образования путем внедрения компетентностного подхода.

Также заслуживает внимания утверждение Д. Белла относительно новой основы общественного развития и обновления, так называемого «осевого принципа», выступает кодификация теоретических знаний; решающая перемена заключается в изменении характера самих знаний [1]. В новых социально-экономических условиях знание изменяет свою сущность и в ситуации непрерывного увеличения информационного пространства не может быть исключительно только лишь предметом накопления. Накопительность знания более характерна классической и отчасти постнеклассической модели образования (в рамках триады «знания-умения-навыки»), которая доминировала в эпоху индустриального развития общества, где расширение преимущественно знаниевого диапазона рассматривалось как повышение профессионализма. Такой подход был допустим, так как структуры производства, социального уклада и мировоззренческие установки личности не менялись качественным образом в течение десятилетий. Но в условиях информационного общества имеет место стремительная модернизация и интенсификация всех сфер жизнедеятельности общества, что приводит к новому качеству знания, которое из предмета накопления превращается прежде всего в инструмент познания и преобразования изменяющейся социокультурной реальности, становится методом, а в совокупности – методологией.

Автор одного из вариантов концепции постиндустриального общества Э. Тоффлер высказывает мнение о том, что вследствие технологического прорыва и информационного бума происходит становление новой цивилизации, влекущей за собой изменение образа жизни, новую экономику и измененное сознание [7]. Вследствие такого рода качественных изменений в обществе определяются новые требования к профессиональным качествам и способностям специалиста. По мнению Э. Тоффлера, особую необходимость приобретет способность найти собственный путь в постоянно изменчивом окружении, талант быстро и гибко взаимодействовать с плывущей реальностью [6; 7].

Трансформационные процессы в фундаментальной науке, в экономической и социальной сфере послужили предпосылкой ряда научно-педагогических исследований. Американский лингвист и философ

языка Н. Хомский в своей книге «Язык и мышление», вышедшей в 1972 г., рассматривает понятие «компетентность» как фиксированную в мышлении систему порождающих принципов [8], позволяющих человеку творчески моделировать свою деятельность, не имея в своем опыте определенных, четко заданных алгоритмов решения задач.

В работе Дж. Равена, вышедшей в Лондоне в 1984 г., представлена психологическая теория компетентности как система типов психологических новообразований (мотиваций), которые возникают и развиваются на основе потребностей и являются первичными по отношению к способностям, характеристикам людей, их знаниям, умениям, навыкам и носят открытый характер эволюционного развития [4]. Они не являются раз и навсегда заданными. Их изменчивость, вариативность обусловлена множеством факторов, которые оказывают влияние на формирование и характер личности (внешняя социокультурная среда, социальные ценности и цели, субъективные качества личности, методы, средства формирования).

В период с 1997 по 2003 г. Организацией экономического сотрудничества и развития (OECD) осуществлялся проект «Definition and Selection of Competencies» (DeSeCo) («Определение и выбор компетенций») для выявления ключевых компетенций. Потребность в его реализации состояла в том, что ключевые компетенции, по мнению разработчиков, могли бы оказать помощь современному человеку в противопоставлении себя жестким требованиям окружающего мира, процессам глобализации и модернизации, создавая все более сложный и постоянно изменяющийся мир. В осуществлении этого проекта принимали участие социологи, философы, историки, антропологи, психологи, экономисты, наниматели, статисты, педагоги, профсоюзные организации ряда европейских стран: Австрии, Бельгии, Дании, Финляндии, Франции, Германии, Нидерландов, Норвегии, Швеции, Швейцарии, а также США и Новой Зеландии. В ходе исследований и проведенных международных симпозиумов был представлен окончательный доклад «Key Competencies for a Successful Life and a well-Functioning Society» (2003) («Ключевые компетенции для успешной жизни и динамично развивающегося общества»). В рамках данного проекта компетентность была определена как способность решения

комплексных задач с привлечением психосоциальных ресурсов, включая когнитивные способности, установки и способы деятельности.

Зарубежные исследователи разрабатывали проблему образования на основе компетентностного подхода, начиная с 70-х гг. XX в. Отдельное внимание было уделено ключевым компетенциям (ключевым квалификациям), которые рассматривались в качестве универсального индивидуализированного практикоориентированного феномена: способности жизнедеятельности в поликультурном информационном обществе (В. Хутмахер) [11]; совокупности знаний, умений и навыков, необходимых для решения различного типа непредвиденных задач в течение всей жизни, решения проблемы устаревания знаний и прогнозирования развития профессионального образования (Д. Мертенс) [10].

По мнению российских и белорусских исследователей, формирование компетенций специалиста предполагает развитие его интеллектуальных способностей, мобильности, умения ориентироваться в огромном потоке информации, отбирать нужное, актуальное знание, способность к самообразованию и ценностно-смысловой рефлексии (В. И. Байденко, А. Г. Бермус, В. А. Болотов, Е. В. Бондаревская, О. Л. Жук, И. А. Зимняя, Ю. Г. Татур, А. В. Хуторской). Ученые приходят к выводу о том, что критерием качества и ориентиром в профессиональной подготовке современного специалиста необходимо рассматривать совокупность способностей специалиста по эффективному решению разноплановых профессиональных задач. Предполагается, что такие способности должны включать знания и умения по теоретическому проектированию и практической реализации собственной программы профессиональной творческой деятельности, обладание самостоятельностью, креативностью, ответственностью в принятии решений, умением в любой момент найти и отобрать нужные знания в огромных потоках информации.

А. В. Хуторской полагает, что компетенция – совокупность взаимосвязанных качеств личности (знаний, умений, навыков, способов деятельности), задаваемых по отношению к определенному кругу предметов и процессов и необходимых, чтобы качественно и продуктивно действовать по отношению к ним, а компетентность – владение, обладание человеком соответствующей компетенцией, вклю-

чающей его личностное отношение к ней и к предмету деятельности [9]. И. А. Зимняя определяет компетенции как «некоторые внутренние, потенциальные скрытые психологические новообразования: знания, представления, программы (алгоритмы) действий, системы ценностей и отношений, которые затем выявляются в компетентностях человека»; компетентность характеризуется как «основывающийся на знаниях, интеллектуально и личностно обусловленный опыт социально-профессиональной жизнедеятельности человека» [2].

Трансформационные процессы в обществе и научное обоснование нового качества и содержания образования явились предпосылкой реализации компетентностного подхода в образовании. Основанное на компетенциях образование (competence-based education) является в настоящее время одной из доминирующих тенденцией в Нидерландах, Великобритании, Австрии, Финляндии, США, Австралии. Оно получило широкое распространение в этих странах с 80-х гг. прошлого века. Приняты программы по развитию информационного общества PAGSI (Франция), «Реформа компетентности» (Норвегия); введены испытания по шести ключевым компетенциям для специалистов, получающих высшее профессиональное образование (Великобритания).

Началом внедрения компетентностного подхода в систему образования в Российской Федерации послужило принятие Концепции модернизации российского образования на период до 2010 г., где подчеркивается необходимость формирования целостной системы универсальных знаний, умений и навыков, а также опыта самостоятельной и личной ответственности обучающихся, т. е. формирование ключевых компетенций, определяющих современное качество содержания образования.

В Республике Беларусь компетентностная модель подготовки специалиста нашла свое отражение в «Макете образовательного стандарта высшего образования первой ступени» (утвержден 27 апреля 2006 г.) и введена в образовательную практику в 2008 г., а также в разработанном «Макете образовательного стандарта высшего образования второй ступени». Разработанные документы имеют в своей основе Дублинские дескрипторы, в которых изложены требования к результатам образования на соответствующем уровне: первый уровень

предполагает формирование способностей демонстрации знаний и понимания предмета познания; второй уровень – овладение системным мышлением в определенной предметной области; третий – овладение мастерством исследователя.

На основе вышеизложенного можно сказать, что формирование компетентностного подхода в образовании проходило в рамках определенного историко-культурного контекста – перехода европейского общества на качественно новый этап своего развития и формирования качественно нового социального уклада, имеющего ряд отличительных черт по сравнению с предыдущим этапом, содержательные компоненты которого претерпели значительную трансформацию. Анализ данного периода общественного развития в рамках цивилизационного подхода к историческому процессу позволил выявить его отличительные особенности и те факторы, которые определили направление развития образовательных институтов, появление понятий «компетенция»/«компетентность», а также значение и актуальность компетентностного подхода в системе современного образования.

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. с англ. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Academia, 2004.
2. Зимняя И. А. Ключевые компетенции – новая парадигма результата образования // Высшее образование сегодня. 2003. № 5. С. 34–42.
3. Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И. З. Налетова. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009.
4. Равен Дж. Компетентность в современном обществе. Выявление, развитие и реализация / пер. с англ. М.: Когито-центр, 2002.
5. Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. М.: Гардарики, 2006.
6. Тоффлер Э. Образование в будущем времени // Мир образования. 1997. № 1. С. 83–87.
7. Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 2009.
8. Хомский Н. Язык и мышление. М.: Изд-во МГУ, 1972.
9. Хуторской А. Ключевые компетенции как компонент личностно-ориентированной парадигмы образования // Народное образование. 2003. № 2. С. 58–64.

10. Mertens D. Schlüsselqualifikationen. Thesen zur Schulung für eine moderne Gesellschaft // Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung, 7. 1974. S. 36–43.

11. Hutmacher W. Key competencies for Europe // Report of the Symposium Berne, Switzerland 27–30 March, 1996. Council for Cultural Co-operation (CDCC) // Secondary Education for Europe. Strasburg, 1997.

М. Н. Сопова

Детская игра как интеллектуальная практика

УДК 371

Статья анализирует проблемы детской игры как средства, формирующего и совершенствующего интеллектуальное развитие, коммуникативные умения и навыки, социальные, социально-психологические, личностные качества детей, выделяемых в качестве основополагающих.

Ключевые слова: игра, дошкольники, интеллектуальные практики.

M. N. Sopova. Child's play as intellectual practice

The article analyzes the problems of children's games, as one of the powerful tools that shape and improve on and cognitive development, communication skills, social, socio-psychological, personality children stand out as fundamental.

Key words: game, toy, intellectual practice.

Современный мир диктует необходимость интеллектуального развития детей, начиная с первых лет жизни. Как избежать форсирования этого элемента общего развития ребенка, но и не задерживать его на пути познания мира? Какова роль игры в процессе интеллектуального развития человека? Какой должна быть игра? У детской игры много функций, так же как и много видов самих игр.

Существуют различные подходы к данной проблеме, и зачастую они весьма противоречивы. Некоторые ученые считают, что у ребенка дошкольного возраста огромный потенциал возможностей для интел-

лектуального развития, другие, напротив, указывают на ограниченность возможностей детей в переработке объема информации. Несомненно одно: первые годы жизни оставляют неизгладимый след в развитии детей. Ведь именно в дошкольном возрасте закладывается то, что во многом определяет нашу дальнейшую «взрослую жизнь». Л. Н. Толстой писал: «Разве не тогда я приобретал все то, чем я теперь живу, и приобрел так много, так быстро, что всю остальную жизнь я не приобрел и одной сотой того? От пятилетнего ребенка до меня только шаг. А от новорожденного до пятилетнего страшное расстояние» [10:500].

Исследователи по-разному трактуют понятие «интеллектуальные практики».

А. А. Иванов, понимая под интеллектуальными практиками деятельность, связанную с оперированием дискурсом, с символической репрезентацией объективного мира в когнитивных структурах, рассматривает их как социально-историческое явление, включенное в социальные процессы, рожденное последними и активно участвующее в преобразовании социальной реальности. Он пишет: «словосочетание “интеллектуальные практики” применяется сегодня как анти-тезис распространенным в свое время представлениям об интеллектуальной деятельности как о максимально свободной, незаинтересованной, независимой от социальных интересов форме человеческой активности или, по крайней мере, долженствующей быть таковой» [6:81].

Иная точка зрения высказана И. Е. Фадеевой и В. А. Сулимовым. Они полагают, что интеллектуальные практики являются деятельностью по преодолению интеллектуальных стереотипов: «интеллектуальные практики – сфера *индивидуальной деятельности субъекта*, включенного в социальные структуры, но не исчерпываемого ими. Интеллектуальные практики гораздо более «онтологичны», с одной стороны, и гораздо более «эвристичны» – с другой. Являясь не «репрезентацией» некоторой «объективной» реальности, будь то реальность мира, социума или культуры, но реальностью культуры как таковой, интеллектуальные практики существуют в ситуации информационной турбулентности, избегая тавтологии стандарта и предпочитая новизну дискурсивности» [11:4]. Говоря о том, что интеллекту-

альные практики являются когнитивными моделями смыслообразования, данные авторы подчеркивают, что эти практики имеют познавательный и творческий характер деятельности, что приводит к постоянно возобновляемой способности интеллекта к самоотрицанию и тем самым к самовоспроизводству.

В. А. Сулимов отмечая, что интеллектуальные практики расширяют свою область существования, становясь основой социальных институтов и отношений, выделяет четыре их вида:

1) логико-эпистимологические практики (базовые тезаурусы), имеющие значение для фундации индивидуального сознания как сознания *понимающего, ориентирующегося* в условиях перманентной интеллектуальной деятельности и информационной избыточности;

2) герменевтические практики (интерпретационные), демонстрируют возможности синтеза нового знания, возникающего на «смысловых руинах» расчлененных текстов и/или интеллектуальных состояний сознания;

3) моделирующие практики (креативные), возникают из практических задач науки и искусства и представляют собой «отпочкование» устоявшихся идеационных символических систем (собственно наук, экономических и социальных институтов, стандартов интеллектуальной и массовой повседневности, «предметной» реализации «прорывных» трендов интеллектуальной и культурной жизни и др.). Данные практики обладают социальной и информационной избыточностью и проходят в процессе реализации жесткий отбор, укореняясь (в социуме, в его исторической памяти) лишь в незначительной своей части.);

4) художественные практики (ассоциативные, образные, имеджинационные или воображающие). Присущи социуму (и = индивидууму) в качестве обязательного сопровождения повседневности. Они, как правило, основываются на механизмах воображения и представления, преобразованного в особую предметную деятельность [9:37].

Говоря о развитии ребенка, мы подразумеваем под интеллектуальными практиками игровую деятельность, способствующую его когнитивному и познавательному развитию, стимулирующую совершенствование интеллектуальных способностей, включенную в его социальное окружение. По нашему мнению, игра является одной из

составляющих именно художественных и моделирующих практик. Ведь именно в детстве игровая деятельность сопровождает ребенка в его повседневности, являясь средством воздействия, которое побуждает у детей усилие мысли, легко и свободно стимулирует их к познанию. В игре ребенок с легкостью моделирует реальные ситуации, преобразовывая их в фантазийные. При этом ассоциативные и креативные практики как бы сливаются воедино, предоставляя ребенку возможность открывать для себя новые горизонты собственной жизни. То есть, детская игра имеет двойственный характер: она представляет из себя деятельность в реальном мире и одновременно – в мире воображаемом. Ребенок не путает грани реальности и игры, зная, что игра – это «жизнь понарошку», «как будто» по-настоящему. Но это не значит, что ребенок при этом несерьезно относится к игре. Работа интеллекта позволяет человеку, в том числе и маленькому, строить разные варианты «картины мира». Критерии уровня интеллектуального развития личности связаны с тем, как человек воспринимает, понимает и объясняет действительность – от этого зависят и особенности интеллектуального овладения ситуацией, и соответственно, особенности поведения в этой ситуации. Именно игра демонстрирует основной признак интеллекта – свободу. Дети любят воображать себя взрослыми или героями сказок, кинофильмов и мультфильмов. Это воображение не остается лишь в уме, но и проявляется в поведении. Не только дети, но и взрослые пробуют примерять на себя любимые художественные образы или определенные житейские типы, которые хотелось бы воплотить в себе: «руководитель», «добродетель», «крутой», при этом идет скрытая и усиленная борьба за то, чтобы окружающие люди признали нас тем, кем мы сами себя воображаем.

Русский философ, богослов, педагог В. В. Зеньковский так характеризует понимание соотношения возрастного и интеллектуального развития детей: «Хотя интеллект не занимает центрального положения в детской психике, хотя важные процессы внутренней жизни ребенка мало связаны с его интеллектом, однако нельзя отрицать того, что именно постепенное развитие интеллекта открывает перед ребенком дальнейшие ступени в его созревании. Вернее сказать, рост интеллекта не столько является здесь главным фактором, сколько важнейшим симптомом перемен в ребенке. Если бы интеллект развивался

слишком рано, он мешал бы ребенку оставаться ребенком, развивая в нем ранний и поэтому ненужный, а иногда и пагубный критицизм. С другой стороны, чем дальше развивается дитя, тем яснее выступает могучее влияние интеллектуального роста на ряд функций» [5:44].

Игра является свободной претворением в жизнь всех творческих сил и способностей человека. Игра – творческое отношение к действительности. В ней раскрываются все возможности и сущностные силы человека. Более того, сфера игры есть такая позиция бытия человека, который определяется особой установкой: игра одновременно «захватывает» и чувства человека, и его страсти, и его интеллект, и поведение. Этот факт означает, что игра – полифункциональная и универсальная сфера жизнедеятельности с образным, а не понятийным мировосприятием «человека играющего», при котором главную роль играют фантазия и воображение человека, его эмоциональный опыт и «эмоциональное мышление», что укрепляет научный интерес к игре в решении проблемы формирования творческой личности.

Л. А. Венгер условно делит интеллектуальные способности на познавательные, проявляющиеся при решении обычных интеллектуальных задач, требующих одного единственного верного ответа и творческие, основанные на воображении и проявляющиеся при решении задач «открытого типа», предполагающих существование практически неограниченного количества правильных решений [8]. Сами по себе способности не развиваются, необходимы стимулирующие условия. Игра может стать одним из инструментов активизации познавательных способностей, воспитания устойчивого интереса и потребности в интеллектуальной деятельности, успешности обучения ребенка в целом. Игра является средством воздействия, которое побуждает у детей усилие мысли, легко и свободно стимулирует их к познанию.

Традиционное мнение об играх детей как бесполезное времяпрепровождение впервые было подвергнуто сомнению немецким поэтом и философом Ф. Шиллером еще в 1795 г. В своих «Письмах об эстетическом воспитании человека» он анализирует игровые переживания через категорию эстетики. Явления игровой жизни истолковываются Шиллером как проявления эстетического и духовного существования человека. Мир прекрасного открывается для нас только тогда, по

мнению ученого, когда мы поднимаемся над нашими потребностями, и именно тогда мы являемся по-настоящему людьми. Эти проявления – отсутствие утилитарных потребностей и свобода действий – характерны для творчества и игры. Именно игра и только игра делает человека совершенным и сразу раскрывает его двойственную природу. Красота, как объект стремления к эстетической игре и «видимость» жизни, порождаемая игрой, представляет в глазах Шиллера единственный путь к преодолению трагического разрыва человеческой природы, ее незавершенности и ее отчуждения. Только эстетическая игра завершает человечность в человеке, и только она одна способна вернуть ему – через эстетическую видимость – утраченные им единство, полноту и всесторонность, гармоничность физических и духовных сил. Мысль эту Шиллер выражает в умышленно парадоксальном, заостренном выражении: «Человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек» [13]. Таким образом, Шиллер одним из первых обратил внимание на сходство между игрой и художественной деятельностью, где в обоих случаях проявляется человеческая свобода.

В 30-е гг. XX в. голландский историк и философ культуры Й. Хёйзинга в своем культурологическом исследовании «*Homo ludens*» («Человек играющий») универсализировал понятие игры. Все многообразие человеческой деятельности он свел к игре, поскольку в ней преодолевается зависимость человека от природной нужды и возникает импульс к свободе, не вмещающейся в рамки серьезного, однозначно утилитарного поведения. Хёйзинга оценивает игру не только как величайшее достижение культуры, но и как ее первоисточник. Автор дает следующую формулировку игре: «Игра есть добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием “иного бытия”, нежели “обыденная жизнь”» [12:41].

Концепция игрового генезиса культуры поддерживается в философии не только Хёйзингой. Так, мы находим эту идею в творчестве Г.-Г. Гадамера, который анализирует историю и культуру как своеобразную игру в стихии языка, внутри которой человек оказывается в

радикально иной роли, нежели та, которую он способен нафантазировать. По мнению ученого, подлинное постижение истории схоже эстетическому созерцанию прекрасного. Именно в игре достигается эстетически-незаинтересованное наслаждение, следовательно, и познание. Поэтому, считает Гадамер, чем ближе наше понимание к игре, тем оно истиннее. По мнению ученого, играет сама игра, втягивая в себя игроков [4:148]. «Игра играется» – она будто сама по себе является субъектом и управляет тем, кто или что втянуто в нее. Игра выступает по отношению к ее участникам как реальность, которая их превосходит, втягивает их в себя, придает им свой дух. Активность, «материальная энергия» игры исходят от человека, но определенную «форму» человеческой энергии придает структура игры. Структурная упорядоченность игры дает человеку возможность как бы плыть по ее течению и таким образом избавляет его от тревог, свойственных обыденной «неорганизованной» жизни. Поэтому у человека возникает самопроизвольная тяга к повторению, возобновлению игры, которое закрепляется в ее форме. Это очистительное воздействие свойственно всякой игре вообще.

Интерес к игре как общему принципу культуры возник и у отечественных исследователей, среди которых можно выделить М. М. Бахтина, который критиковал в своих работах тенденции отождествления игры с эстетической деятельностью или жизнью вообще. Он показал, что главное отличие искусства от игры состоит в том, что в игре принципиально отсутствуют зрители и актеры. Игра в них не нуждается, она будет игрой и без них. Сам играющий не видит свою игру в целом, не имеет ее целостного эстетического образа. Произведение искусства всегда что-то изображает, а игра ничего не изображает, но лишь воображает. Например, «мальчик, играющий атамана разбойников, изнутри переживает свою жизнь разбойника, глазами разбойника смотрит на пробегающего мимо другого мальчика <...>»; отношение каждого из них к тому событию жизни, которое они решили разыграть, нападению разбойников на путешественников, есть только желание принять в нем участие, пережить эту жизнь в качестве одного из участников ее: один хочет быть разбойником, другой – путешественником, третий – полицейским и проч., его отношение к жизни как

желание ее пережить самому не есть эстетическое отношение к жизни...» [1:67].

Бахтин отмечает, что «игра действительно начинает приближаться к искусству, именно к драматическому действию, когда появляется новый, участник – зритель, который начинает любоваться игрою детей с точки зрения изображаемого ею целого события жизни...» [1:67]. Для зрителя вся игра видна в целом, а ее участники видны как «герои» произведения, действующие в своем игровом мире, но не направляющие эти свои действия на зрителя. Охватывая своим взглядом игру в целом, зритель мыслит ее как автор произведения, т. е. именно в его глазах, с его позиции событие становится произведением. Однако событие из произведения снова превратится в игру и потеряет свое эстетическое измерение, если зритель откажется от своей созерцательной эстетической позиции и захочет сам вступить в игру.

Игра представляет огромный интерес и для психологов. Л. С. Выготский отмечает, что игра является особенностью дошкольного возраста: «Мне кажется, что, с точки зрения развития, игра не является преобладающей формой деятельности, но она является в известном смысле ведущей линией развития в дошкольном возрасте» [3]. В игре происходит специфическое удовлетворение победы ребенка над самим собой, когда он подчиняет свое поведение требованиям и правилам игры. Игра создает зону ближайшего развития, поскольку игра для ребенка – дошкольника – ведущий вид деятельности. Выготский говорит, что игры ребенка очень часто служат только отголоском того, что он видел и слышал от взрослых, и, тем не менее, эти элементы прежнего опыта ребенка никогда не воспроизводятся в игре совершенно так же, как они представлялись в действительности. Игра ребенка – не простое воспоминание о пережитом, а творческая переработка пережитых впечатлений, комбинирование их и построение из них новой действительности, отвечающей запросам и влечениям самого ребенка. Выготский указывает, что воображение и творчество укоренены в игре «понарошку», но они еще не окончательно сформированы и нуждаются в материальной опоре, тем самым делая акцент на том, что игра в полной мере своего существования является ведущим видом деятельности именно в дошкольном возрасте (от 3 до 7 лет).

Являясь интеллектуальной практикой, игра дает возможность ребенку овладевать конкретными навыками и общей гибкостью поведения, формирует способность к восприятию нового, неожиданного. Игра – источник развития, она создает зону ближайшего развития. Л. С. Выготский писал: «То, что ребенок оказывается в состоянии сделать с помощью взрослого, указывает на зону его ближайшего развития... Таким образом, зона ближайшего развития поможет нам определить завтрашний день ребенка, динамическое состояние его развития... Таким образом, состояние умственного развития ребенка может быть определено по меньшей мере с помощью выяснения двух его уровней – уровня актуального развития и зоны ближайшего развития» [3:4].

Понятие зоны ближайшего развития было введено Выготским как альтернатива актуальному развитию. Зона ближайшего развития – это тот потенциал, который есть у ребенка сегодня, это то, что он может сделать при помощи взрослого. На основании понимания сути зоны ближайшего развития Выготский сделал два важных вывода для культурно-исторической концепции: 1) только то обучение является хорошим, которое ведет за собой развитие; 2) то, что ребенок делает сегодня с помощью взрослого, завтра он сумеет сделать самостоятельно, таким образом, войдя в зону своего актуального развития.

В процессе своего развития ребенок в игре усваивает не только содержание культурного опыта, но приемы и формы культурного поведения, культурные способы мышления. Следовательно, будучи ведущим видом деятельности, игра способствует тому, что в ней коренным образом изменяется мышление ребенка, воображение, предвидение событий и результатов поступков, а любопытство и любознательность превращаются в мощную познавательную потребность, которая ищет своего удовлетворения. В игре у детей появляется возможность приобрести универсальные психологические качества: символическую функцию сознания, знаковое абстрактное мышление, умение «думать в уме» и другие. Игра – это работа ребенка над самим собой. Это, не означает, что ребенок сознательно ставит перед собой цель самосовершенствоваться. Нет, ребенок и не думает об этом: он просто играет – летит на самолете, гонится за пиратами по южным морям и т. д. Вот тут, незаметно для него и осуществляется большая работа

изменения самого себя: весело, играючи постигает он новые пласты своего существования; тренирует память, мышление, воображение; получает новые знания о взаимоотношениях людей, о природе и окружающей действительности.

Подтверждая точку зрения Выготского, А. Н. Леонтьев доказывает, что в преддошкольный период жизни ребенка развитие игры является вторичным, отраженным и зависимым процессом, в то время как формирование предметных действий неигрового типа, напротив, составляет основную линию развития. Однако в ходе дальнейшего развития, а именно с переходом к той стадии, которая связана с дошкольным периодом детства, отношение игры и тех деятельностей, которые отвечают неигровым мотивам, становится иным – они как бы меняются своими местами. Теперь игра становится ведущим типом деятельности. Под ведущей Леонтьев подразумевает такую деятельность, в связи с развитием которой происходят главнейшие изменения в психике ребенка и внутри которой развиваются психические процессы, подготавливающие переход ребенка к новой, высшей ступени его развития. Леонтьев обращает внимание на обязательно присущие игре интеллектуальный и мотивационный заряды: игра есть деятельность, мотив которой «лежит не в результате действия, а в самом процессе». Таким образом, игра – это вид деятельности, самым своим процессом вызывающий интерес у участников, приводящий непременно к развитию их интеллектуальной и эмоциональной составляющих [7].

Д. Б. Эльконин в монографии «Психология игры» обобщает основные материалы по проблеме игры. Автор дает обстоятельный анализ зарубежных теорий игры, понимание игры, сложившееся в отечественной психологии, показывает ее значение для психического развития ребенка. В этой работе Эльконин теоретически и экспериментально обосновывает новое понимание игры, показывает значение игры в психическом развитии ребенка: в развитии мотивационно-потребностной сферы личности ребенка, в преодолении «познавательного эгоцентризма», в развитии умственных действий и произвольного поведения ребенка [14].

Таким образом, человек в своих действиях может нацеливаться или на жизненно важную «суть дела», или на внешнюю эффектность

(«играть роль героя», «играть на публику»). Эти два момента нередко перемежаются, чередуются между собой: человек совершает поступок с оглядкой на его восприятие «другим», – но все же они не совпадают в одном и том же миге существования. Иначе говоря, «совершающая серьезные поступки жизнь» и «игра в жизнь» часто соседствуют, но, по сути, отличаются друг от друга.

Игра имеет прямое отношение к формированию личности ребенка, его потребностей и мотивов, воли, мышления и воображения. Именно в игре происходит осознание своего места среди людей («Я еще ребенок») и потребность стать взрослым. В дошкольном возрасте этот смысл, то есть желание действовать как взрослый, впервые рождается и реализуется у ребенка в ролевой игре. «Я – мама», «я – шофер», «я – доктор», «я – артистка» – роли, которые ребенок берет на себя в игре, психологи называют точками идентификации. Это своеобразная примерка к действительности, воображаемая проверка своих возможностей. Примеривая на себя все новые и новые роли, создавая все новые и новые точки идентификации, ребенок осваивает свое Я. Он смотрит на себя через игровую роль – то есть через образ взрослого, и обнаруживает: он совсем другой, он не взрослый. А быть взрослым – это то, к чему следует стремиться. Желание стать взрослым приходит к ребенку через игру. Это один из главных результатов игровой деятельности, а не ее исходный пункт, как иногда полагают [2].

Особое значение игра имеет для становления самых разных форм произвольности и самоконтроля детей – от элементарных до самых сложных. Взрослые обычно рассматривают игру как развлечение, забаву, как источник удовольствия. Игра действительно является деятельностью наиболее свободной, непринужденной, приносящей ребенку максимальное удовольствие. В игре он делает только то, что хочет сам. Непринужденный характер игры выражается не только в том, что ребенок свободно выбирает, во что ему играть. Его действия с предметами совершенно свободны от их обычного, «правильного» использования. Эмоциональная насыщенность игры настолько сильна и очевидна, что именно этот момент чаще всего бросается в глаза. Добровольная и структурированная правилами, сочетающая реальность и вымысел, напряжение и релаксацию игра образует пласт культуры, неразрывно связанный с развитием. Поддерживаемый и

передаваемый из поколения в поколение игровыми традициями опыт игрового освоения человеком мира создает условия, которые развивают человека как личность, формируют непреходящие способы индивидуального игрового бытия, для раннего онтогенеза выступающего воздухом жизни, для взрослого сохраняющего значимость особого отношения к миру. Это и есть первые составляющие интеллектуальных практик ребенка.

Игра – это отражение ребенком окружающей реальности; и хотя оно основывается на воображении ребенка, в этой условной обстановке реальны действия играющих, реальны и искренни детские эмоции. В игре ребенок комбинирует, объединяет свои впечатления и жизненный опыт. Действуя как взрослый, ребенок как бы отождествляет себя с ним. Через выполнение игровой роли осуществляется связь ребенка с миром взрослых. Именно игровая роль в концентрированной форме воплощает связь ребенка с обществом. Игра – это импровизация, ребенок не говорит длительно свою роль, не продумывает ее, замысел игры развивается спонтанно, непредсказуемо.

Через игру осуществляется социализация ребенка-дошкольника. Именно сформированные в игре моральные качества влияют на поведение ребенка в жизни, и наоборот, навыки, приобретенные в результате ежедневного общения детей друг с другом и с взрослыми, получают дальнейшее развитие в игровых ситуациях.

Игра может выступать в качестве действенного средства коррекции нарушений эмоционально-волевой и познавательной сферы, речи, общей и мелкой моторики, а также способом развития детского воображения и творческих способностей, радости творчества, радости созидания. Они проявляются в поиске средств для воплощения игрового замысла, в подборе атрибутов и предметов-заменителей для игры, развитии игрового сюжета, интерпретации ребенком роли в сюжетно-ролевой игре.

Таким образом, ребенок и игра неразрывны. Наблюдая за детской игрой со стороны, можно увидеть, как сливаясь в единое целое со своим игровым персонажем, ребенок как бы переносится в воображаемый мир, в иное пространство и время, откуда он обычно возвращается с солидным багажом новых впечатлений. Не обучение, а

именно игра – «хлеб и дрожжи» детского развития, его непереносимое условие.

Следовательно, детская игра является и формой отдыха, и обязательным этапом развития человека, и формой созревания ребенка, и его первой интеллектуальной практикой. В игровой деятельности человек приобретает в доступном и эмоционально привлекательном для него виде первоначальный опыт жизнеутверждения и культуротворчества. Как особенное явление человеческого бытия, крайне необходимое не только для развития детей и взрослых, игра является серьезной проблемой, специально исследуемой в разных науках.

1. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров, прим. С. С. Аверинцев и С. Г. Бочаров. М.: Искусство, 1979. С. 7–162.

2. Во что играют наши дети? Игры и игрушки в зеркале психологии / Е. Смирнова и другие. М.: Ломоносов, 2009: сайт. URL: <http://www.knigi-psychologia.com/chto-proishodit-rebenkom-igre-a-699.html>

3. Выготский Л. С. Игра и ее роль в психическом развитии ребенка // Вопросы психологии. 1966. № 6. С. 62–68: сайт. URL: <http://dob.1september.ru/articlef.php?ID=200500510>

4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.

5. Зеньковский В. В. Психология детства. М.: Академия, 1996.

6. Иванов А. А. Интеллектуальные практики в социальных процессах цивилизации модерна // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2010. № 1–2 (1): сайт. URL: <http://www.uzknastu.ru/files/pdf/I-2%281%292010/81-85.pdf>

7. Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения. М.: Педагогика, 1983: сайт. URL: <http://yanko.lib.ru/books/psycho/leontyev-psychology.htm>

8. Развитие познавательных способностей в процессе дошкольного воспитания / под ред. Л. А. Венгера; науч.-исслед. ин-т дошкольного воспитания Акад. пед. наук СССР. М.: Педагогика, 1986: сайт. URL: <http://psychlib.ru/mgppu/VRp-1986/RPV-001.HTM>

9. Сулимов В. А. Моделирование интеллектуальных практик: семиотика синтеза // Семиозис и культура: интеллектуальные практики: монография. Сыктывкар: Коми пединститут, 2013. С. 34–43.

10. Толстой Л. Н. Моя жизнь. Собрание сочинений: в 22 т. М.: Художественная литература, 1978–1985. Т. 10: сайт. URL: http://www.rvb.ru/tolstoy/01text/vol_10/02edit/0267.htm

11. Фадеева И. Е., Сулимов В. А. Культурология как аналитика сознания: семиотика интеллекта // Семиозис и культура: интеллектуальные практики: монография. Сыктывкар: Коми пединститут, 2013. С. 3–6.

12. Хёзинга Й. Homo ludens. М.: Прогресс-Традиция, 1997.

13. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. Статьи об эстетике. М.; Л., 1935: сайт. URL: http://www.bim-bad.ru/docs/schiller_aesthetic_education.pdf

14. Эльконин Д. Б. Психология игры. 2 изд. М.: ВЛАДОС, 1999.

И. Е. Фадеева

Культура и культурология в системе высшего образования

УДК 372.800.8+008

Автор статьи рассматривает место культурологии в системе современного образования. Автор полагает, что, применительно к проблемам преподавания дисциплин культурологического цикла, следует признать значимость принципа историчности, не совпадающего с догматически понятым историзмом. Если практика преподавания истории и теории культуры традиционно предполагает хронологическую последовательность событий и фактов, то историчность должна быть основана на изучении актуальных сегодня текстов культуры с точки зрения исторического движения их смысла.

Ключевые слова: историзм, историчность, смысл, культурология, культура.

I. E. Fadeeva. Culture and culturology in higher education

The article considers the place of cultural in the system of modern education. The author believes that, with respect to the problems of teaching of disciplines of cultural cycle, we must recognize the importance of the principle of historicity does not coincide with dogmatically understood historicism. If the prac-

tice of the teaching of history and theory of culture traditionally involves the chronological sequence of events and the facts, the historicity must be based on the study of cultural texts relevant today in terms of the historical movement of their meaning.

Key words: Historicism, historicity, meaning, culture, culturology.

Государственные образовательные стандарты «третьего поколения» – независимо от направления, профиля и уровня подготовки, включают в себя ряд общекультурных компетенций. Такое признание роли культуры в процессе подготовки будущего бакалавра или магистра нельзя не приветствовать. Непонятным остается собственно образовательный механизм встраивания индивида в социокультурное пространство, поскольку предметно-дисциплинарный подход, предполагающий закрепление той или иной компетенции за тем или иным предметом, делает культуру неким побочным эффектом при преподавании самых разных дисциплин, а собственно культурологии в лучшем случае отводится место дисциплины по выбору. При этом, казалось бы, сама культура – как всеобъемлющая система ценностей (П. Сорокин), как универсальное хранилище информации (А. С. Кармин), как семиосфера и как система норм (Ю. М. Лотман), как способ и опредмеченный результат человеческой деятельности (Э. С. Маркарян, М. С. Каган) дает основания для растворения ее предмета в общем универсуме «знаний, умений и навыков». Но не теряется ли при этом специфика культуры? При всей привлекательности философских подходов, не остается ли за скобками сама культура в ее связях с отдельной человеческой жизнью с ее смыслами и ценностями, с ее экзистенциальным опытом и повседневными делами? И что такое «культурные компетенции», если неопределенным остается само понятие культуры? Балансируя между артефактичностью историко-культурного процесса и абстрактностью философских дефиниций, культура как бы проваливается в дурно понятую междисциплинарность – не предполагая ни интеграции результатов, ни обращения к реальному существованию реального человека.

Формирование и операционализация культурологии приходится на вторую половину XX столетия, однако предпосылки ее можно обнаружить в истории гуманитарной мысли на протяжении, по крайней мере, последних пяти столетий. Являясь детищем антропоцентризма

как парадигмы научного знания эпохи модернити, культурология стала вехой на пути завершения ее незавершенного проекта, наглядно демонстрируя становление неклассической и постнеклассической рациональности. Главный тезис этого выступления состоит в определении предметной области культурологии как науки, направленной на семиотико-антропологические процессы, понимание которых становится обязательным в контексте формирования индивидуальной и культурно-национальной идентичности. Современная культура обрушивает на индивида поток неуправляемой и неструктурируемой информации, включающий в себя лавинную долю информационного шума, но в то же время насыщенный интеллектуальными прорывами и инновациями. Семиотико-антропологические подходы к культуре, суть которых в самом общем виде может быть определена как нацеленность на изучение связи текстов культуры и сознания человека в его культурно-исторической данности, позволяют выявить реперные точки, актуализирующие преподавание культурологии в высшей школе. С одной стороны, это самообоснование и самопознание, осуществляемое индивидом посредством текстов культуры, понимание/интерпретация текстов культуры как проекции современного интеллектуального пространства, интеллектуальных практик и ценностей. С другой – самопознание как формирование собственной индивидуальной и коллективной (национальной, культурной, цивилизационной) идентичности. Иными словами, изучение культурологии должно быть ориентировано на осмысление и понимание процессов *семиозиса* как антропологически и культурно-исторически определяемых практик порождения и означивания смыслов.

Понятие семиозиса отнюдь не является новым в современной науке: начиная от классической семиотики Ч. С. Пирса и У. Морриса и завершая семиотикой культуры М. Ю. Лотмана, оно активно используется при теоретическом описании процессов индивидуального сознания. Предлагаемые нами инновации заключаются в признании социокультурного семиозиса в качестве основания для изучения культуры как объекта и предмета научного исследования: именно семиозис позволяет рассматривать связь сознания человека и тексты культуры как основу ее информационного и интеллектуального пространства. Причем, в отличие от собственно философских подходов,

рассматривающих сознание в его предельных основаниях, как сознание человека «вообще», человека в его сущности, культурология обращена к опыту историчности – опыту существования, которое, по Ж.-П. Сартру, «предшествует сущности». Говоря о современной эпистемологии, Л. А. Микешина справедливо указывает на ограниченность ее рамками естественно-научного знания, не позволяющего «учесть реального эмпирического субъекта» [4:205]. На этом фоне понятно обращение философской эпистемологии к идеям М. М. Бахтина, к которым, между тем, в отличие от философии, культурология не только обратилась существенно раньше, но и вообще-то говоря, на них и выросла – в отечественном, во всяком случае, варианте.

Центральным понятием бахтинской эпистемологии является понятие смысла. Рассматривая смысл с позиций экзистенциальной персонологии – как событие текста [1], Бахтин фактически создал модель культурологического знания, не просто включив в процесс научного изучения текста/произведения его рецепцию, но и перенеся центр тяжести с текста и результата его интерпретации – на *процесс* взаимодействия сознаний. Смысл, отмечает Бахтин, «всегда отвечает на какие-то вопросы» [1:350]. Текст при этом рассматривается как «граница сознаний», что очевидно не совпадает с предложенной на основании анализа идей Бахтина концепцией интертекстуальности и «смерти автора» Р. Барта и Ю. Кристевой. Придавая языку статус самостоятельного смыслопорождающего «поля», используя выражение П. Бурдьё, и тем самым отказываясь от бахтинской идея «завершающего» сознания автора, концепция Р. Барта на самом деле становится возвращением к а-персонологичности картезианской эпистемологии. Между тем бахтинская концептуализация смысла представляет собой основанное на парадоксе *безличности* языка и *личности* автора единство – «тетиву», «сходство несходного». Смысл как таковой представляет собой акт экзистенциального продуцирования и выбора, и персонологический характер создания текста («тайна» творческого акта) определяется не языковой игрой, а экзистенциальным опытом автора/адресанта, обращенным к такому же экзистенциальному опыту «другого». Причем художественная концептуализация, реализуемая в тексте, вызывает в воспринимающем сознании необходимость формирования собственного концепта, но уже встроенного в систему дру-

гого индивидуального сознания. Именно экзистенциальные основы концептуализации (см.: [9]) определяют возможность понимания и интерпретации. Важно подчеркнуть, что основой такого экзистенциального производства смыслов, текстов, концептов является способность индивида к эстезису – чувственному переживанию/проживанию экзистенциального опыта.

Помещаемый в пространство, создаваемое парадоксом индивидуальной деятельности «завершающего» сознания автора, его экзистенциальным опытом, трансформированным художественной концептуализацией, с одной стороны, и языка как поля наиндивидуальной (социальной) интеракции – с другой, смысл становится не просто преодолением языковой стихии, но требует индивидуальных усилий по его «завершению» – уже сознанием адресата. Понимание смысла оказывается не чем иным как его продуцированием, единым процессом деконцептуализации и концептуализации текста (то есть, реализацией проекта деконструкции как универсального для современной культуры). Но сам этот процесс деконцептуализации/концептуализации/понимания представляет собой экзистенциальное событие – акт экзистирования.

Таким образом, экзистенциально-персонологическая природа смысла задает культурно-антропологические параметры национального семиозиса как поля продуцирования смыслов и их означивания в текстах культуры.

Между тем современное состояние культуры дает основания констатировать кризисное состояние отечественного культурно-национального семиозиса, обусловленное кризисом антропологических факторов, в свою очередь, определяющим и усиливающим этот кризис. Ситуация, которую мы сегодня наблюдаем, – это ситуация распада семиозиса [7]. Примеры такого положения вещей могут быть приведены из самых разных сфер жизни российского общества: от засилия низкопробных комедий, юмористических программ, бесконечных римейков и боевиков на телеэкранах до а-информативности современных СМИ, в рамках которых очевиден распад коммуникативных практик. В частности, говоря о печатных СМИ, нельзя не заметить переадресации информационных (или псевдо-информационных) сообщений с адресата (читателя) на адресанта (чаще всего, власть или

коммерческие структуры), что позволяет говорить не только, вслед за Р. Бартом, о «смерти автора», но и о смерти адресата [8].

Кризисная ситуация в коммуникативной и информационной сфере, кризисное состояние художественной культуры, все больше мигрирующей в сторону маргинально-массовых форм и жанров, прекращение социокультурной трансляции и – как следствие – все большая утрата индивидуальной и коллективной идентичности, демонстрируя семиотическую деструкцию, заставляют обратить внимание на экзистенциально-персонологические аспекты продуцирования и понимания смысла. Причем общая ситуация деструктивности усиливается в результате того очевидного сегодня процесса, который А. Секацкий удачно назвал «анестезией» – отсутствием или крайним ослаблением эстетизиса, духовной «анемией» общества [6]. Деградационные процессы в сфере эстетизиса определяют скудость экзистенциального опыта, что, в свою очередь, лишает производство и понимание смысла экзистенциально-ценностной платформы – поскольку ценностное переживание, в отличие от собственно интеллектуально-познавательных процессов, всегда сопряжено с эмоционально напряженным состоянием. Целый веер эмоционально-ценностных факторов оказывается «вымытым», уничтоженным общим состоянием «оцепенелости», которое, по мысли М. Хайдеггера и Д. Агамбена, соответствует биологическому существованию животного и которое все более очевидно охватывает современное общество.

Все большая мутация современного эстетизиса к состоянию «оцепенелости», к духовной (иногда и практической) анемии толкает человека к экзистенциальной скуке – к утрате «Другого» (к страху перед открытостью «Другому»). Скука, как утверждает Б. Хюбнер, и есть следствие утраты Другого [11]. Скука порождает своего рода бег на месте – попытку заместить утраченного Другого его симулякрами, заменить другого субъекта – «другим» как объектом. Или, иначе: заменить смысл чувственным наслаждением, семиотическое – эстетическим или эстетизисным. Но и эта замена, упираясь в оцепенение потерявшего упругость «взлета» семиотизации, свойственной исторически более ранним этапам развития семиозиса, – в ситуации его деструкции становится «острой хроносенсорной недостаточностью»: «глухота, нечувствительность к метамузыке, напрямую вытекающие

из поставленного диагноза, являются источником многих недоразумений, путаницы, расхождений», – пишет А. Секацкий [6].

С учетом сказанного ничем не заменимой оказывается роль культурологии в системе высшего образования и культуры – и в индивидуальной жизни человека. Однако при этом, на наш взгляд, должны быть радикально пересмотрены теоретические и методические принципы преподавания культурологии как в школьном, так и вузовском изложении, так же как и преподавания Мировой художественной культуры на всех уровнях образовательного процесса. Базовым принципом сейчас должно стать соответствие предлагаемого для изучения материала интеллектуальным и цивилизационным процессам современности. Если говорить, вслед за Э. Тоффлером, Д. Беллом, Ю. Хаяши, П. Дракером, о цивилизации третьей волны, о постиндустриальном мире, о глобализации, об информационном обществе, то, соответственно, в основу преподавания культуры должно быть положено то, что соответствует этим признакам. Не следует сбрасывать со счетов и предложенную С. Хантингтоном «полицивилизационную парадигму» как новую схему для понимания того, что происходит в мире сегодня [9:40]. Именно культура (культуры) и цивилизации – а не идеологии или собственно политические интересы определяют сегодня идентификационные процессы, особенно болезненно и остро касаясь российской культуры и русской идентичности.

Нельзя не задаться вопросом, однако, насколько коллективная идентичность оказывается значимой (или вообще может быть значимой) в современную эпоху – не является ли индивидуальное (с учетом «индивидуализированного», по З. Бауману, общества) доминирующим в идентификационных процессах? К тому же именно в России с ее «традицией социоцентрического общества» создание «персоноцентрической целостности» представляется особенно актуальным [11]. Причем определяющей образовательной и воспитательной стратегией высшей школы должно стать формирование именно индивидуальной, а не коллективной идентичности – но с учетом того обстоятельства, что идентичность не может быть окончательной, приводящей к самоидентификации. Индивидуальная культурная идентичность – процесс, а не результат: движение вглубь культуры, также не самоидентификационной, аутопойесической, изнутри расколота разрывами и тем, что

А. Кожев вслед за Гегелем называет «Негативностью» [2], становится движением самообоснования индивида как принципиально незавершенного Я.

Конечно, такое формирование обусловлено, в первую очередь, интеллектуальной деятельностью, условием которой становится овладение кодами и языками современной культуры, интеллектуальными практиками порождения, интерпретации и означивания смыслов. Только в результате этого становится возможной идентификация «я» как точки «фокализации» культуры (используем в данном случае термин Ж. Женетта, примененный им к анализу автора как «повествовательной инстанции» текста). Следует особенно подчеркнуть, что представления о возможности некоего универсального «цивилизационного кода» (как основы российской идентичности) оказываются не более чем утопией: и культурно-исторический, и индивидуальный семиозис возможен только при наличии нескольких, как минимум двух, дополняющих (не дублирующих) друг друга кодов [3:132].

Это значит, что цель преподавания культурологии и МХК сегодня заключается в формировании интеллектуальных моделей, позволяющих индивиду эффективно встраивать себя в цивилизационное и интеллектуальное пространство, формировать собственную идентичность, не внешним образом присваивая готовые формы и используя стандартные сценарии, а продуцируя смыслы и производя тексты. Все это становится возможным при использовании обучающих практик, которые предоставляет именно культурологическое образование – но с учетом тенденций *современного* развития культуры, то есть с учетом тенденции интеллектуализации и необходимости оперировать большим по сравнению с предшествующими этапами количеством информации.

Выходом из парадокса информационного взрыва и возможностей (ограниченных) индивидуального сознания, насыщенной интеллектуальной «ноосферы» – и скудости эмоционально-экзистенциального опыта может стать проецирование исторического материала на индивидуальное сознание «здесь и сейчас» живущего человека, встраивание его в актуальный опыт бытия в культуре и современности. Сведенная же к набору артефактов и произведений искусства, выстраиваемых в хронологический ряд и сгруппированных в набор географиче-

ческих кластеров, культурология «не работает» как идентификационный и смыслопорождающий фактор именно в силу разросшегося количества информации, полицивилизационности современного мира, состояния эмоциональной и духовной апатии («анестезии»).

Специфика культурологии среди других социально-гуманитарных дисциплин заключается в принципиальной инверсионности культурологических штудий. Это движение от *ретроспективности* гуманитарного знания как его родовой черты (не только собственно истории, но и литературоведения как истории литературы, языкознания как истории языка, философии как истории философии), направляющей исследовательские усилия на некое «объективно» реконструируемое прошлое, – к *проспективности* актуальной персонологии и антропологии; движение от парадигмы знания как воспроизведения – к знанию как конструированию (о двух типах европейского знания см.: [5]).

Применительно к вузовской дидактике это означает, что главным обучающим принципом, должен стать принцип не историзма, а *историчности*, или «*перевернутого историзма*». Его суть заключается в выстраивании «обратной перспективы» видения историко-культурного материала: не в хронологическом порядке, от древних цивилизаций – к современности, а наоборот: от актуальных текстов современной культуры – в интертекстуальную глубину истории. При этом понимание текста (то есть, что то же самое, продуцирование смысла) оказывается возможным исключительно в соприкосновении с другими текстами: современный текст «оживает» при актуализации текстов прошлого, связанных не хронологически, а интертекстуально; путь понимания сегодня – это путь обратный «Письму» – «навстречу» «Письму». Иными словами, путь встраивания индивида в культуру лежит через актуализацию культурной памяти.

В качестве заключения процитируем еще раз М. М. Бахтина: «Текст живет, только соприкасаясь с другим текстом (контекстом). Только в точке этого контакта текстов вспыхивает свет, освещающий и назад, и вперед, приобщающий данный текст к диалогу». И если мы превратим диалог в один сплошной текст, то глубинный, бесконечный смысл исчезнет и «мы стукнемся о дно, поставим мертвую точку» [1:364].

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
2. Кожев А. введение в чтение Гегеля. Идея смерти в философии Гегеля / пер. с фр. и посл. И. Фомин. М.: Логос, 1998: сайт. URL: <http://anthropology.rinet.ru/old/library/kojev11.htm>
3. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Таллин: Александра, 1992. Т. 1. С. 129–132.
4. Микешина Л. А. Значение идей Бахтина для современной философии // Философия науки. М.: ИФ РАН, 1999. Вып. 5. Философия науки в поисках новых путей. С. 205–224.
5. Румянцев О. К. Культурный смысл европоцентризма // Человек в интеллектуальном и духовном пространстве: сборник научных трудов к 90-летию профессора Владислава Жановича Келле. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 37–57.
6. Секацкий А. Эстетика в эпоху анестезии // Критическая масса. 2003. № 3.
7. Сулимов В. А., Фадеева И. Е. Русский семиозис: введение в проблему // Семиозис и культура: сборник научных статей. Сыктывкар: КГПИ, 2005. С. 4–17.
8. Фадеева И. Е. Смерть адресата: о коммуникативном пространстве современной культуры // Вестник Коми государственного педагогического института. 2004. Вып. 1. С. 117–122.
9. Фадеева И. Е. Ступени концептуализации // Русский язык за рубежом. 2013. № 4. С. 62–67.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.
11. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. Минск: Пропилеи, 2000.
12. Яковенко И. Кризис адекватности. Раздумья культуролога // Вестник Европы. 2012. № 33.

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Б. М. Завьялов

**Гуманитарное образование в высшей школе:
традиции и инновации
(обзор межрегиональной конференции в Сыктывкаре)**

УДК 378.1

В статье излагаются основные идеи докладов, представленных на межрегиональную научно-практическую конференцию (Сыктывкар, 2013), посвящённую обсуждению актуальных проблем гуманитарного образования в аспекте соотношения традиционных и инновационных форм.

Ключевые слова: гуманитарные науки, проблема человека, парадигма знания.

B. M. Zavyalov. Humanities in high education: tradition and innovation (review of inter-regional conference in Syktyvkar)

The article presents the main ideas of the reports submitted to the inter-regional scientific-practical conference. It is dedicated to the discussion of topical issues of humanitarian education in the ratio aspect of traditional and innovative forms.

Key words: humanities, human problem, the paradigm of knowledge.

Межрегиональная научно-практическая конференция по названной теме состоялась 30 января 2013 г. в г. Сыктывкаре. В обсуждении современных проблем гуманитарного образования в высшей школе в аспекте соотношения традиционных и инновационных форм приняли участия учёные и преподаватели вузов Республики Коми, Вологодской и Кировской областей. Инициатором и организатором конференции стала кафедра гуманитарных и социальных наук Коми филиала Кировской государственной медицинской академии. Это вторая конференция по актуальным проблемам гуманитарного образования, подготовленная кафедрой Коми филиала КГМА. По итогам первой

конференции, прошедшей в октябре 2010 г., была издана коллективная монография «Гуманитарное образование в высшей школе для негуманитарных специальностей: традиции и современные проблемы» / под ред. Б. М. Завьялова. Сыктывкар, 2012. 190 с.

Конференция началась с пленарного доклада Б. М. Завьялова «Модернизация российского образования: взаимосвязь традиций и инноваций».

Модернизацию российского образования, отметил докладчик, следует рассматривать в контексте мирового кризиса образования в условиях цивилизационного перехода от индустриального уклада к постиндустриальным формам существования общества. Мировой кризис высшего образования – это, прежде всего, кризис его смыслов и содержаний, когда внешнее процветание образования, как сектора экономики, сопровождается утратой пафоса образования и падением его качества. В условиях этого кризиса другие общественные институты (бизнес, СМИ, интернет, кино, реклама, социальные сети и неформальные сообщества) «перехватывают» функции производства человека, генерации и передачи знаний, которые традиционно выполняла система образования, сложившаяся в индустриальную эпоху.

Выход из кризиса возможен на пути поиска адекватного ответа высшей школы на вызовы постиндустриального общества (или «общества знания»). Особенность места России в этом процессе состоит в том, что отказ от моделей образования (высшего, в первую очередь) индустриальной эпохи не привёл пока к реальному, «осязаемому» переходу к моделям образования, которые требуются для постиндустриального развития общества. Именно в этой связи в российском высшем образовании наблюдается, опасная для его будущего, имитация и фальсификация модернизационного проекта. По-видимому, главным «лекарством» в преодолении этих «болезней», как указывают многочисленные исследования по этой теме, может быть *страновой образовательный проект*, в котором как раз и будут выработаны новые, адекватные запросам времени, цели и смыслы российского высшего образования, а также практические алгоритмы их воплощения в образовательные процессы, в организационные структуры образовательного пространства. В решении сформулированной задачи, сделал вывод докладчик, потребуются не только инструменты эконо-

мического и политического анализа и расчета, но и гуманистическое, гуманитарное проектирование.

В обсуждении пленарного доклада приняли участие: И. А. Гончаров (СыктГУ), который, согласившись с основными положениями пленарного доклада, остановился на взаимосвязи современного гуманитарного образования и новых социальных практик, формирующихся под воздействием процессов глобализации; Е. А. Вологин (Ухтинский ГТУ), обративший внимание на разрыв традиции в российском гуманитарном образовании на рубеже 19–20 веков; А. Е. Михайлов (Кировская ГМА) и Ю. Г. Козырев (СыктГУ), которые предложили рассматривать компетентностный подход, манифестируемый новым ФГОСом, с точки зрения взаимодействия традиций и инноваций в российском гуманитарном образовании; А. А. Ершов (Ухтинский ГТУ), сформулировавший тезис о связи успешной модернизации российского высшего образования с формированием честной научно-образовательной конкурентной среды (конкуренции идей, научных проектов, образовательных программ); В. Г. Постников (Ухтинский ГТУ), указавший на необходимость в модернизации образования помнить не только традиции дореволюционной России, но и лучшее из традиций советского опыта образования и воспитания; В. К. Астахов (Вологодский ГТУ), сделавший вывод: главной целью образования было и остаётся формирование зрелой личности как действительного субъекта социальных преобразований.

Прозвучавшие на пленарном заседании идеи и подходы были обогащены в дискуссиях на секционном заседании конференции и в стендовых докладах.

В докладе Д. Н. Безгодова (Ухтинский ГТУ) «Университетское образование как освоение парадигмальных установок мышления» была обоснована типология парадигмальных установок мышления, включающая в себя обыденную, научную, философскую, поэтическую и религиозную. Университетское образование можно рассматривать как освоение всех установок при доминировании научной. Необходимость доминирования научности распространяется как на учебный процесс, так и на университетскую организационную культуру.

И. Е. Фадеева (Коми ГПИ) в докладе «Культура и культурология в системе высшего образования» предложила рассматривать преподавание культурологии через понятие *семиозиса* как антропологически и культурно-исторически определяемых практик порождения и означивания смыслов (Ч. С. Пирс, У. Моррис, М. Ю. Лотман). Цель преподавания культурологии и МХК в таком случае заключается в формировании интеллектуальных моделей, позволяющих индивиду эффективно встраивать себя в цивилизационное и интеллектуальное пространство, формировать собственную идентичность, не внешним образом присваивая готовые формы и используя стандартные сценарии, а продуцируя смыслы и производя тексты. Применительно к вузовской дидактике это означает, что главным обучающим принципом должен стать принцип не историзма, а *историчности*, или «*перевернутого историзма*». Его суть заключается в выстраивании «обратной перспективы» видения историко-культурного материала: не в хронологическом порядке, от древних цивилизаций – к современности, а наоборот: от актуальных текстов современной культуры – в интертекстуальную глубину истории. Иначе говоря, путь встраивания индивида в культуру лежит через актуализацию культурной памяти.

В. Ф. Юлов (Кировская ГМА) посвятил свой доклад «Традиционное проблемное обучение в новых компетентностных формах» анализу проблемного обучения, его реализации в рамках компетентностного подхода. Первой цивилизацией, выдвинувшей инновации на первое место, стала античная Греция, создавшая культуру «осевого времени» (К. Ясперс). Сократ заложил основы проблемного обучения. «Знаю, что ничего не знаю» – эта формула выражает начало данной методики. В современной психолого-педагогической литературе проблемность рассматривается как *особая избирательность* и культура когнитивного выбора. В этой связи докладчик проанализировал методики обучения мышлению (операциональным компетенциям, критическому мышлению), представленные в образовательной системе США (А. Воршам, К. Чуска, У. Мишел, Р. Дж. Стернберг и др.). Вывод докладчика: современный компетентностный подход сложился на основе идей американского прагматизма. В этом философском направлении всякая компетентность так или иначе связана с постановкой проблемы и ее эффективным решением. Самые важные проблемы

имеют практический характер, и если личность научена их решать, то она будет успешна в жизни. Данную линию здорового практицизма и требуется привить к российской высшей школе.

В. А. Сулимов (Коми ГПИ) в докладе «Человекознание и проблемы современной высшей школы» сказал, что построения новой гуманитарной парадигмы (нового варианта человекознания) отечественного высшего образования в условиях возрождения позитивистского (технократического) сциентизма представляется весьма актуальной. Недооценка задач мировоззренческого воспитания, исключение из его сферы искусства как бытия текстов культуры существенно тормозит культурно-антропологические механизмы формирования личности, ведет к утверждению модели «частичного» человека, не способного к акту философско-мировоззренческой рефлексии, а потому – к самостоятельным решениям в науке, гражданской практике, повседневной жизни. Малопродуктивным путем формирования образовательной среды является ее *нео-идеологизация*, о которой все более говорят некоторые эксперты. Современное человекознание – это, по мысли докладчика, интеллектуально-текстовая деятельность, направленная на моделирование своей версии «второй реальности» или собственно культуры, обладающей несомненной *производящей силой*. В вузе необходимы не просто некий ознакомительный вариант истории философии или «уроки культуры», а серьезные интеллектуальные дисциплины: обновленная философия и теория культуры, которые сумеют (при достаточном количестве учебного времени и правильной организации учебной деятельности, например включении философско-культурологического эссе в качестве одной из обязательных работ) сформировать культурно-антропологические основы современной интеллектуальной личности.

Доклад О. В. Золоторёва (Коми ГПИ) «Становление исторической науки и исторического образования в России в 18–19 веков» был посвящён анализу той традиции в русском историческом образовании и воспитании, которая привела к формированию университетских кафедр истории как культурно-просветительских, идейных и профессиональных центров гуманитарной интеллигенции. Профессура университетских кафедр истории стремилась решать проблемы не только образования, но и в целом российского общества. Они осознавали се-

бя не только педагогами и учеными, но и активными творцами культурной жизни России. Профессура сотрудничала в литературных журналах, выступала с публичными лекциями. Знаковой фигурой в этом плане, вне всякого сомнения, являлся Т. Н. Грановский, пользовавшийся особым авторитетом и влиянием среди молодежи. Во многом это определялось его преподавательским искусством, чтение лекций для Т. Н. Грановского было не ремеслом, а высоким искусством – искусством посвящения в истину.

А. Е. Михайлов (Кировская ГМА) в докладе «Значение философии в гуманитарной подготовке студентов, получающих негуманитарное профессиональное образование» подчеркнул, что в гуманитарной подготовке студентов важной составляющей остается поиск и использование форм организации их творческой работы с философскими текстами, в которых представлены результаты осмысления проблематики наиболее значимых сторон жизни людей той или иной эпохи. Изучение произведений, являющихся квинтэссенцией своего времени, должно способствовать развитию не только интеллекта, но и духовному совершенствованию личности. Основным результатом изучения философии, синтезирующей мировоззренчески значимые достижения всех наук, должно стать максимальное расширение внутреннего мира и формирование духовно зрелой личности с активной жизненной позицией.

На эту же сторону преподавания философии в вузе обратила внимание Т. Е. Дудар (СыктГУ) в своём докладе «Гуманистическая прививка»: гуманитарные дисциплины как способ гуманизации мировоззрения студентов естественно-научного направления». Превращение российской системы образования в набор обучающих учреждений, воспроизводящих «человека потребляющего» ведёт к потере высшим образованием фундаментальности, основанной на формировании у студентов целостного, системного видения мира. В этой связи, в системе гуманитарной подготовки особое место занимает философия. Её нельзя «пройти», закончить изучать. Философия активизирует не только интеллект, но и дух. Общество в лице вузов и преподавателей вправе и обязано повернуть человека 18–25 лет лицом к вечным темам, которые исследует философия. Это необходимо для того, чтобы будущий специалист смог осознать, что, кроме вопросов

«как?» и «почему?» он что-то делает, существует куда более значимый вопрос: а «зачем?» он это делает.

В докладе В. В. Муравьёва (Коми ГПИ) «Компетентностный подход в преподавании религиоведения в высшей школе» были сформулированы основные компетенции, на формирование которых направлен курс «Религиоведение»: *готовность и способность* анализировать мировоззренческие, социально и личностно значимые религиоведческие проблемы; руководствоваться в своей деятельности современными принципами толерантности, диалога и сотрудничества верующих и неверующих; использовать нормативные правовые документы о свободе совести в своей деятельности; к толерантному восприятию религиозных и национальных различий, уважительному и бережному отношению к историческому наследию и культурным традициям; использовать навыки публичной речи, ведения дискуссии и полемики на религиозные темы.

Е. Д. Ковалёва (СыктГУ) продолжила тему преподавания религиоведческих дисциплин в вузе, выступив с докладом «Формирование мировоззренческих компетенций в курсе «Социология и психология религии». Выделив когнитивный, деятельностный и ценностный компоненты мировоззренческой компетентности, на формирование которой нацелены религиоведческие курсы, она обозначила основные принципы преподавания дисциплины «Социология и психология религии»: 1) сочетание технологий проблемного, эвристического обучения и развития критического мышления; 2) создание условий для формирования профессионального мышления и мировоззрения, способных помочь ответственно реализовать свои знания и умения, полученные в вузе; 3) развитие мотивации к деятельности по самообразованию и самовоспитанию; 4) широкое использование телепрограмм, художественной литературы, радио, периодики в учебном процессе; 5) организация встреч со священнослужителями, верующими различных вероисповеданий.

Т. В. Разина (СыктГУ) в своём докладе «Мотивация конкуренции в профессиональной научной деятельности на современном этапе» представила психологический анализ содержания субсистемы мотивации конкуренции в системе мотивации научной деятельности. Выявила условия, при которых конкуренция в сфере науки приобретает

конструктивный характер и способствует повышению эффективности научной деятельности: это конкуренция на уровне научных школ и центров при условии ее проявления в зоне средних значений интенсивности.

Оживлённый обмен мнениями вызвал доклад О. Н. Подоровой-Аникиной (Ухтинский ГТУ) «Интернет-опосредованная коммуникация в образовательном процессе», в котором обосновывалось, что использование возможностей сети Интернет в коммуникации преподавателя и обучающегося позволяет не ограничиваться временными рамками университетского занятия, а продолжать творить за его пределами, в любое удобное время. Это способствует созданию виртуальной среды, в которой образовательный процесс продолжается. Появляются возможности самостоятельно строить свой график обучения. Основные тренды в развертывании коммуникативного пространства современного образовательного процесса в России, по мысли докладчика, следующие: привлечение интернет-пространства в качестве дополнительного канала коммуникации преподавателя и студента; расширение методов интернет-опосредованных коммуникативных взаимодействий преподавателей и студентов; интенсивные изменения способов и форм освоения образовательных продуктов.

М. В. Михайлова (Кировский филиал МГЭИ) в своём докладе «Конкурс «Право и Я» как интерактивная форма развития правосознания студентов» поделилась опытом организации обучения по курсу «Правоведение». Изучение этой дисциплины направлено на развитие у студентов мотивированной заинтересованности в освоении правовой культуры, что способствует расширению и углублению их правосознания. Для повышения эффективности правового обучения и воспитания возможно использование современных интерактивных форм, в частности игры-конкурса «Право и Я», технологию которой разъяснил докладчик.

М. В. Безносова (Коми филиал КГМА) в докладе «Дискуссия по проблеме коммодификации образования в Великобритании» показала, что коммерциализация высшего образования встречает острое сопротивление академического сообщества Великобритании. В сентябре 2011 г. сотни академиков из Кэмбриджского, Ноттингемского и Оксфордского университетов подписали документ, который преду-

преждает о последствиях реализации правительственной Белой книги (программы реформирования высшего образования). Подписанты считают, что правительство в своей программе («Белой книге») стремится превратить высшее образование в сектор экономики, который сможет обеспечить новые рынки для капитала. По мнению авторов документа, альтернативного правительственному, в основе образования лежит изначальная природа, где познание является основным способом существования человека, причем не с точки зрения его полезности, а благодаря необъяснимому интересу. Социальная миссия образования – многогранна; она – в улучшении положения дел с социальным неравенством, в привитии и удержании стандартов гражданства, во вкладе в культуру и экономику. Университеты в силу своего публичного характера способны создавать дискуссионные пространства для независимого анализа коммерческих и политических проектов. Следовательно, университеты сегодня – это далеко не только глобальные экономические институты. Результаты обучения нельзя купить как товар, если, конечно, под ними понимается не диплом. К результатам обучения следует отнести развитие личности, формирующее исследовательский ум, способность проблематизировать идеи и порождать новые, системное и критическое мышление, понимание и социальное взаимодействие.

На аналогичную дискуссию во Франции указала в своём выступлении Е. А. Безумова, прокомментировав «Доклад экспертного Совета по развитию гуманитарных ценностей в системе высшего образования. Франция. 2010».

Е. И. Казакова (Коми филиал КГМА) в докладе «Компетентностный подход в современном профессиональном медицинском образовании» сравнила предметный состав и количество учебных часов в блоке социально-гуманитарных и экономических дисциплин нового ФГОСа для медицинских специальностей с предыдущими ГОСами. Докладчик задался вопросом: обладает ли принципиальной новизной компетентностный подход, реализованный в новых государственных образовательных стандартах? И ответила, ссылаясь на слова академика РАО В. Краевского: «Ключевая компетенция, которой учащиеся должны овладеть, – это способность решать жизненно важные проблемы в конкретных ситуациях», а она не противоречит ни здравому

смыслу, ни основополагающей доктрине предыдущих стандартов высшего профессионального медицинского образования.

Доклады В. А. Пилипенко и Б. М. Завьялова (Коми филиал КГМА) «Биоэтика в медицинском вузе», а также В. И. Евсеенко (Кировская ГМА) «Социально-гуманитарное образование в медицинском вузе: проблемы и поиски путей их решения» были сосредоточены на философском, социально-культурном, психолого-методическом и дидактическом обосновании необходимости курса биоэтики в системе высшего медицинского образования. В этих докладах также был раскрыт смысл компетенций, реализуемых в преподавании биоэтики.

В ходе конференции выявилась консолидированная позиция представителей различных гуманитарных дисциплин (историков, философов, культурологов, религиоведов, лингвистов) в понимании и оценке состояния, базовых смыслов и главных проблем современного российского гуманитарного образования. Во-первых, это беспокойство нарастающей коммодификацией высшего образования вообще и его гуманитарной составляющей, в частности; озабоченность явной тенденцией минимизации гуманитарного присутствия в учебных программах высших учебных заведений. Во-вторых, общая убежденность, что базисом гуманитарного образования являются: работа с текстами, аккумулирующими и транслирующими интеллектуальные и духовные смыслы, а также овладение речевыми практиками как исходной формой коммуникации и незаменимого ресурса достижения понимания и признания другого, достижения согласия. В-третьих, признание ориентированного на личность и её самовозрастание ценностно-мировоззренческого пафоса гуманитарного образования и воспитания. В-четвёртых, необходимость совместного поиска органичной взаимосвязи гуманитарной традиции и инновационных технологий и алгоритмов в организации образовательного пространства высшей школы.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Безгодов Дмитрий Николаевич – проректор по воспитательной и социальной работе Ухтинского государственного технического университета (Ухта)

Зависнов Петр Валерьевич – магистрант философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург)

Завьялов Борис Михайлович – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и социальных наук Коми филиала Кировской государственной медицинской академии (Сыктывкар)

Котылев Александр Юрьевич – кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии и педагогической антропологии Коми государственного педагогического института (Сыктывкар)

Михайлов Андрей Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Кировской государственной медицинской академии (Киров)

Мишуровская Ольга Станиславовна – кандидат культурологии, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Международного института бизнес-образования (Мурманск)

Муравьев Виктор Викторович – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и педагогической антропологии Коми государственного педагогического института (Сыктывкар)

Нестерова Лиана Игоревна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Минского филиала Российского государственного социального университета (Минск)

Отургашева Наталья Вадимовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры гуманитарных основ государственной службы Сибирского института управления – филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Новосибирск)

Пахомова Яна Игоревна – аспирант кафедры культурологии Пермского государственного института искусства и культуры (Пермь)

Сопова Майя Александровна – аспирант кафедры культурологии и педагогической антропологии Коми государственного педагогического института (Сыктывкар)

Сулимов Владимир Александрович – доктор культурологии, профессор кафедры культурологии и педагогической антропологии Коми государственного педагогического института (Сыктывкар)

Тираспольский Геннадий Исаакович – доктор филологических наук, профессор Коми государственного педагогического института (Сыктывкар)

Фадеева Ирина Евгеньевна – доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой культурологии и педагогической антропологии Коми государственного педагогического института (Сыктывкар)

Периодическое издание

**ЧЕЛОВЕК
КУЛЬТУРА
ОБРАЗОВАНИЕ**

*Научно-образовательный
и методический журнал*

№ 4 (10) / 2013

Редактор *И. В. Шевелева*. Корректор *Л. Н. Руденко*
Компьютерный макет *А. А. Ергакова*

Подписано в печать 18.12.13. Формат 60×84 ¹/16. Тираж 300 экз.
Печать ризографическая. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 11,2. Уч. изд. л. 9,9. Заказ № 64.

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 11.РЦ.09.953.П.001215.12.09 от 01.12.2009 г.

Редакционно-издательский отдел
Коми государственного педагогического института
167982, Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 25