

Учредитель
ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет»

ВЕСТНИК
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Издается с 1997 г.

Выходит 15 раз в год

Выпуск 6/2015
ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ,
ПОЛИТОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Журнал включен Высшей аттестационной комиссией в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77–36152 от 06 мая
2009 г. Федеральная служба
по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)

Редакционный совет «Вестника БГУ»

Н. И. Мошкин, д-р техн. наук, проф., и. о. ректора Бурятского государственного университета (председатель); *А. В. Номоев*, д-р физ.-мат. наук, доц., проректор по НИР (зам. председателя); *П. А. Минакир*, д-р экон. наук, акад. РАН; *М. Р. Бакланов*, д-р хим. наук, проф. (Бельгия); *П. Ю. Саух*, д-р филос. наук, проф. (Украина); *С. Н. Васильев*, д-р физ.-мат. наук, академик РАН; *И. А. Тайманов*, д-р физ.-мат. наук, акад. РАН; *К. Цецура*, д-р философии по коммуникации и связям с общественностью, проф. Университета Оклахомы (США); *Оде Сесилия*, проф. (Нидерланды); *Ван Яминь*, проф., декан факультета русского языка Института иностранных языков Восточно-Китайского педагогического университета (Китай); *Г. Ц. Дамбаев*, д-р мед. наук, проф., чл.-кор. РАН; *О. В. Матыцин*, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО, президент Российского студенческого союза, президент РГАФК

Адрес редакции
670000, г. Улан-Удэ,
ул. Смолина, 24а
E-mail: intelligence2007@rambler.ru

Редакционная коллегия выпуска

И. И. Осинский, д-р филос. наук, проф. (гл. редактор); *А. Н. Постников*, д-р филос. наук, проф. (зам. гл. редактора); *П. А. Чукреев*, д-р социол. наук, проф.; *Э. Д. Дагбаев*, д-р социол. наук, проф. (зам. гл. редактора); *Л. Л. Абаева*, д-р ист. наук, проф. (зам. гл. редактора); *М. В. Бадмаева*, д-р филос. наук, доц.; *Д. Ш. Цырендоржиева*, д-р филос. наук, проф. (зам. гл. редактора); *Л. Е. Янгутов*, д-р филос. наук, проф.; *В. И. Коваленко*, д-р филос. наук, проф.; *О. Н. Козлова*, д-р филос. наук, проф.; *В. В. Мантатов*, д-р филос. наук, проф.; *П. Ю. Саух*, д-р филос. наук, проф.; *Ц. Ц. Чойропов*, д-р социол. наук, проф.; *А. М. Кузнецова*, д-р филос. наук, доц. (отв. секретарь).

Адрес издателя
670000, г. Улан-Удэ,
ул. Смолина, 24а
E-mail: riobsu@gmail.com

Перевод на английский язык
А. Ц. Эрдынеев
Редактор *Ж. В. Галсанова*
Компьютерная верстка
А. В. Доржиевой

Подписано в печать 20.04.15.
Формат 60 x 84 1/8.
Уч.-изд. л. 15,79. Усл. печ. л. 18,36.
Тираж 1000. Заказ 114.
Дата выхода в свет 30.04.15.
Цена свободная.

Отпечатано в типографии
Издательства БГУ
670000, г. Улан-Удэ,
ул. Сухэ-Батора, 3а



ФИЛОСОФИЯ

УДК 141

МИСТЕРИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ПИФАГОРЕЙСКОЙ ШКОЛЫ

© *Безверхин Андрей Сергеевич*, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин и связей с общественностью, филиал Санкт-Петербургского института внешнеэкономических связей, экономики и права в г. Новокузнецке.

Россия, 654041, г. Новокузнецк, ул. Циолковского, 13. E-mail: abezverhin2006@yandex.ru

В статье рассматриваются мистериальные основания пифагорейской школы, структура инициатического обучения в ней, символика и доктрина пифагорейцев, мистериальная практика образования пифагорейцев. Затрагивается фигура Пифагора как основателя учения и культа. Автором доказывается, что учение, наложившее особый отпечаток на образ жизни пифагорейцев, ставило своей задачей достижение освобождения из круга перерождений. Анализируется предметное содержание пифагорейского образования, имевшего специфическую инициатическую функцию. Рассматриваются методы обучения, применявшиеся в пифагорейской школе, также носившие мистериальный, символический характер и направленные на приобщение к божественным состояниям мудрости и постижения. В целом школа предстает в виде эзотерического братства, деятельность которого скреплена сакральной целью и устремлена к гармоничному сочетанию теории и праксиса.

Ключевые слова: инициация, философия, уподобление, иерархия, символы, ритуалы, мышление.

STRUCTURE OF MYSTERY OF THE PYTHAGOREAN SCHOOL

Bezverkhin Andrey S., PhD in Philosophy, Associate Professor, department of the humanities and public relations, St. Petersburg Institute of Foreign Economic Relations, Economics and Law, branch in Novokuznetsk.

13, Tsiolkovskogo, Novokuznetsk, 654041, Russia.

The article discusses the mystery of the founding of the Pythagorean school, the structure of initiatory training in it, the symbolism and doctrine of the Pythagoreans, mysterious practices of the education of the Pythagoreans. The figure of Pythagoras is concerned as the founder of the doctrine and worship. The author proves that the doctrine which has left a special mark on the lifestyle of the Pythagoreans, set itself the objective of attaining liberation from the cycle of rebirth. The subject content of the Pythagorean education is analyzed, it had a specific initiatory function. Discusses The teaching methods used in the Pythagorean school are considered, they also had a mysterious, symbolic nature and were aimed at providing access to the divine states of wisdom and understanding. Overall, the school is presented in the form of the esoteric brotherhood, whose activities are bonded by a sacred purpose and striven to attain a harmonious combination of theory and praxis.

Keywords: initiation, philosophy, assimilation, hierarchy, symbols, rituals, thinking.

Пифагорейская традиция интересует исследователей в основном с точки зрения философско-познавательных и научных достижений пифагорейцев [1]. При этом упускается из виду, что эти достижения были лишь составным элементом коррелировавшего с орфическим мистериальным культом инициатического учения. Ниже мы намерены показать, что структура пифагорейской школы носила мистериальный характер, учение и образ жизни, воспроизводившиеся пифагорейцами, были направлены на достижение личного освобождения из круга перерождений, на который были обречены все непосвященные.

Пифагорейский союз существовал на протяжении 9–10 поколений (с VI по IV в. до н.э.). Позднее он был вытеснен другими философскими школами: платоновской Академией, аристотелевским Ликеем, «Садом Эпикура», Стоей, но ранее пифагорейский союз был разгромлен политически на его родине в «Великой Греции» (Италии) при попытке пифагорейцев захватить власть в ряде городов и

установить культ Пифагора. Ямвлих в сочинении «О пифагорейской жизни» отмечает, что хотя школа прекратила свое существование «пифагорейцы сохранили первоначальные нравы и учения» [2, с. 46].

В центре пифагорейской традиции стояла фигура Пифагора как основателя учения и культа, выполнявшая, на наш взгляд, весьма специфическую функцию, аналогичную функции фигуры Орфея в орфических мистериях. Дело в том, что источниковая база позволяет реконструировать лишь легендарный образ идеального мудреца, мало соответствующий конкретно-исторической, эмпирической личности. Однако нельзя недооценивать значение самой пифагорейской легенды. Наоборот, наше утверждение состоит в том, что она играла важнейшую роль в пифагорейской школе, выступая как некоторая норма, типичная модель, которую культивировали пифагорейцы в качестве примера для подражания.

В пределах имеющегося источникового материала относительно историчности Пифагора мы можем лишь думать, что Пифагор жил в Элладе в VI в. до н.э., он учился в Египте, возможно, и в Вавилоне. Позже, не ужившись с тиранией, покинул родину и переехал в «Великую Грецию, в полис Кротон, где основал свою школу – Пифагорейский союз» [3, с. 138–149].

Проанализируем мифические аспекты жизни мудреца, составившие пифагорейский миф, интересующий нас в отношении его функциональной роли в пифагорейской мистериальной традиции.

Античные авторы сообщают одну любопытную символическую деталь из жизни Пифагора. Диоген Лаэртский, Гермипп и Суда передают историю, согласно которой, прибыв в Италию, Пифагор спрятался, наказав матери распространить слухи о своей смерти и собирать заметки о происходящем. Затем Пифагор внезапно появился в народном собрании, объявил о том, что прибыл из Аида, и рассказал «всякие чудеса», происходящие в подземном мире, живым – об умерших близких, с которыми встречался, также он поведал обо всем, что произошло в его отсутствие и о цепи собственных перерождений. Все это произвело столь огромное впечатление на сограждан, что они «заплакали, зарыдали и уверовали, что Пифагор – божественное существо» [3, с. 139–140].

Если из содержания материала исключить критическую оценку (хитроумный подлог Пифагора), пытающуюся задать истиннообразное объяснение в рамках рационалистической модели познания ввиду неадекватности последней в исследовании мифического (ср.: «Мифология – выражение единственно возможного познания, которое еще не ставит никаких вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее» [4, с. 15]), а проанализировать саму структуру и смысл символа, то, говоря языком М. Элиаде, мы имеем здесь «архаический и универсальный символизм онтологической мутации через переживание смерти и воскрешения» [5, с. 100–101]. Речь идет о приобретении Пифагором нового онтологического статуса после инициационного посещения традиционной сферы античного мифо-космоса (Аида): из простого смертного Пифагор трансформировался в «божественное существо». Здесь можно проследить определенную корреляцию с мифом об Орфее. Все это напрямую относится к пифагорейской школе, обучение в которой предполагало посвящение и духовное преобразование ученика как необходимых условий постижения предмета – философии.

Из сочинения Ямвлиха «О пифагорейской жизни» можно узнать, что «...пифагорейцы хранили в строжайшей тайне следующее разделение: разумные живые существа подразделяются на три вида – бог, человек и существо, подобное Пифагору» [3, с. 141]. Характеристики других авторов также выводят Пифагора из ряда простых смертных, приписывая ему уникальные, полубожественные особенности и признаки, что роднит последнего с Орфеем. Аполлоний в «Чудесных рассказах» сообщает о том, что Пифагор предсказывал события, оказывался одновременно в двух разных местах. При переходе с другими через реку его окликнул «громкий и сверхчеловеческий голос – “Привет, Пифагор!”», а спутников его объял ужас; наконец, сидя как-то в театре, Пифагор встал, обнажил собственное бедро и показал его сидящим – оно было золотым» [3, с. 141]. Эллиан в «Пестрых историях» передает, что: «...кротонцы звали Пифагора Аполлоном Гиперборейским» [3, с. 141].

Итак, перед нами возникает образ не исторической личности, но скорее архетип божественного мудреца.

Теперь обратимся к учению, провозглашенному Пифагором. Геракл Понтийский: «Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим словом и себя – философом... по его словам, никто не мудр, кроме бога». Диодор Сицилийский: «Пифагор называл свое учение любомудрием, а не мудростью. Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа, может быть подобающе назван любомудром (философом)». Стобей: «Сократ и Платон также, как Пифагор, видят высшую нравственную цель (телос) в уподоблении бо-

гу... На это намекнул Гомер в словах “он шел по стопам бога”... а Пифагор сказал под него: “следуй богу”» [3, с. 147–148].

Как видим, любовь к мудрости связывалась в учении Пифагора с некоторым «нравственным образом жизни», суть которого состояла в уподоблении богу как более совершенному и превосходящему состояние простого смертного существу, в ведении которого собственно и находилась мудрость. Такого рода уподобление предполагало преодоление слабостей человеческой природы через соблюдение ритуальной чистоты, заключавшейся в отказе от убийств, определенных жертвоприношений, от поедания мяса, бобов и т.д. [3, с. 143–144]. Эти аспекты нашли свое прямое выражение в структуре пифагорейской школы.

Платон (428/427–348/347 гг. до н.э.) в диалоге «Государство» сообщает, что «...исключительно любили Пифагора его ученики, а последующие сторонники его учения еще и поныне именуют свой образ жизни пифагорейским и в чем-то заметно выделяются среди остальных» [3, с. 144].

Можно сказать, что конституитивным элементом пифагорейской традиции был, схожий с мифом об Орфее, миф о Пифагоре как существе, преодолевшем через инициацию состояние простого смертного, замкнутого в кругу метемпсихоза, приобщившемся к божественному состоянию. Эта онтологическая трансформация стала той сакральной целью, которую культивировали пифагорейцы. Сам культ был тайным. Что касается пифагорейского образования, то оно заключалось в передаче в рамках школы образа жизни, основанного на мифе о божественном мудреце и учителе, выполнявшем важнейшую функцию модели для подражания.

Теперь обратимся к тому, как была устроена и функционировала пифагорейская школа.

В сочинении «О пифагорейской жизни» Ямвлиха приводится каталог пифагорейской школы, содержащий имена 235 членов, среди них – 217 мужчин и 18 женщин. Мы находим не только пифагорейцев из Тарента, Метапонта, Кротона, Сибариса, но и самосцев, аргосцев, а также афинянина и коринфянина. Наиболее известные имена: Гиппас, Филолай, Эврит, Архит [3, с. 455–456].

В основе организации пифагорейской школы лежали два принципа – иерархия и тайна. Порфирий и Ямвлих рассказывают, что Пифагорейский союз состоял из двух ступеней: аксуматиков и математиков: «Математиками назывались те, кто изучил более обстоятельную и скрупулезно разработанную научную теорию, аксуматиками – те, кто прослушал сжатые наставления о науке, без более подробного и точного изложения». При этом математики считали, что: «сами они еще в большей степени пифагорейцы и что их учение истинно» [3, с. 152].

Секретность и эзотеризм (то есть обладание внутренним, скрываемым от непосвященных учением) были присущи пифагорейской школе. Ямвлих пишет о строжайшей засекреченности пифагорейского учения, первые записи о котором обнаружил лишь пифагореец Филолай [3, с. 146–147]. Нарушение секретности строго каралось пифагорейцами. Так, Гиппас, раскрывший некоторые тайны учения, был изгнан из школы, и пифагорейцы соорудили ему гробницу в знак того, что они считают своего бывшего товарища ушедшим из жизни. Сам же Гиппас погиб в море «как нечестивец», получивший кару от божества [3, с. 152].

Следует отметить, что элитность, превосходство, своего рода эзотерическая этика пифагорейцев были результатом прохождения через «мистериальную машину» пифагорейского союза (и, соответственно, приобщение к божественному мышлению, посвящение в пифагорейский миф, усвоение символов и воспроизводство ритуалов), а не только принадлежности к классу аристократов. В пифагорейский союз принимались лица обоего пола, знатность и богатство не давали преимуществ, ценились интеллектуальные способности и нравственные качества [3, с. 465–505].

Предметное содержание пифагорейского образования – математика и геометрия – имели инициатическую функцию. Центральным ядром выступало учение, приписываемое Пифагору, о божественном числе как принципе мироустройства и миропонимания. «Числу все вещи подобны», – изрек, согласно Ямвлиху, древний Пифагор. Гиппарх давал более развернутое определение числа: «первого прообраза (парадигмы) творения мира» и «различительного орудия / или «органа суждения» / бога-творца» [3, с. 149, 155]. Сами математические науки, по Проклу, «были изобретены пифагорейцами для припоминания (анамнесис) о божественном, с их помощью последователи Пифагора пытались трансцендировать к потусторонним началам. Как говорят те, кто занимается изложением пифагорейских учений, они посвящали богам и числа, и фигуры» [3, с. 437]. Примеры такого посвящения приводит Дамасский в сочинении «О началах», излагая учение пифагорейца Филолая о том, что: «...круг – общая фигура всех умопостигаемых богов, поскольку они умопостигаемы, а прямолинейные фигуры свойственны тем или иным отдельным богам сообразно особенностям чисел, углов и сторон. Так, например, Афине принадлежит треугольник, Гермесу – квадрат» [3, с. 436].

Здесь необходимо отметить следующее: главной особенностью становления философии досократиков, на наш взгляд, было то, что нечто божественное, то есть превосходящее человеческую природу, автономное и подавляющее, – мысль, божественный Логос Гераклита – становится сферой человеческой деятельности, присваивается и осваивается смертными. И в рамках пифагорейской школы, утверждаем мы, математика и геометрия были построены таким образом, чтобы в результате их усвоения у человека появлялись функция и способность – мыслить. Достигалось это за счет работы с невещественным, абстрактным, знаково-символическим – с числами, геометрическими фигурами, построением разного рода пропорций и соотношений. Эти операции имели характер ритуалов, а сами числа, фигуры, пропорции – символов божественных значений, открывавших измерение мысли, идеального в человеке, что отнюдь не было дано в природно-стихийном или просто культурном порядке существования смертного. Божественный статус мысли обуславливал сакральность самого мышления, поэтому занятие им в рамках пифагорейской школы имело мистериальный, инициатический характер. Отсюда, скажем, проистекает характеристика философии пифагорейцев, данная Проклом в «Комментариях к Евклиду»; он отмечает, что последователи Пифагора пользовались математическими фигурами «как завесой для прикрытия посвящения в таинства божественных учений» [3, с. 444].

Методы обучения, применявшиеся в пифагорейской школе, также носили мистериальный, символический характер, связанный с главной целью – приобщением к божественным состояниям мудрости и постижения. Ямвлих: «Все их предписания относительно того, что следует делать или не делать, имеют своей целью общение с божеством. Это – принцип, в этом смысл пифагорейской философии, и цель, которой посвящена вся жизнь, состоит в том, чтобы “следовать богу”. Ибо смешно поступают люди, взыскуя благо не от богов, а из какого-либо другого источника» [3, с. 493]. Символическое обучение состояло в том числе в раскрытии «богатства умозрения», зафиксированного в символических изречениях – акусмах. Причем, как замечает Ямвлих, акусмы, «изреченные им самим», то есть Пифагором, адепты стремились сохранить «как божественные догматы», не притязая на то, что говорят от себя, считая, что «самим говорить нельзя» [3, с. 488]. В чем же состоял смысл такого символического обучения? По-видимому, через акусмы у обучающихся развивали способность некоторых мыслительных операций по свертыванию и разворачиванию различных, строго фиксированных в традиции смыслов и значений в определенных знаковых формах, несших сакральное учение божественного Пифагора. Приведем ряд примеров акусм:

«Что есть острова блаженных?» – «Солнце и Луна».

«Что есть Дельфийский оракул?» – «Четверица, то есть гармония, в которой – Сирены».

«Что самое мудрое?» – «Число. А на втором месте тот, кто нарекает вещам имена».

«Что самое сильное?» – «Разум» [3, с. 488–489].

В целом, пифагорейская школа была выстроена как уникальная инициатическая машина, эзотерическое братство, в пространстве которого воспроизводился особый, отличный от обыденного образ жизни, скрепленный сакральной целью и направленный на гармоничное сочетание теории и праксиса. Членство в школе определялось наличием внутреннего потенциала и стремления индивида к сотериологическому познанию, которое направлялось в школе в нужные формы. Аристократизм, элитарность школы имели характер скорее интеллектуального, чем социального или имущественного порядка.

Предметное содержание пифагорейского обучения строго подчинялось мистериальной цели. Сама философия (введенная Пифагором) означала не что иное как «любовь к мудрости». Это предполагало, прежде всего, некую изначальную склонность к достижению мудрости и, в более широком значении, поиск, порожденный этой склонностью и ведущий к обретению сакрального знания. Таким образом, философия являлась лишь предварительной и подготовительной ступенью, лишь движением по направлению к мудрости – уделу и привилегии богов, а не человека. Из этой пропорции становится ясна функциональная роль математики и геометрии как дисциплин чистого умозрения (открывавших сферу сверхчувственного – мысли), занятием которыми было полностью оправдано связью с главной целью – онтологической трансформацией адепта пифагорейского учения.

Сакральное, инициатическое знание пифагорейцев касалось бытийного статуса души, а также соотношения души и тела. Согласно «Мнению философов», пифагорейцы учили, что: «Душа ... состоит из четверки: ум, знание, мнение, ощущение, от которых происходит всякое искусство и всякая наука и благодаря которым мы – разумные существа» [3, с. 473]. К. Мамерт приводит цитату из сочинения Филолая «О ритмах и мерах»: «Душа проникает в тело посредством числа и посредством

бессмертной гармонии» [3, с. 446]. Аристотель в «Политике» сообщает мнение пифагорейцев о том, что «/в нас/ имеется некое родство с гармониями и ритмами, поэтому ... душа – это гармония» [3, с. 486]. При этом пифагорейцы считали, как свидетельствует К. Александрийский, что «...в наказание за что-то душа сопряжена с телом (сома) и похоронена в нем как в могиле (сема)» [3, с. 443]. Тут имеется явное сходство пифагорейской традиции с учением орфиков. Как раз путем освобождения души из телесного плена и было для пифагорейцев философское учение о фундаментальной четверице, включавшее в себя трансцендентный по отношению к космосу (проявленному порядку) принцип Бытия, или Единого и переданное Аполлоном Гиперборейским через Пифагора. В «Золотых стихах» – главном инициатическом гимне пифагорейской традиции – от имени самого Пифагора передавалось следующее сакральное наставление:

*«...добродетели божей,
Ей! Клянусь Передавшим нашей душе Четверицу –
Вечной природы исток. Итак, принимайся за дело,
Прежде богов помолвив об успехе. Достигнув же этого,
Связь ты познаешь богов бессмертных и смертного рода,
Как совершается все, какому подвластно закону,
Сколько возможно, познаешь единство всеобщей природы...
Ты же держай, зане божественный род и у смертных,
Вещая коим природа обряды все открывает.
Будучи в них посвящен, достигнешь того, что веляю я,
Душу свою исцелишь и спасешь от этих страданий...
Если же тело покинув, в эфир придешь ты свободный,
Станешь богом бессмертным, нетленным, боле не смертным» [3, с. 504–505].*

Очевидно, просматривается корреляция пифагорейских «Золотых стихов» с текстами на золотых пластинках из погребений орфиков-мистов. Обе традиции имели дело с таинством онтологической мутации человека в божественные состояния в момент смерти через разделение тела и души и освобождение последней из круга перерождений, связанного со страданиями и лишениями. Этот таинственный процесс трансформации был возможен, согласно обоим учениям, ввиду изначально божественного происхождения души. Обеспечить воспоминание своего божественного рода и подготовить адекватным образом к такому сакральному состоянию, как смерть – вот главные задачи инициатических структур обоих учений. В пифагорейской традиции это осуществлялось через занятие божественным мышлением. Символизм геометрических фигур, чисел, пропорций (открывавших сферу сверхчувственного – мысли), ритуальный образ жизни (схожий с «орфикос биос» орфиков), связанный с ограничением и упорядочением стихийно-природной телесности существования смертного, миф о Пифагоре как о существе, достигшем освобождения и приобщившемся к сонму бессмертных богов, секретность и эзотеризм учения – все это фундировало пифагорейскую школу, придавало ей мистериальный характер.

Литература

1. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. – Л., 1990.
2. Чанышев А. Н. Итальянская философия. – М., 1975.
3. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики // Фрагменты ранних греческих философ. – М., 1989.
4. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М., 1978.
5. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – М.; Киев, 1996.

УДК 140.8

**КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ВИДЕНИЕ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА
В КОНТЕКСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА**

© *Шаммазова Екатерина Юрьевна*, кандидат философских наук, ассистент кафедры истории, философии, социологии и политологии Казанского государственного медицинского университета. Россия, 420012, г. Казань, ул. Бутлерова, 49. E-mail: shammazova.ekate@mail.ru

В статье рассмотрен концепт «переходный период» с теоретических позиций экзистенциализма. Переходный период в данном контексте рассматривается автором в качестве препятствия, предела и его преступления. Показано, что преодоление препятствия, предел и его преступание – свидетельство того, что переходный период наполняется значимыми смыслами, которые касаются существования индивида. Эти процессы базируются на основе опыта преодоления (границы, рубежа, предела, порога), которые человек сам обнаруживает и учреждает. Переживаемая ситуация запускает ответную реакцию, которая является не рядовой, одной из других, а той, которая влияет на дальнейшее целостное существование. Автор приходит к выводу, что экзистенциальные (переходные) периоды являются неотъемлемым атрибутом жизненного пути человека, они необходимы для его самопознания и самосовершенствования.

Ключевые слова: экзистенция, порог, предел, преступание, рубеж.

**CONCEPTUAL VISION OF TRANSITION PERIOD
IN THE CONTEXT OF EXISTENTIALISM**

Shammazova Ekaterina Yu., PhD in Philosophy, Assistant, department of history, philosophy, sociology and political science, Kazan State Medical University. 49, Butlerova, Kazan, 420012, Russia.

In the article the concept «transition period» is considered on the theoretical ground of existentialism. The author analyzes the transition period as an obstacle, a limit and its exceeding. It is revealed that overcoming obstacles, the limit and its exceeding are illustrations of the phenomenon that the transition period is filled with significant meanings related to individual's existence. These processes are based on the experience of exceeding (boundary, limit, threshold) that a person himself discovers and establishes. The experiencing situation triggers a response that is not ordinary, one of the others, but rather one that affects the further future of holistic existence. The author comes to conclusion that the existential (transitional) periods are the inherent part of someone's way of life, they are necessary for his self-knowledge and self-improvement.

Keywords: existence, threshold, limit, exceeding, boundary.

Концептуальное видение, так или иначе, фигурирует сегодня в разнообразных социологических, исторических и философских концепциях. Активное использование понятия «концепт» обусловлено приходом во второй половине XX в. в гуманитаристику постмодернистской матрицы, которая сделала неустойчивыми и нежизнеспособными многие классические конструкции, в частности «понятие». Одним из центральных терминов в сфере гуманитарного познания стал «концепт», более адекватно проявляющий себя в тех сферах, где есть обращение к человеку, его познанию и деятельности.

Подобного рода видение обнаруживает себя, прежде всего, в форме, способах построения концепта, который отражает динамическое единство процесса и результата концептуализации, то есть самого акта и предмета, на который он направлен. В процессе творчества в концепте не просто отражается объективный мир, но одновременно и создается (по заданным социально-культурной обстановкой правилам и программам), формируя тем самым определенную, оригинальную картину мира.

Мы исходим из идеи, что философия представляет собой интеллектуальную деятельность по конструированию различных концептов. На этой основе в данной работе осуществляется теоретическое осмысление феномена называемого переходным периодом. Теоретико-методологические основания его интерпретации задаются философской рефлексией, сочетающейся с потенциалом, который предлагается в рамках экзистенциализма. Первые идеи экзистенциализма были озвучены в середине XIX века в трудах С. Кьеркегора. Наибольшая популярность данного течения приходится на нестабильные годы первой половины и середины XX в. (труды М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж. П. Сартра, А. Камю и др.).

Начнем с категории «экзистенция» («существование»), от которой берет название направление. Само слово имеет латинские корни и буквально переводится как «выделиться, появляться». Существование – не статический процесс, поскольку связан с возникновением или становлением.

С позиции С. Кьеркегора, экзистенция – это не определенная и изначально заданная человеку сущность, а наоборот – «открытая возможность»; человеческое существование предшествует человеческой сущности, то есть человек не рождается человеком, а становится им. Это переживание подлинности своего Я, тем самым определение Себя, «вновь-открытие» Себя. «Возвращение» к истинному Я и есть экзистенция.

Экзистенция – явление кратковременное, это не предзаданность человеческого существа, а всегда «вновь совершение». Переживая ее, не следует считать, что она схвачена, усвоена навсегда, что субъект в любой момент может вновь прочувствовать ее. Проживание экзистенции зависит не только и не столько от человека, сколько от внешнего вмешательства в его жизнь. Так, она провоцируется определенными ситуациями, которые К. Ясперс называет пограничными [5].

Пограничные ситуации вырывают человека из повседневного привычного, мирного существования, лишают его спокойствия, стабильности. Они переворачивают его мир с ног на голову, не давая взамен ничего, на что можно опереться. Таким образом, пограничная ситуация ставит под вопрос все, что было дорого для человека, на чем он основывал себя и жизнь. Все привычные ориентиры разбились вдребезги, более не остается ничего. Вернее, остается только это Ничто, перед ужасом которого предстает человек. Перед ним раскрывается подлинное Я, лишённое всего наносного, человек сталкивается с пределом и границей самого себя. Этот предел не есть внешние рамки, в которых он вынужден существовать. Это предел внутренний, собственная граница, нечто последнее и глубочайшее.

Пребывание в «пограничной экзистенции» можно интерпретировать как особое бытие в «переходном периоде», неопределённом и хаотичном. Переходный период здесь осмысливается как препятствие, предел и его преступание. Таким образом, преодоление препятствий, предел и его преступание – свидетельства того, что переходный период наполняется значимыми смыслами, которые касаются существования.

Преодоление пределов и преступание осуществляются на основе опыта преодоления (границы, рубежа, предела, порога). Для того чтобы преодолеть препятствие, нужно предварительно его предположить, обозначить. Препятствия может преподнести сама жизнь в виде неожиданности, болезни, несчастья, угрозы, всевозможных ограничений, или человек сам периодически поднимает планку, чтобы ее преодолеть. Таким образом, человек на протяжении жизни преодолевает разного рода ограничения. При этом индивид переживает эти преодоления (границы) как свои пределы, и переживание это таково, что оно почти всегда предполагает возможность этого преодоления, хотя эта возможность может быть и не реализована.

Переживание собственных пределов предполагает возможность преодоления, побуждает к созданию ответной тактики – побега, хитрости, восстания или смирения, или каких-либо еще нестандартных, оригинальных сочетаний. В любом случае в переживаемой ситуации происходит ответная реакция, которая является не рядовой, одной из других, а той, которая влияет на дальнейшее целостное существование. Опыт преодоления предела или согласно Ж. Батаю «бытия под вопросом» фактически означает один и тот же опыт. «То, что обнаруживает твою границу, ставит тебя под вопрос. И наоборот, то, что ставит тебя под вопрос, обнаруживает твою границу» [1, с. 67].

Эта «постановка себя под вопрос» есть главное условие в деле «строительства» человеком самого себя. С этого начинается человек, ведь полноценной личностью он становится не сразу. На этом пути ему надо создать самого себя! Нелегка жизнь людей, стремящихся создавать себя, не поддаваться изменчивым обстоятельствам жизни и избегать протоптанных, избитых дорог.

По Сартру, человек свободен и ответственен за то, чем является [3]. Экзистенция необходима для самопознания и самосовершенствования себя. Можно рискнуть и сказать, что место этических категорий добра и зла, должного и запретного в этике экзистенциализма занимают понятия подлинного и неподлинного Я и личного существования. Экзистенция дает человеку шанс приблизиться к подлинности, ощутить себя и мир поистине настоящим.

Экзистенциальные (переходные) периоды являются неотъемлемым атрибутом жизненного пути человека. В эти отрезки времени, которые могут продолжаться несколько лет, происходит разрушение бывших защитных механизмов, обостряется чувствительность. «Каждый переход на новую ступень заставляет отказываться от какой-то магии, от какой-то иллюзии безопасности и удобного привычного чувства «эго» во имя развития нашей неординарности» [2, с. 21].

Опыт преодоления предела изменяет существующее состояние и трансформирует его в состояние переживания переходного периода, который, тем не менее, не напоминает перерыв. Этот перерыв как переменная, которую можно трактовать как интервал в деятельности, где ничего не происходит, время отдыха, приостановку текущего напряженного режима. С другой стороны, переменная – это трансформация, причем чаще всего настолько стремительная и резкая, что невозможно установить переходы между сменяющимися друг друга состояниями. И все переходные периоды в определенном отношении – «приостановки», зависания, выпадения из графика, повороты вокруг собственной оси.

Таким образом, если человек хочет расти и развиваться, то он должен стремиться изменить что-то в себе и в своей жизни. Иначе говоря, «перейти от одного способа бытия к другому» [4, с. 113]. Во время этого периода разрушающие или конструктивные изменения не только предсказуемы, но и желаемы [2]. Психология индивидуального развития считает эти изменения предсказуемыми и закономерными, хотя они, как правило, воспринимаются как неожиданные, несвоевременные и внезапные, провоцируемые различными социальными обстоятельствами. Возникает некая ситуация, требующая от индивида что-то выполнить: принять решение, определиться, выбрать, собраться заново и т.п.

Литература

1. Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб.: АХИОМА – Мифрил, 1997. – 336 с.
2. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М.: Восточная литература, 1999. – 198 с.
3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Электронный ресурс]. – URL: <http://psylib.org.ua/books/sartr01>
4. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

УДК 165

ПРОЕКТИВНОСТЬ ЕВРАЗИЙСТВА И БУДУЩЕЕ РОССИИ

© *Абаев Николай Вячеславович*, доктор исторических наук, профессор, заведующий лабораторией цивилизационной геополитики Института Внутренней Азии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: kol-bugra@yandex.ru

© *Фельдман Владимир Романович*, кандидат политических наук, доцент, заведующий кафедрой философии Тувинского государственного университета.

Россия, 667000, г. Кызыл, ул. Ленина, 36. E-mail: vf5182@gmail.com

Статья содержит обоснование идеи о том, что образ России как Евразии, поликультурной самобытной цивилизации, может играть роль социального аттрактора, одного из основных духовных механизмов интеграции и развития российского общества (при условии его распространения и закрепления в сознании российских граждан).

Ключевые слова: цивилизация, евразийский проект, аттрактор, организация, самоорганизация.

EURASIAN PROJECTNESS AND THE FUTURE OF RUSSIA

Abaev Nikolay V., Doctor of History, Professor, Head of the laboratory of civilization geopolitics, Institute of Inner Asia, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

Feldman Vladimir R., PhD in Political science, Associate Professor, Head of department of philosophy, Tuva State University.

36, Lenina, Kyzyl, 667000, Russia.

The article supports the idea that the image of Russia as Eurasia, multicultural original civilization can play the role of social attractor, one of the key spiritual mechanisms of integration and development of the Russian society (assuming its spread and consolidation in the minds of the Russian citizens).

Keywords: civilization, Eurasian project, attractor, organization, self-organization.

Актуализация проблемы проективности евразийства представляется вполне закономерной: Россия, переживающая крайне сложный и во многом противоречивый социокультурный транзит, является наследником евразийской мегацивилизации. В ее культуре в качестве цивилизационного синтеза бытийствуют ценности с глубинными европейскими корнями и ценности, связанные с культурой азиатского суперконтинента.

Настоящее и ближайшее историческое будущее России связано именно с Евразией, где проявляется высокоинтенсивное региональное социально-экономическое развитие и осуществляется поиск гуманистических форм общественной организации, принципиально толерантных по отношению к нравственным основаниям социальной жизни и религиозным картинам действительности.

«Евразийский проект» в нашем представлении есть образ России, понимаемой в статусе Евразии как самобытной, поликультурной, поликонфессиональной цивилизации, чье настоящее и определенное будущее в значительной степени зависят от закрепления этой идеи в массовом сознании российских граждан. В геополитическом смысле будущее России связано одновременно и с Западом, и с Востоком, где в последние десятилетия целая группа государств демонстрирует исключительно высокие темпы экономического развития, в то время как на другом конце «*orbis terrarum*» развивается глубокий и масштабный социально-экономический кризис. Нивелировать или в какой-то мере нейтрализовать негативные последствия кризисных явлений помогает, как мы думаем, проективность евразийства, которая с самого начала своего возникновения направлена не столько в прошлое, сколько в будущее, и проникнута мощным интегративным потенциалом, соединяющим разные цивилизационные культуры.

Мы рассматриваем «Евразийский проект» как один из мощных социальных аттракторов, один из основных механизмов организации и самоорганизации российского общества на современной стадии цивилизационного существования и развития. Выраженная проективность евразийства как геополитического учения воплощается, в частности, в стремлении к экономической интеграции и создании разного рода международных союзов и сообществ, призванных консолидировать евразийское цивилизационное и этнокультурное пространство.

Основы идеологии России-Евразии были заложены, как известно, российскими мыслителями-евразийцами в начале XX в. В эту группу входили Н. Н. Алексеев, П. М. Бицилли, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, А. А. Кизеветтер, П. Н. Савицкий, Ф. А. Степун, Г. В. Флоровский, Г. П. Федотов, А. С. Хомяков и др. В работах этих мыслителей содержится комплексное геополитическое, этнокультурное и этнопсихологическое обоснование идеи России-Евразии. Россия воспринималась ими как полиэтничный социально-исторический цивилизационный синтез.

Основополагающие идеи современных евразийцев (А. Г. Дугин, Л. В. Федорова, Н. В. Абаев, Ю. И. Скуратов и др.) в основном те же, что и в годы становления учения: Россия – специфическая самобытная цивилизация, обладающая особым набором ментальных ценностей, синтезирующих ценности тюркоязычных, монголоязычных и славянских народов; она по своей цивилизационной сущности есть Евразия. В содержание идеологии евразийства входят идеи, получившие за рубежом противоречивые оценки еще в 30-е гг. прошлого столетия.

Так, например, П. М. Бицилли отмечает, что в России творчески осуществляется синтез восточных и западных культур. Он обращает внимание на то, что с этнографической точки зрения Россия – область, где господство принадлежит индоевропейскому и туранскому элементам [1].

Н. С. Трубецкой подчеркивает, что в евразийском братстве России-Евразии народы связаны друг с другом не по тому или иному одностороннему ряду признаков, а по общности своих исторических судеб [2]. В статье «Русская проблема» Н. С. Трубецкой подвергает резкой критике русскую интеллигенцию, он пишет, что в своей массе она продолжает раболепно преклоняться перед европейской цивилизацией, смотрит на себя как на европейскую нацию [3] Заметим, что в значительной степени это характерно и для существенной части современной российской интеллигенции.

Одним из глубоких аналитиков и критиков евразийства был Н. А. Бердяев, который считал, что подобные идеи могут быть весьма привлекательны для многих русских, но при этом заключают в себе определенную опасность. К минусам евразийской идеологии он относил ее «утопический этатизм», который трактовал как «ложный монизм». Идеологию евразийства наряду с идеологией «коммунизма» (марксизма) исследователь определял как «социальную утопию».

К опасным компонентам идеологии евразийства Н. А. Бердяев относил образ государства, которое «объемлет все сферы социальной жизни, стремится организовать всю жизнь, не оставив места для свободного общества и свободной личности». Это и есть принципиальный монизм евразийцев, предполагающий абсолютизацию государства, как земного воплощения истины. По мнению Н. А. Бердяева, приверженцы евразийства считали свое учение истинной и определяли его как «идеократию», господство подобранного правящего слоя, состоящего из носителей идей евразийства.

«Идеократы», являющиеся не только идеологами, но и практиками, должны стремиться к воплощению содержания евразийства в социальной жизни. Н. А. Бердяев полагал, что утопический этатизм евразийцев ведет их к ложной и опасной идее, что идеократическое государство должно взять на себя ответственность за организацию всей культуры. Творящий же дух не поддается никакой организации, а это значит, что евразийцы не сознают того факта, что человек выше государства, они склонны признавать абсолютный примат коллектива и его господство над личностью [4].

Современные сторонники и последователи евразийства не признают ценность идеи «утопического этатизма», о которой писал Н. А. Бердяев.

С нашей точки зрения, евразийская идея при определенных условиях может действительно стать одним из эффективных духовных механизмов организации и самоорганизации России-Евразии. К ним мы относим следующие:

1. Отношение государственной власти к образу России-Евразии, как экзистенциально значимой ценности. В настоящее время часть политической элиты нашей страны склонна воспринимать российское общество как исключительно европейское, а это можно преодолеть усилением проективности евразийской идеи;

2. Устойчивое восприятие российской интеллигенцией образа России как полиэтничной, поликультурной и поликонфессиональной цивилизации, сопряженное с готовностью укреплять ее евразийские основы;

3. Положительное отношение многонационального народа страны к России в статусе России-Евразии. Необходимым условием формирования такого отношения является социализация образа России-Евразии, который можно усилить, если присоединить к нему некоторые традиционные российские цивилизационные ценности (например, принцип социальной справедливости).

В связи с вышесказанным, выдвигаем предположение, что существует необходимость внесения соответствующих изменений в образовательные стандарты социальных и гуманитарных дисциплин средней и высшей школы.

Таким образом, актуальность и практическая значимость идеи России-Евразии не может быть поставлена под сомнение, учитывая современную сложную геополитическую ситуацию, а также необходимость динамичного развития России с целью достижения социальной стабильности и высоких стандартов благосостояния российских граждан, обеспечения условий формирования всесторонне развитой личности. Мы считаем, что поворот массового сознания к интегральному образу России-Евразии является одним из основных условий перспективного развития российской цивилизации.

Также необходимо учитывать, что одним из фундаментальных условий становления и развития Евразийской цивилизации являлось, как известно, формирование монотеистических религий или же тяготеющих к монотеизму религиозно-мифологических систем. Важнейшей из них было тюрко-монгольское тэнгрианство, игравшее роль главной сакральной вертикали и, соответственно, основного аттрактора в механизмах социальной организации и самоорганизации кочевнической цивилизации тюрков и монголов.

В общетеоретическом и философско-методологическом плане роль этих синергетических механизмов в организации и самоорганизации общества, которое приобретало новые гораздо более сложные количественные и качественные характеристики, представляется весьма значимой. Кочевническое общество императивно требовало создания и функционирования не только материальных, но и достаточно эффективных духовных механизмов социальной интеграции, стабилизации, обеспечения условий социально-экономического и культурного развития.

Подводя итоги, необходимо отметить, что при рассмотрении проблемы проективности евразийства необходимо, во-первых, учитывать высокий уровень саморегулятивности и синергетичности традиционной культуры кочевнической цивилизации, которая стала духовно-культурным базисом Евразийской цивилизации; во-вторых, следует обратить внимание на то, что тэнгрианство, которое активно возрождает свое значение как основного аттрактора кочевнической цивилизации Внутренней и Центральной Азии, в настоящее время играет все более активную роль в интеграционных процессах среди многочисленных народов Евразии.

Литература

1. Абаев Н. В. Буддизм и христианство в историко-культурном пространстве России-Евразии // Знание. Понимание. Умение. – 2007. – № 1.
2. Абаев Н. В. Некоторые мировоззренческие и духовно-культурные факторы организации и самоорганизации «кочевой» цивилизации // Вестник Тувинского государственного университета. Сер. Социальные и гуманитарные науки. – 2009. – № 1.
3. Абаев Н. В., Фельдман В. Р. Цивилизация народов Центральной Азии: субстанциональные основания бытия // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – Вып. 6(1). Философия, социология, политология, культурология.
4. Абаева Л. Л. Этническая культура монгольских народов в контексте буддийских традиций и современной науки // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – Вып. 6. Философия, социология, политология, культурология.
5. Abaeva L. Religious indentity of indigenou peoples in Central Asia and Siberia in the modern time // Karadeniz – Black Sea. – 2013. – Vol. 19.
6. Бердяев Н. А. Утопический этатизм евразийцев // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. – М.: Наука, 1993. – С. 302–304.
7. Бицилли П. М. «Восток» и «Запад» в истории старого света // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. – М.: Наука, 1993. – С. 32–33.
8. Трубецкой Н. С. Общевразийский национализм // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. – М.: Наука, 1993. – С. 97.
9. Трубецкой Н. С. Русская проблема // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. – М.: Наука, 1993. – С. 54.
10. Федорова Л. В. Эпическое наследие как источник определения места и времени возникновения мировоззрения Тенгри // Эпическое наследие – реликтовый дух алтайских народов: материалы междунар. науч.-практ. конф. – Бишкек, 2007.

УДК 211

ПРИЧИНЫ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ СИНКРЕТИЧЕСКИХ СИСТЕМ

© *Гаврилова Юлия Викторовна*, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Забайкальского государственного университета.

Россия, 672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30. E-mail: julia.voitsuk@yandex.ru

В статье раскрываются закономерности и причины формирования религиозных систем синкретического характера. На основе системного подхода исследуется специфика проявления ряда факторов, причин и условий, способствующих синтезу и интеграции подчас «антагонистических» религий. Отмечается, что синкретизм такого рода религий возможен при соприкосновении родственных, близких по содержанию компонентов религиозных систем либо при наличии единой ментальной основы, причем не всегда религиозного характера. В ходе рассмотрения комплекса взаимосвязанных и взаимозависимых причин формирования религиозных синкретических систем особое внимание уделяется внутрисистемным причинам, среди которых важное значение имеет исследование проблем нарушения целостности системы. Однако не меньшую роль для формирования синкретических религий играют такие факторы, как особенности геополитического расположения регионов, военные столкновения носителей различных религий, миссионерская деятельность, культурные контакты, межэтнические браки и пр. Обращается внимание на то, что синкретизм религий может выступать, с одной стороны, фактором трансформации и эволюции определенных религиозных систем, с другой – фактором зарождения качественно новых религий. Акцентируется внимание на том, что синкретизм религиозных систем необходимо рассматривать одновременно и как процесс, и как результат.

Ключевые слова: синкретизм, религиозные системы, целостность, причины, факторы, синтез, ментальность.

REASONS FOR FORMATION OF SYNCRETIC RELIGIOUS SYSTEMS

Gavrilova Yulia V., PhD in Philosophy, Associate Professor, department of philosophy, Zabaikalsky State University.

30, Aleksandro-Zavodskaya, Chita, 672039, Russia.

The article describes the objective laws and causes of formation of religious systems of the syncretic nature. On the basis of systematic approach, the author studies the specific manifestations of some factors, causes and conditions which promote synthesis and integration of sometimes «antagonistic» religions. It is noted that the syncretism of such religious systems is possible either when related, similar in content components of religious systems come into contact or if it has a common mental framework though it is not always of religious one. When considering the complex of interrelated and interdependent causes of the syncretic religious systems formation, the author focuses on intra system reasons, among them a great value is given to the study of problems of violating the system integrity. But such factors as peculiarities of the region's geopolitical location, military conflicts between people of different religions, missionary activity, cultural contacts, and interethnic marriages also play an important role for the formation of syncretic religions. The attention is drawn to the fact that the syncretism of religions can be on the one hand as a factor of transformation and evolution of certain religious systems, and on the other hand as a factor of originating of qualitatively new religions. The emphasis is made to the fact that the syncretism of religious systems should be considered both as a process and as a result.

Keywords: syncretism, religious systems, integrity, causes, factors, synthesis, mentality.

Религия с момента своего возникновения оказалась прочно вплетенной во все явления и процессы социального и духовного бытия. На протяжении всего исторического развития общества некоторые особенности функционирования политической, экономической, культурной и социальной сфер во многом определялись влиянием тех или иных религиозных систем. С течением времени религия не только не утратила своего значения, но приобрела еще большее распространение, влияние и стабильность. Это привело к тому, что современное общество оказалось охваченным сетью многообразных религиозных учений, концепций, систем и комплексов разнородного характера. Такого рода жизнеспособность и устойчивость религии может быть объяснена действием синкретизма, который во все периоды общественно-исторического развития сопровождает процессы генезиса и эволюции отдельных религий и целых религиозных систем.

Религиозный синкретизм представляет собой процесс взаимодействия и взаимовлияния различных религий, характеризующийся соединением, смешением, «переплетением» структурно-содержательных компонентов религиозного сознания (образов, идей, представлений, верований), культово-обрядовых практик и доктрин, входящих в область функционирования различных культурно-религиозных комплексов. Действие механизмов синкретизма также проявляется в трансформациях, гибели одних и формировании на их основе других, более крепких, устойчивых религиозных систем. Данные религиозные системы, сформированные в результате синтеза религий разной функциональной, стадияльно-временной, этнонациональной, культурно-исторической специфики, приобретают синкретический характер и носят название религиозных синкретических систем. Поэтому синкретизм необходимо рассматривать как процесс и одновременно как результат данного процесса, их единство представляет сложный социокультурный феномен. Исследование его структуры, специфики проявления и функционирования представляет особый интерес. Однако изучение синкретизма как социокультурного феномена невозможно в отрыве от выявления и рассмотрения факторов и причин его порождающих.

Особое внимание необходимо уделить исследованию причин возникновения религиозных систем синкретического характера.

Формирование синкретических религиозных систем происходит под воздействием комплекса диалектически взаимосвязанных факторов и причин, важнейшей из которых следует назвать действие механизмов синкретизма. Необходимо отметить, что некоторые факторы и причины, вызывающие религиозный синкретизм одновременно в качестве процесса и в качестве результата, совпадают. Однако такое совпадение возможно не всегда и проявляется при определенных условиях. Кроме того, необходимо учитывать, что формирование религиозных систем синкретического характера происходит под воздействием нескольких групп факторов. Во-первых, значительное влияние на генезис синкретических религиозных систем оказывают факторы, зародившиеся и функционирующие внутри данных взаимодействующих систем. Во-вторых, значительную роль играют причины, внешние по отношению к взаимодействующим религиозным системам. Данные причины оформились и функционируют за пределами религиозных систем, но оказывают непосредственное влияние на их генезис и эволюцию.

Выявление и исследование причин формирования синкретических религиозных систем необходимо для всестороннего понимания структурных особенностей данных систем, возможности прогнозирования их трансформаций, дальнейшей эволюции и предотвращения, негативных воздействий на индивида и социальные группы.

Действие внутрисистемных причин образования синкретических религиозных систем нарушает связи между важнейшими структурными компонентами системы, что в целом способствует ее неустойчивости, приводит к трансформациям и подготавливает систему к запуску механизмов синкретизма. В системе, дестабилизированной действием внутрисистемных факторов, возникают предпосылки к обновлению содержания структуры, ее усовершенствованию, усложнению, переходу на новый уровень развития.

Среди внутрисистемных причин формирования синкретических религиозных систем основными следует назвать низкий уровень организации культа, слабые связи между структурными элементами религиозной системы, беспорядочное многообразие внутреннего содержания элементов системы. Действие всех вышеназванных причин способно нарушить целостность религиозной системы, которая, по справедливому замечанию Ю. В. Осокина, является базовым принципом существования любых систем. Он пишет: «...целостность здесь считается первичным, определяющим свойством, – в отличие, например, от математического понятия множества» [4, с. 42]. Поэтому целостность любой религиозной системы определяется стабильным взаимодействием всех составляющих ее элементов. Нарушение данной целостности приводит к ослаблению и трансформациям религиозных систем, либо полному или частичному «растворению» одних религий в других.

Нарушение целостности религиозной системы, как, впрочем, и сохранение ее стабильности и устойчивости, во многом зависит от структурных, содержательных и функциональных особенностей системообразующего элемента любой религии – религиозного сознания.

Внутреннее содержание религиозного сознания включает религиозные образы, идеи, религиозные представления и убеждения, которые могут обладать противоречивым характером, выполнять разнородные функции и представлять собой беспорядочную совокупность. В таком случае содержание религиозного сознания оказывается незащищенным строгими догматами и доктринами и достаточно легко попадает в сферу влияния других религиозных систем или целых культурно-

религиозных комплексов. Образы богов, духов, представления об их назначении и функциях и т.д. могут трансформироваться и изменяться под воздействием такого влияния, что влечет за собой реконструкцию тех или иных религиозных систем и вызывает либо их эволюцию, либо уничтожение.

Так, религиозные системы политеистического характера со сложным и противоречивым содержанием религиозного сознания, с обширным пантеоном многообразных божеств и сопутствующих им культово-ритуальных практик представляют пример систем наиболее восприимчивых к проникновению чужеродных элементов.

Религиозные образы, идеи, представления, убеждения и верования составляют содержание различных уровней религиозного сознания, специфика развития которых также играет важную роль в процессе образования синкретических религиозных систем.

Как известно, религиозное сознание функционирует на уровнях индивидуального и общественного сознания. Кроме того, оно делится на уровни обыденного и концептуального характера, каждый из которых отличается своеобразием: временными рамками возникновения, внутренним содержанием, степенью распространения и закрепления в индивидуальном и общественном сознании. Можно предположить, что степень сформированности и развития различных уровней религиозного сознания, функции, которые они выполняют для индивида и общества и определенное место, которое занимают в структуре религиозного сознания, в совокупности будут оказывать непосредственное влияние на устойчивость и сохранение религиозных систем.

В некоторых религиозных системах политеистического характера структурные особенности религиозного сознания заключаются в доминировании уровня обыденного религиозного сознания над концептуальным уровнем, который либо отсутствует вовсе, либо находится на начальных стадиях формирования. Обыденное религиозное сознание, как на индивидуальном, так и на общественном уровнях, проявления характеризуется повышенной «чувствительностью» и интенсивной изменчивостью. Этому способствуют, во-первых, наличие большого разнообразия подчас противоречивых религиозных образов, идей, представлений и верований, прочно вплетенных посредством магико-ритуальных действий в повседневную обыденную реальность; во-вторых, особенности социальных условий существования индивидов, специфика их психического и психологического развития, субъективный опыт, причем, не только религиозного характера. Поэтому синкретические, новые религиозные образы, представления и идеи, сформированные под воздействием личного религиозного опыта, а также под влиянием повседневной социальной реальности, легко воспринимаются и усваиваются сознанием индивидов, так как являются наиболее понятными и близкими для них.

Например, характеризуя политеизм Древнего Рима, Е. М. Штаерман пишет: «Отношение к богам здесь более личное. Их и любят, и боятся, их призывают во всех случаях, ощущают их близость, их как бы большую человечность» [6, с. 123]. Это указывает на повышенную активность компенсаторной функции религии, которая непосредственно влияет на конструирование обыденного уровня религиозного сознания. Иными словами, изменения бытийно-практических и личностно-психологических потребностей индивидов и общества вызывают неизбежные трансформации обыденного уровня религиозного сознания. Новые индивидуальные и общественные потребности наделяют богов новыми свойствами и функциями, которые зачастую перенимаются и «впитываются» из других религиозных систем.

Доминирование концептуального уровня религиозного сознания в строго организованных монотеистических системах приводит в активность консервативную функцию религии, заключающуюся в ее способности ограждать религиозное сознание от проникновения и интеграции внешних инородных религиозных элементов. Хорошо разработанная религиозная доктринально-концептуальная догматика, прочно закрепившаяся в индивидуальном и общественном религиозном сознании, не допускает влияние чужеродных для данной религии элементов, способных существенно трансформировать структуру религиозной системы в целом. Однако концептуальный уровень религиозного сознания может быть искусственно подвержен действию механизмов синкретизма посредством целенаправленного синтеза с чужеродными верованиями и доктринами. В таком случае к синкретизму наиболее устойчивым оказывается индивидуальное религиозное сознание, сопротивляющееся принятию ненужных и лишних для него идей и представлений.

Ярким примером этого может служить описание А. С. Фаминцыным искусственного насаждения христианства у литовских народов: «Следы языческого поклонения деревьям и камням долго сохранялись в Пруссии между народом. После принятия христианства долго еще оказывали уважение к священному у язычников дубу близ Ромова. Когда для искоренения языческих суеверий Эрмеланд-

ский епископ Ансельм приказал его срубить, то никто из некрепких в вере христиан не осмелился поднять на него топора, и сам Ансельм срубил его» [5, с. 99].

Таким образом, специфика структурно-содержательной стороны обыденного и концептуального уровней религиозного сознания, а также прочность связей между ними во многом определяют готовность и способность тех или иных религиозных систем к синкретизму. Однако необходимо отметить, что формирование синкретичных религиозных систем зависит не только от особенностей религиозного сознания как базового компонента религии. Прежде всего, следует учитывать возможность ослабления связей, либо их утрату между структурными компонентами религиозной системы в целом, что способствует переходу системы на относительно низкий уровень организации, приводит к «структурной напряженности» системы. В результате ослабление и утрата связей между отдельными компонентами структуры способны если не нарушить целостности всей системы то, по крайней мере, дестабилизировать ее. Одновременно процессы восстановления и стабилизации структуры религиозной системы возможны в результате синтеза отношений элементов подчас разнородного характера, что приводит к формированию синкретических религиозных систем.

Наиболее выражено синкретизм проявляется при соприкосновении родственных, единых в своем основании, либо близких по содержанию религиозных системах. Тождественность исходных для синкретизма компонентов выступает своего рода катализатором их синтеза и может быть объяснена наличием общего родственного основания религиозных систем, которому не всегда присущ религиозный характер.

Определенное единство в содержании образов, идей и представлений, сходство в действиях культово-обрядовых практик, близкий смысл и похожее изображение символики, а также соответствие многих других структурных компонентов различных религиозных систем вызывают действие процессов синкретизма, облегчают и ускоряют их протекание. Кроме того, на данной основе формируются прочные и наиболее устойчивые синкретические религиозные системы. Такого рода тождественность отдельных структурных компонентов разнородных религий приобретает ими в ходе эволюции и в результате взаимодействий с различными этнокультурными системами.

Примером синкретизма религиозных систем такого рода может служить возникновение монолитности шаманизма и буддизма на территории Бурятии и Забайкальского края. По справедливому замечанию Т. В. Бернюкевич, «буддизм и шаманизм – две стадийно и формационно разные религиозные системы» [2, с. 21], значит, они разнородны в своем содержании и направлены на выполнение различных функций. Однако глубокий и устойчивый синкретизм данных религиозных систем стал возможен как раз по причине общности некоторых религиозных идей, представлений и ритуальных практик. Прежде всего, «первоначальный», «чистый» буддизм прошел длительный путь «адаптации к этнокультурным реалиям и традиционным народным верованиям близких или родственных бурятским народам Центральной Азии (тибетцев, монголов). В Бурятию буддизм проник уже в виде трансформированной центрально-азиатской культурно-исторической вариации» [1, с. 167]. Следовательно, синкретическая слитность шаманизма и трансформировавшегося буддизма образовалась безболезненно в виду того, что эти религиозные системы в ходе эволюции приобрели определенное структурно-содержательное единство.

Особый интерес для изучения механизмов и результатов синкретизма систем шаманизма и буддизма у народов Центральной Азии представляют исследования М. И. Гомбоевой. В своих работах она правомерно отмечает, что интеграция шаманизма и буддизма, их мирное сосуществование и особая монолитность возможны, прежде всего, на светской, а не на религиозной основе. Несодержательное тождество некоторых структурных компонентов религиозных систем способствовало образованию синтеза традиционных дошаманистских верований, шаманизма и буддизма, а «единая метамировоззренческая основа» бурятского народа, которая «конструируется из культа предков, культа Неба, трансцендентной природы человека и мировоззренческого принципа взаимообусловленности всего со всем – тэнгризма» [3, с. 105]. Такое мировоззрение с точки зрения М. И. Гомбоевой является холистическим – целостным, единым. Поэтому «холизм как монистическое (но изначально нетеистическое) мировоззрение не противоречит, а может быть источником исторических трансформаций в виде и шаманского, и буддийского способов дифференциации и структурирования образа мира» [3, с. 121].

Идеи, изложенные М. И. Гомбоевой, могут успешно применяться в процессе выявления общей, единой «метамировоззренческой основы» религиозного и светского характера, составляющей особое миропонимание и мироощущение у народов, населяющих определенные территории, а также для изучения формирования на данной основе религиозных синкретических систем.

Таким образом, при исследовании причин формирования религиозных систем синкретического характера необходимо учитывать воздействие целого ряда условий, причин и факторов, вызревающих как внутри структурных компонентов религии, так и занимающих внешнюю по отношению к взаимодействующим религиозным системам область. Причинами формирования синкретичных религиозных систем могут выступать не только их структурно-содержательные особенности, но и геополитическое положение регионов, войны, этнокультурные контакты и т.д. Причины формирования синкретических религиозных систем находятся в диалектическом единстве и не могут рассматриваться в отрыве друг от друга.

Литература

1. Абаева Л. Л. Буддийская культура: инновации и традиции в эволюции религиозных верований монгольских народов // Мир Буддийской культуры: духовное наследие и современность: материалы междунар. конф., посвящ. 195-летию Агинского дацана, г. Чита, 7–8 сентября 2006 г. – Улан-Удэ, 2006. – С. 164–169.
2. Бернюкевич Т. В. Об особенностях взаимодействия буддийских и добуддийских верований у народов России в контексте концепции религиозного синкретизма // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Сер. Философия. Культурология. Социология. Социальная работа. – 2010. – №4. – С. 17–27. – URL: <http://cyberleninka.ru/journal/n/uchenye-zapiski-zabaykalskogo-gosudarstvennogo-universiteta-seriya-filosofiya-sotsiologiya-kulturologiya-sotsialnaya-rabota>
3. Гомбоева М. И. Образ мироустройства хори-бурят. – Чита: Изд-во ЗабГПУ, 2002. – 189 с.
4. Осокин Ю. В. Введение в теорию системных исследований искусства. – М.: Алетейя, 2003. – 398 с.
5. Фаминцын А. С. Божества древних славян. – СПб., 1884. – 331 с.
6. Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. – М.: Наука, 1987. – 319 с.

УДК 1:316.0

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИИ: ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

© *Багаева Ксения Анатольевна*, кандидат философских наук, старший преподаватель, докторант кафедры философии Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: ksyusha.81@mail.ru

Статья посвящена анализу основных методологических подходов к исследованию проблемы взаимоотношений государства и религии в обществе. Задача данной статьи состоит в уточнении категориального аппарата, а также в последующем обобщении и классификации существующих типологий. Приведены основные теоретические подходы и взгляды на систематизацию государственно-религиозных отношений, выявлены основные критерии их определения. Отмечается, что с разными конфессиями у государства могут складываться и разные типы взаимоотношений. Все эти факты позволяют автору сделать вывод о необходимости создания определенных направлений в построении государственно-религиозных отношений, которые будут учитывать религию как весьма противоречивое явление в жизни российского общества. Важную роль в решении данной задачи играют систематизация и классификация теоретико-методологических подходов.

Ключевые слова: религия, государство, общество, методология, отношения, конфессия, церковь.

INTERRELATIONSHIP BETWEEN STATE AND RELIGION: THE MAIN THEORETICAL AND METHODOLOGICAL APPROACHES

Bagaeva Kseniya A., PhD in Philosophy, Senior lecturer, Doctoral, department of philosophy, Buryat State University.
24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The article is devoted to the analysis of the main methodological approaches to research of a problem of interrelationship between state and religion in society. The objective of this article is in the specification of categorical apparatus, and also in the subsequent generalization and classification of the existing typologies. The main theoretical approaches and views on systematization of relations between the state and the religion are considered, the main criteria for their definition are revealed. It is noted that the different types of the interrelation can be developed between the state and different confessions. All these facts allow the author to draw a conclusion on necessity of creation of certain directions in the arrangement of the state-religious relations, which will take into account religion as a contradictory phenomenon in the life of the Russian society. The systematization and classification of the theoretical and methodological approaches play the important role in solving this problem.

Keywords: religion, state, society, methodology, relations, confession, church.

Каждый культурно-исторический период в развитии общества имеет свои особенности взаимодействия между государством и религией, возникающие под влиянием экономической, социальной и политической ситуации. Можно выделить ряд критериев к определению таких отношений, ведь «вопрос об отношении государства к церкви не может получить одного общего ответа, а должен быть различно решаем сообразно со временем, со средою... и с прочими сопровождающими условиями» [1, с. 23]. Поэтому перед нами стоит задача провести анализ существующих моделей взаимоотношений государства и религии, а также выявить основные аспекты современных классификаций.

Прежде всего необходимо уточнить использование такого понятия, как «взаимоотношения государства и религии». Сегодня можно заметить частое употребление таких терминов, как «государственно-церковные отношения», «государственно-конфессиональные отношения». На наш взгляд, наиболее оптимальным и адекватным для исследований в данной области является термин «взаимоотношения государства и религии», что говорит об их совместном изменении и влиянии на общество. Известный исследователь в области теории государственно-религиозных отношений М. О. Шахов определяет взаимоотношения государства и религии как «совокупность исторически складывающихся и изменяющихся форм взаимосвязей и взаимоотношений институтов государства, с одной стороны, и институциональных образований конфессий (религиозных объединений, духовно-административных центров, конфессиональных учреждений), с другой стороны. В основе этих отношений лежат законодательно закрепленные представления о месте религии и религиозных объедине-

ний в жизни общества, об их функциях, о сферах деятельности и компетенции всех субъектов данных отношений» [2, с. 9].

В современной литературе выделяется от двух до нескольких десятков основных типов взаимоотношений государства и религии, поскольку государство само как субъект этих отношений может реализовывать определенную вероисповедную политику. Во-первых, дескриптивная классификация на государства «светского» и «конфессионального» типов. Как отмечает М. О. Шахов, «все государства, где обеспечена свобода совести и отсутствует государственная “обязательная” религия можно отнести к “светскому типу”» [3, с. 23]. «В конфессиональном государстве одна из церквей (конфессий) либо сама руководит страной (теократия), либо включена в систему органов власти и управления (государственная религия) [3, с. 25]. Данный подход к определению взаимоотношений государства и религии наиболее прост, его суть состоит в признании принципа отделения государства от религии. Он разрабатывается в трудах таких исследователей, как С. В. Джораева, Л. А. Морозова, А. О. Протопопов, М. И. Одинцов.

Для наиболее полного освещения проблемы взаимоотношений государства и религии следует обратиться к проблеме терминологического соответствия и условий адекватного использования понятий. Далее мы будем использовать термин, введенный в оборот исследователями М. О. Шаховым и О. С. Шутовой, – таксономическое деление, то есть деление в связи с видообразующими признаками. Это связано с тем, что четко провести классификацию и типологию отношений религии и государства представляется сложным; кроме того, особую трудность создает то, что исследователи используют схожие термины, наделяя их разными характеристиками.

Наиболее распространенным является так называемое трехтаксонное деление, авторами которого являются исследователи В. Г. Фуров и Ю. А. Розенбаум. Согласно положениям этой концепции, можно выделить, во-первых, государства, в которых узаконена господствующая религия (государственная церковь), во-вторых, узаконено равенство религий и, в-третьих, узаконено отделение церкви от государства и школы от церкви.

Сюда же можно отнести и классификацию А. В. Щипкова, которая рассматривает независимость и зависимость отношений государства и церкви от формы правления. Представлены следующие модели: сепарационная, подразумевающая самостоятельное, независимое существование государства и религиозных организаций; авторитарная, где государство целиком и полностью финансирует церковь и подчиняет ее своим интересам; кооперационная, независимая от политического устройства общества, ведь государство и церковь являются равными партнерами [4, с. 23–25].

По мнению С. И. Самыгина, можно выделить такие формы взаимоотношений государства и религии в рамках христианства, как: автономия церкви от государства, теократическая монархия, где государственная власть и церковь объединены, и, наконец, атеизм, характерный для общества XX в. [5]. Такое деление на три основных модели взаимоотношений государства и религии получило наименования: кооперационная, базирующаяся на сотрудничестве церкви и государства, сепарационная – на отделении, и протекционистская – на подчинении церкви государству.

Также три модели взаимоотношений государства и религии проанализированы в работах исследователя А. Ю. Григоренко. По его мнению, такие отношения представлены сегрегационной, сепарационной и интегративной моделью. Суть первой модели заключается в том, что в государстве главенствующим является атеистическое мировоззрение, при котором все духовное и религиозное находится под запретом и обречено на полнейшее исчезновение. Ярким примером такой модели являются СССР и Кампучия. Вторая модель, сепарационная, означает, что общество следует идеалам демократии, свободы личности и свободы совести, поэтому государство никоим образом не противостоит религии. Наконец, во взаимоотношениях между государством и религией, которые соответствуют интегративной модели, существуют союзнические отношения. Причем характерной особенностью данных отношений является то, что государство активно привлекает к общественно-политическим делам церковь. Следует отметить, что А. Ю. Григоренко указывает на распространенность таких отношений, что проявляется во множестве культурно-исторических форм религии [6, с. 107].

Обращаясь к зарубежному опыту исследований в области взаимоотношений государства и религии, можно выделить работы испанского автора Г. Моран, которая также обращается к трем типам отношений, особо выделяя антицерковное направление, где церковь представлена государством как некий притеснитель человека, в качестве примера можно назвать государства Восточной Европы при коммунистических режимах. Также Г. Моран высказывает мнение о наличии сепаратистского типа отношений, когда церковь и государство взаимно отгораживаются друг от друга. Кроме того, взаимо-

отношения, в которых государство официально поддерживает одну церковь, именуется координационным типом отношений; они существовали в большинстве стран Западной Европы XIX – начала XX вв. [7].

Четырехтаксонное деление взаимоотношений религии и государства можно рассмотреть на основе работ исследователей В. В. Пьянкова, П. Мойзес и М. Г. Писманик.

У В. В. Пьянкова классификация отношений государства и религии представлена в таких формах:

- теократия, которая существует в Иране, где произошло слияние духовной и государственной власти, при этом церковная иерархия выполняет функции государственного аппарата;

- государственная церковь означает, что за определенной религией закреплён статус официальной. Такое положение даёт ряд преимуществ, как то: выполнение разных общественных и государственных функций, экономические и правовые преимущества (Великобритания);

- частичное отделение церкви от государства, или «народная церковь», предполагает, что официально существует равенство всех конфессий перед законом, однако признаётся доминирующее положение одной. К примеру, в Испании и Польше закреплёно преимущественное положение католичества;

- отделение церкви от государства. Признаётся равенство всех конфессий, церковь отделена от государства, которое не вправе контролировать её и оказывать влияние на общество в области свободы совести. Такой тип представлен в США и Франции [8].

Интересен с точки зрения методологии исследования подход П. Мойзеса к типологии отношений государства и религии, в котором основным принципом выступают религиозные права человека. Согласно этой типологии отношения выглядят таким образом: тип А – церковный абсолютизм, где отдаётся предпочтение одной религии. Тип В – религиозная толерантность, где государство терпимо относится ко всем религиям, но доминирует все же одна конкретная церковь. Тип С – светский абсолютизм, который предполагает отрицание всех религий. Наконец, тип D, так называемая плюралистическая свобода, что говорит о нейтральном отношении государства к религии [9]. Также к четырехтаксонному делению в своей типологии отношений государства и религии прибегает М. Г. Писманик. Основываясь, прежде всего, на опыте политической истории конкретных стран, он выделяет наиболее характерные черты положения религии в обществе: тоталитарный режим государства деспотически подавляет религию, далее теократия, затем государственная церковь, которая немногим отличается от предыдущего типа; последняя ситуация – это правовое равенство всех конфессий [10].

Наконец, последняя группа ученых в своих исследованиях прибегает к использованию пяти- и более таксонного деления.

В такой интерпретации отношения государства и религии в посткоммунистических странах Центральной и Восточной Европы у В. Еленского приобретает следующий вид: секуляристский абсолютизм, радикально жесткое и антагонистическое отделение Церкви от государства, неравноправный союз с Церковью большинства, либерально-коммунистическая модель, польская модель [11].

Американский ученый К. Дурэм в качестве критерия классификации отношений религии и государства выделяет степень религиозной свободы в обществе, которая может быть рассмотрена через влияние государства на поведение верующих и религиозную веру. В связи с этим К. Дурэм в своих работах ведет речь о таких типах, как: абсолютная теократия, государственная церковь, при этом данный тип охватывает множество вариаций с разным отношением к религиозной свободе. В некоторых странах присутствует так называемая официальная государственная церковь, обладающая монополией во многих делах. Также сюда относятся страны с терпимым отношением к определенному кругу конфессий, и те страны, в которых присутствует доминирующая церковь, но при этом толерантное отношение ко всем другим. Третий тип отношений, характеризуется признанием церкви государством, при котором светская власть не может признать факт того, что одна церковь является государственной, но согласна с ее особой позицией в обществе. Следующий тип – это сотрудничающие режимы, не предусматривающие специального статуса конкретной религии, поэтому государство равно относится ко всем конфессиям. Тип отношений, в котором государство стремится к отделению церкви при условии сохранения благожелательного отношения к религии, называется приспособляющимся. Еще один тип – это режим отделения, изучая который, К. Дурэм настаивает на том, что в этих государствах религиозное было вытеснено из всех сфер общества государством, для чего были использованы самые крайние меры. В некоторой степени схожим с предыдущим типом является тип непреднамеренного безразличия, главная особенность – это безразличие государства к церкви и ее нуждам. Последний тип, название которого говорит само за себя – враждебность и неприкрытое пре-

следование [12, с. 19–34]. Кстати, исследователь утверждает, что тип отношений, обеспечивающий религиозную свободу – это «режим приспособления, который является лучшей гарантией того, что достоинству людей с разными религиозными верованиями будет оказано равное уважение» [12, с. 23].

И. В. Понкин рассматривает государственно-религиозные отношения через критерий светскости, который характеризует наличие или отсутствие отделения церкви от государства, и выделяет шесть моделей. Первой моделью И. В. Понкин называет теократическую, вторая модель – секулярная квазирелигия, предполагающая полное отчуждение религии от общества и насаждение секулярной квазирелигии, сюда он относит СССР. Третья – это эквипотенциальная модель; по мнению автора, она широко представлена в КНР, Южной Корее, Японии. В этих странах государство пытается достичь внерелигиозности и отделения конфессий от общества и человека, поэтому деятельность религиозных организаций сведена до уровня частной жизни. Главной особенностью преференциальной модели становится длительное историческое существование конкретной религии в обществе, поэтому государство дает преимущество данной церкви. Контаминационная модель связана с восточным путем происхождения и дальнейшего развития, с особенностями права и морали, характерна для государств исламского мира и буддийских стран. Идентификационная модель применима для тех стран, где государство, учитывая культурные особенности, этническую идентичность и менталитет населяющих народов, сотрудничает со множеством традиционных религиозных объединений (Россия, страны Балтии) [13]. Однако исследователь признает, что «классификации применимы для историко-правового анализа развития отношений между государством и религиозными объединениями на протяжении истории государства и права, но не для анализа современной ситуации [13, с. 150].

Таким образом, проведя анализ вышеуказанных точек зрения на отношения государства и религии, следует отметить, что это далеко не весь материал по данной проблематике, но, тем не менее, опираясь на него, можно сделать некоторые выводы.

Ученые используют разные категории для описания государственно-религиозных отношений (модель, типы, формы), что объясняется множеством критериев, с помощью которых проводится анализ. Это и права человека в области свободы совести, политический режим, наличие и степень контроля за религией со стороны государства, положение церкви в обществе. Для исследования проблемы взаимоотношений государства и религии ученые используют такие термины, как «тип государства» (И. В. Понкин), «форма государственно-церковных отношений» (С. И. Самыгин, В. В. Пьянков), «модель государственно-церковных отношений» (Г. Моран, А. Ю. Григоренко), «типичные ситуации» (М. Г. Писманик), «тип религиозно-государственных режимов» (К. Дурэм) и др.

Взаимоотношения между государством и религией – это часть отношений между обществом и государством. Поэтому очень важно выработать особую модель или тип отношений, учитывающий социокультурные особенности, политические и экономические реалии. По нашему мнению, используемый термин «взаимоотношения государства и религии» наиболее полно отражает суть таких отношений, и дает возможность более полно описать место и роль религии в обществе в контексте взаимосвязей с государством. Предложенное понятие дает возможность провести анализ типологии взаимоотношений религии и государства в аспекте социальной философии.

Следует отметить, что в одной стране с разными конфессиями у государства могут складываться и разные типы взаимоотношений. «Кооперационный тип отношений между государством и традиционными для данного общества конфессиями может сочетаться с формированием между тем же самым государством и некоторыми новыми религиозными движениями или конфессиями, подозреваемыми в “экстремизме”, “политическом сепаратизме” и т.д. отношений близких к сепарационному или даже сегрегационному типу. Иногда жесткая политика государства в отношении отдельных конфессий в той или иной мере обусловлена социально проблемным поведением последователей этих вероучений» [3, с. 30].

Таким образом, обобщая все вышеуказанное, можно подвести некоторые итоги. Современная научная литература в области изучения проблемы взаимоотношений государства и религии содержит огромное количество трактовок и характеризуется категориальным разнообразием. Это обусловлено, прежде всего, многовариантностью определений самого термина «религия», а также уникальностью религиозной ситуации в каждом отдельном регионе, обществе. Кроме того, приведенные выше типологии даны по принципу от простого к сложному. Получается, что при увеличении количества признаков идет углубление в сущность самого предмета изучения; возможно, поэтому такие подходы страдают излишней идеализированностью параметров, что очень часто не соответствует реальной религиозной ситуации в обществе. Соответственно, для успешного изучения отношений между госу-

дарством и религией необходимо учитывать права каждого человека на свободу совести, согласовывая с «социальным» поведением каждой конфессии. Также необходимо иметь в виду уровень политической культуры общества и власти, тенденции религиозного самоопределения, в итоге проецируя эти аспекты на российское общество. Систематизация и классификация теоретико-методологических подходов к взаимоотношениям государства и религии являются одними из способов формирования и дальнейшего выстраивания адекватных государственно-религиозных взаимоотношений.

Литература

1. Тернер В. Свобода совести и отношения государства к церкви // Сборник государственных знаний / под ред. В. П. Безобразова. – СПб.: Типография В. Безобразова, 1877. – Т. 3. – С.23.
2. Вероисповедная политика Российского государства / под ред. М. О. Шахова. – М., 2003. – С.9.
3. Шахов М. О. Конституционно-правовые основы государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации. – М., 2005.
4. Щипков А. В. Во что верит Россия. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитар. ин-та, 1998. – С. 23–25.
5. Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов н/Д.: Феникс, 1996. – С. 532.
6. Григоренко А. Ю. Государственно-церковные отношения в современной России и проблема религиозной свободы и нетерпимости // Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе. – М., 2000. – С.107.
7. Моран Г. Роль церкви и государства в установлении межконфессиональных отношений: история и современность // Межконфессиональный мир и консолидация общества: материалы междунар. конф., Москва, 27–28 февраля 1997 г. – М., 1997. – С. 21–38.
8. Пьянков В. В. Проблема совершенствования государственно-церковных отношений в современной России // Религия в современном обществе: история, проблемы, тенденции: материалы междунар. науч.-практ. конф., Казань, 2–3 октября 1997 г. – Казань, 1998. – С. 58.
9. Mojzes P. Religious human rights in post-communist Balkan countries // Religious Human Rights in Global Perspectives. Legal Perspectives. – Pp.266–269.
10. Религия в истории и культуре / под ред. М. Г. Писманика. – М.: Юнити-Дана, 2000. – С. 128.
11. Еленский В. Религия после коммунизма: векторы изменений // Диа-Логос: религия и общество. – 2001. – С. 15–29.
12. Дурэм К. Перспективы религиозной свободы: сравнительный анализ. – М.: Изд-во Ин-та религии и права, 1999. – С. 23.
13. Понкин И. В. Правовые основы светскости государства и образования. – М.: Про-Пресс, 2003. – С. 143–204.

УДК 1(031)+221

**ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ КИТАЙСКОГО БУДДИЙСКОГО
МОНАХА-ОТШЕЛЬНИКА ЦЗУН БИНА***

*Статья написана при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», №14-18-00444

© *Цыренов Чингис Цыбикдоржиевич*, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела философии, религиоведения и культурологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН.
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6. E-mail: chts17@mail.ru

В статье представлен анализ основных буддийских философских идей в малоизученном сочинении «О разъяснении буддийского учения» («Минфолунь» 明佛论) китайского буддийского монаха-отшельника по имени Цзун Бин (宗炳, 375–447 гг. н.э.). В результате перевода и анализа «Минфо лунь» было выявлено, что все сочинение основано на четырех взаимосвязанных буддийских тезисах: душа-шэнь не угасает (после смерти); Буддой могут стать все люди; сердце-сознание творит весь мир; все дхармы-фа пустотны. Установлено, что Цзун Бин творчески развил тезисы своего учителя Хуэйюаня о бессмертном статусе души и о принципиальной возможности стать Буддой для всех людей, выдвинул оригинальные философские построения и оказал значительное влияние на процесс интеграции индийского буддизма в китайскую средневековую социокультурную среду.

Ключевые слова: китайский буддизм, «Минфо лунь», Восточная Цзинь, Лю Сун, Хэ Чэнтянь, сердце-сознание, мгновенные сознания.

**PHILOSOPHICAL IDEAS IN THE WORKS OF ZONG BING,
A CHINESE BUDDHIST MONK-HERMIT**

Tsyrenov Chingis Ts., PhD in History, Junior Research Fellow, department of philosophy, religion and culturology, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.
6, Sakhyanovoy, Ulan-Ude, 670047, Russia.

The paper analyzes the major Buddhist philosophical ideas in the less studied essay «On the Interpretation of the Buddhist Teaching» («Mingfolun» 明佛论) written by Chinese Buddhist monk-hermit named Zong Bing (375–447 AD). As a result of translation and analysis of «Mingfolun» it was revealed that all essays were based on four interrelated Buddhist theses: soul-shen didn't become extinct (after death); everybody could become Buddha; heart-mind created the whole world; all dharmas-fa were empty. Zong Bing creatively developed the theses of Huiyuan, his teacher, concerning the immortal status of the soul and the possibility in principle to become Buddha for all people, he put forward original philosophical constructs and made a significant impact on the process of integration of the Indian Buddhism in the Chinese medieval social and cultural environment.

Keywords: Chinese Buddhism, «Mingfolun», Eastern Jin, Liu Song, He Chengtian, heart-mind, instant consciousness.

Как известно, буддийское учение, проникнув в Китай, столкнулось с традиционными философскими учениями ханьского конфуцианства и даосизма, которые встретили его враждебно. Это вызвало бурные споры, которые протекали в условиях долгого процесса перевода, интерпретации индо-буддийских сочинений и адаптации буддийской религиозно-философской традиции к социокультурной среде раннесредневекового Китая. Дискуссии между буддистами и представителями местных учений продолжались и в период Южных и Северных династий, возникших после Поздней Хань и Троецарствия. При этом, как правило, обе противоборствующие стороны были представлены китайцами. Имена сторонников и противников буддизма отражены в таблице 1.

В данной статье мы рассмотрим творчество буддийского отшельника по имени Цзун Бин. Этот мыслитель оказал значительное влияние на формирование ранней синобуддийской традиции, а также на процесс формирования идеологии саньцзяо (三教, три учения: конфуцианство, даосизм и

буддизм). В отечественной и западной научной литературе письменное философское наследие Цзун Бина практически не изучено.

Краткое изложение идей «Мин фо лунь» приведено в работах известных китайских буддологов Тан Юнтуна (1893–1964) и Жэнь Цзиюя (1916–2009). Кроме того, следует назвать современных китайских ученых Лю Лифу и Ху Юн, которые перевели и прокомментировали главное сочинение Цзун Бина под названием «Мин фо лунь» («О разъяснении буддийского учения»), а также В. В. Малявина, выполнившего сокращенный перевод эссе Цзун Бина по живописи.

Таблица 1

Сторонники буддизма (китайские монахи и буддисты-миряне)	Противники буддизма (конфуцианцы и даосы)
Даоань (312–385), монах, переводчик индо-буддийской литературы.	Цай Мо (312–387), сановник-конфуцианец, первый лидер антибуддийской пропаганды.
Хуэйюань (334–416), ученик Дао Аня, переводчик, первый патриарх школы Чистой земли. Автор ряда основополагающих синобуддийских сочинений («Рассуждения о тройком воздаянии», «Разъяснения воздаяния и отклика» и «О том, что монах не должен почитать императора» и т.д.).	Хуань Сюань (369–404), аристократ-конфуцианец, пытался подчинить буддийскую сангху власти цзиньского императора. Вел переписку с Хуэйюанем.
Чжэн Сяньчжи (364–427), автор полемического сочинения «Рассуждения о бессмертности души» («Шэньбуме лунь»).	Анонимный оппонент-конфуцианец.
Цзун Бин (375–445), буддийский монах, мыслитель, живописец, автор сочинения «О разъяснении буддизма» («Мин фо лунь»). Янь Яньчжи (384–456) сановник-буддист, оппонент конфуцианца Хэ Чэнтяня.	Хуэйлинь (сер. IV в. – нач. V в.), сановник, принявший буддизм, но позже написавший антибуддийское сочинение «Рассуждения о белом и черном [учениях]» («Бай хэй лунь»), которое вызвало бурную полемику при дворе. Хэ Чэнтянь (370–447), сановник-конфуцианец, математик, астроном. Автор антибуддийского сочинения «Рассуждения о постижении сущности-син» («Да син лунь»). Фань Е (398–445), сановник-конфуцианец, считается автором летописи «Хоу Ханьшу». Гу Хуань (420–483), даос, автор антибуддийского сочинения «О варварах и китайцах» («И ся лунь»).
Сяо Чэнь (476–512), сановник-буддист, оппонент Фань Чжэня. Автор сочинения «Опровержение «Рассуждений о смертности души» («Наньшэньме лунь»).	Фань Чжэнь (450–510/515 гг.), сановник-конфуцианец, автор «Рассуждения о смертности души» («Шэньме лунь»).

Биографические данные о Цзун Бине сохранились в династийных летописях «Сун шу»¹ (цзюань 53, раздел «Отшельники») и «Нань ши»², (цзюань 75, раздел «Отшельники»). Сведения о письменном наследии можно найти в хронике «Суй шу»³. Согласно «Суй шу» Цзун Бин создал 16 сочинений, но только 6 из них дошло до наших дней.

Цзун Бин, также известный как Цзун Шаовэнь, родился в семье потомственных чиновников в уезде Наньян (современная провинция Хэнань), большую часть жизни он прожил в уезде Цзянлин (современная провинция Хубэй). Отец его был начальником уезда Сянсян (современная провинция Хунань), а дед по отцу был правителем округа Иду (современная провинция Хубэй). Известно также, что у Цзун Бина было два старших брата, одного из которых звали Цзун Цзан, впоследствии он стал правителем области Наньпин. В детстве семья Цзун Бина не испытывала особой нужды и под руко-

¹«Сун шу» («История [династии] Сун») – династийная хроника, созданная придворным историком Шэнь Юэ (441–513 гг.).

²«Нань ши» («История южных [династий]») – обобщенная династийная хроника, созданная танским ученым Ли Яньшоу.

³«Суйшу» – сводная хроника пяти южных династий (Лян, Чэнь, Ци, Чжоу, Суй), составленная знаменитым советником танского Тай-цзуна по имени Вэй Чжэн в 641–656 гг.

водством матери он получил хорошее для того времени образование. Молодой человек без особых трудностей сдал государственные экзамены, но от чиновничьей карьеры отказался и выбрал путь скромного затворника в священных даосских и буддийских горах южной инородческой области Цзинчу (современная провинция Хубэй). Современники так и называли его – «затворник Цзун». В горах Хэншань он построил отшельнический скит и постоянно совершал пешие прогулки в горах, где забывал обо всем на свете, а по возвращении каждый раз рисовал все увиденные горы и реки на бумаге и даже прямо на стенах своего дома в Цзянлине. Следует отметить, что у Цзун Бина, несмотря на отшельничество, была жена по имени Ло и несколько детей. Потомки Цзун Бина прославились как живописцы и музыканты.

Необходимо подчеркнуть, что Цзун Бин был очень разносторонней личностью. Во-первых, он известен как автор первого научного сочинения по теории портретной и пейзажной живописи «Предупреждение к изображению гор и вод» (подробно см. перевод сочинения В. В. Малявина), в котором он среди прочего открыл закон перспективы. Во-вторых, он был известным мастером игры на китайской цитре, это обстоятельство было одной из причин того, что многие государи и сановники призывали его ко двору. В-третьих, он написал одно из крупнейших раннесредневековых буддийских сочинений «Минфо лунь».

Из хроник «Сун шу» и «Нань ши» известно, что в 402 г. 37-летний Цзун Бин прибыл в монастырь Дунлиньсы и попросил Хуэйюаня (334–416) стать своим наставником. Хуэйюань принял его в ученики и включил его в «Общество белого лотоса». Правда, через пятьдесят дней после вступления в общество в монастырь неожиданно прибыл старший брат Цзун Бина по имени Цзун Цзан (бывший на тот момент правителем области Наньпин) и заставил младшего брата вернуться на свою малую родину в Цзянлин, где для него был построен дом и предоставлены достаточные средства для жизни. Так, пробыв у Хуэйюаня всего пять декад, Цзун Бин, тем не менее, остался одним из членов «Общества белого лотоса» и поддерживал дружеские отношения со своим наставником. В отличие от своих единомышленников из «Общества белого лотоса», Цзун Бин вел уединенный образ жизни и надолго уходил в горы для постижения высших истин и тайн бытия.

В 420 г. генерал и сановник Лю Юй объявил себя императором новой династии Лю Сун и предложил Цзун Бину высокий пост тайвэя, то есть второго после императора человека. Такой чести китайские императоры никогда еще не оказывали никому из людей искусства. Но Цзун Бин вежливо отказался, несмотря на свой преклонный возраст и тяготы жизни. Приблизительно в 430 г. он написал свой знаменитый трактат по пейзажной живописи под названием «Предупреждение к изображению гор и вод»¹. Чуть позже, приблизительно в 433 г., известный придворный буддийский монах Хуэйлинь неожиданно для китайских буддистов написал антибуддийское сочинение «Бай хэй лунь» («О белом и черном [учениях]»). Хэ Чэнтянь, как ярый противник буддизма, горячо поддержал Хуэйлиня и прислал его сочинение Цзун Бину в надежде, что тот откажется от буддийских взглядов. Но Цзун Бин, напротив, написал ответное сочинение в десять тысяч фраз под названием «Мин фо лунь».

В горах Цзун Бин прожил тридцать с лишним лет – вплоть до конца своей жизни. В старости, когда здоровье уже не позволяло ему жить в горах и странствовать, он мог довольствоваться лишь созерцанием своих картин с прекрасными горными пейзажами и игрой на китайской цитре (цин) «в надежде, что горы на картинах отзовутся на мелодию циня». Отсюда можно сделать вывод о том, что в молодости он брал с собой в горы свою цитру, тем самым наслаждаясь и мелодией цитры, и красотами горных пейзажей. На двадцатом году правления сунского Вэнь-ди, Цзун Бин, будучи тогда серьезно больным, отказывался от лечения и в 443 г. закончил свой жизненный путь в возрасте 69 лет.

В своем главном религиозно-философском сочинении «Мин фо лунь» он развил многие идеи знаменитого буддиста Хуэйюаня, который основал школу Цзинту и проповедовал принципы праджняпарамиты (направление *бэнь у цзун* 本无宗). Сторонники *бэнь у цзун* считали, что «корень, являющийся началом наличия, формируется из отсутствия (*у* 无)», и выдвинули этот тезис в качестве своего главного аргумента [2]. Данное произведение носит общедоктринальный характер, для него характерны образный язык и разнообразные метафоры. Также необходимо отметить огромный объем сочинения и большое количество затронутых религиозно-философских вопросов. Цзун Бин в своей работе указал на то, что учения Конфуция, Лаоцзы и Татхагаты тремя разными дорогами приходят к

¹Китайский исследователь Ли Юйчуань считает, что в области пейзажной живописи Цзун Бина можно сравнить с Леонардо да Винчи.

одной общей цели, так как во всех трех учениях превыше всего ставятся человечность и милосердие. «Минфолунь» изобилует цитатами из «Ицзина» («Книга перемен», главный канон традиционной китайской философии), первого конфуцианского трактата «Луньюй» («Беседы и суждения»), даосского сочинения «Чжуанцзы» («Мудрец Чжуан») и пр. В этом произведении примечательны также несколько рассуждений.

Во-первых, Цзун Бин привел обоснование синобуддийского тезиса о бессмертии души после смерти тела. В качестве аргумента он использовал исторические факты, в частности примеры древних совершенномудрых правителей Яо и Шуня. Цзун Бин рассуждал, что если мудрость и глупость заключены в телесной форме, то они должны передаваться через тело к детям, но данное предположение не имеет реальных подтверждений:

*«Хотя Шунь родился от [слепого глупца по имени] Гу,
Душа Шуня наверняка не порождена [его отцом] Гу.
Тогда душа Шанцзюня (сына Шуня) также не порождена Шунем.
До рождения [души] бывают грубыми и изящными,
А коль скоро корень-бэнь (本) уже предопределен до рождения [тела],
То можно понять, что [душа] не погибает и после смерти [тела].
А если душа не погибает, то это значит, что душа и тело не тождественны друг другу».*

В приведенных рассуждениях доказывается, что мудрость не является атрибутом телесной формы, так как дети мудрецов бывают глупыми (сын мудреца Яо по имени Даньчжу оказался глупым), тогда как у обычных людей иногда рождаются мудрые (обычный человек Гу-соу породил мудрого сына по имени Шунь). Это очень сильный аргумент в пользу того, что мудрость и глупость заключены не в его телесной форме, а в душе человека, которая после смерти тела вселяется в другую телесную оболочку.

Во-вторых, Цзун Бин выдвинул тезис своего предшественника и буддийского наставника Хуэйюаня о принципиальной возможности для простых мирян (включая закоренелых преступников) стать мудрецами, подобными Яо и Шуню и даже самим Буддой. Просто душам преступников для этого надо пройти очень и очень долгий процесс перерождений, но теоретически, по Цзун Бину, это все же возможно. Даже души Яо и Шуня, по словам Цзун Бина, в прежних своих перерождениях были обременены грузом пороков, но постепенно они стали совершенными мудрецами. Этот момент Цзун Бин выделяет особенно и называет его принципом постепенности. Кроме того, он утверждал, что главные китайские классические сочинения («Ши цзи», «Шу цзин», «Чуньцю» и др.), в отличие от буддийских трактатов, охватывают очень «малый» период (то есть 1,5–2 тыс. лет), тогда как история мира измеряется не тысячами, а целыми кальпами (то есть 4,32 миллиарда лет).

В-третьих, Цзун Бин при анализе проблемы взаимосвязи души и тела выдвинул важную мысль о необходимости введения в дискурс религиозно-философской полемики о душе пары взаимосвязанных категорий, а именно, *синь*, то есть *сердце-сознание* (心) и *ши* (识), которую мы перевели как *мгновенные сознания*. При этом под термином *сердце-сознание* Цзун Бин подразумевает субъект созерцания и воздействия на внешний по отношению к индивиду мир: «Ведь все отклики [Верховного Владыки-Шанди] в виде счастья и несчастья [для правителя], о которых говорилось в сочинении «Хунфань», все это берет начало в сердце-сознании-синь».

Под знаменами в данной фразе понимаются аномальные метеорологические и астрономические явления (своевременные/несвоевременные дожди, сильная жара и засуха, необычные морозы, ураганы, появление комет на небосклоне, затмения и т.д.). В подтверждение тезиса об онтологической первичности сердца-сознания Цзун Бин приводит «задокументированные» в «Исторических записках» чудесные явления, например, обрушение стены без видимых на то причин, ростки просо в холодных ущельях, обращение солнца вспять и т.д.

Что касается термина *мгновенные сознания-ши* (识), то Цзун Бин интерпретирует их как производную функцию от *сердца-сознания*, которая обеспечивает или можно сказать поддерживает непрерывность психических процессов сердца-сознания (восприятие, оценка, мышление и т.д.): «Если сердце-сознание приведено в действие, то мгновенные сознания-ши, возникая каждый миг вновь и вновь, неизбежно будут поддерживать непрерывные мыслительные и оценочные процессы сердца-сознания. Мгновенные сознания-ши, соединяясь между собой [во времени], составляют длительность [сознания]. Мгновенные сознания-ши можно уподобить язычкам огня, которые поддерживая друг друга, создают пламя. С помощью осознания пустотности всех вещей можно успокоить сердце-

сознание. Если остановить работу сердца-сознания, то ощущения и восприятие иссякнут и тогда душа-шэнь будет полностью просветлена» [10, с. 145].

Этот поток сознания, состоящий из мгновенных сознаний-ши, по мысли Цзун Бина, необходимо остановить, то есть успокоить свое сознание, потушить его огонь и не реагировать на ложные внешние раздражители. Это и будет в понимании Цзун Бина достижением высшей мудрости (шэнь) и просветления. Возможно термин «мгновенные сознания-ши» связан со сходным по смыслу термином *сантана* или *парасантана*, которое упоминается в работе О. О. Розенберга: «При определении понятий группы, базы и элемента (скандха, аятана и дхату) [...] мы видели, что на элементы разбивается так называемый “сантана”, континуум или “цепь”, цепь мгновенных комбинаций дхарм. Термин “сантана” употребляется как синоним выражения “живое существо”; в предыдущем мы его иногда передавали выражениями “поток сознательной жизни” или “поток сознания и его содержания”. Подразделения дхарм, а также и взаимоотношения их, рассмотренные в предыдущей главе, относятся к составу индивидуальной цепи дхарм или к “сантана”, к цепи мгновенных комбинаций их проявлений. В моменте мы имеем дело со сплетением то одних, то других дхарм. Объединенность определенных дхарм в одно целое объясняется действием объединяющей силы (“прапти”) или сводится к процессу объединения. То обстоятельство, что некоторые элементы, относящиеся к тому же комплексу, оказываются не объединенными в составе мгновенного звена, сводится на элемент “апрапти” – “разъединенности”» [6, с. 167].

Таблица 2

Модель континуального сознания-синь, состоящего из цепочки мгновенных сознаний-ши, изложенная в трактате Цзун Бина «Минфо лунь»

Континуальное сознание-синь (心), состоящее из цепи мгновенных сознаний-ши								
Мгновенное сознание-ши 识	⇒	Мгновенное сознание-ши 识	⇒	Мгновенное сознание-ши 识	⇒	Мгновенное сознание-ши 识	⇒	Мгновенное сознание-ши 识
1		2		3		4		5
								6>7>∞

К этому можно добавить, что происхождение самого современного психологического термина У. Джеймса «поток сознания» связано с индо-буддийским термином «сантана».

В другом фрагменте Цзун Бин использует понятия душа-шэнь и сознание-ши, при этом сознание-ши он подразделяет на тонкое сознание – *цзин-ши* (精识) и грубое сознание – *цзу-ши* (粗识).

«Ложное бытие-наличие обременяет душу-шэнь, так возникают тонкие и грубые сознания-ши. Эти сознания прилагаются к душе-шэнь. Поэтому хотя они и угасают, но не умирают» [10, с. 145].

Приведенные рассуждения Цзун Бина о душе и сознании можно представить в виде схемы (рис. 1).

В-четвертых, в «Минфо лунь» выдвигается тезис о пустотности всех дхарм. Здесь под пустотностью подразумевается нестабильность и изменчивость всех вещей и явлений внешнего мира. В качестве доказательства буддийский мыслитель приводит следующие рассуждения: «Вещественность, запахи, звуки и цвета – все это иллюзии, созданные обманчивыми чувствами. К тому же то, что надежно укрыто, исчезает быстрее молнии. Будущее еще не пришло, прошлое уже исчезло, а уже наличествующее не удержать. Нельзя точно говорить даже о состоянии на данный момент. Как же вы хотите удержать то, что считаете наличием?» [10, с. 145].

Здесь синобуддийский мыслитель подчеркивает текучую природу всех объектов внешнего мира. Из этих рассуждений, по логике Цзун Бина, следует, что все вещи не имеет своей собственной постоянной природы.

Таким образом, на основе всего вышесказанного можно сделать следующие выводы:

Во-первых, на основе официальных жизнеописаний Цзун Бина в «Истории династии Сун» и «История южных [династий]» были реконструированы основные вехи жизни и творчества этого мыслителя в контексте конкретного историко-культурного фона периода Южных и Северных династий.

Во-вторых, были выявлены главные религиозно-философские тезисы Цзун Бина в сочинении «О разъяснении буддийского учения», а также их логическое обоснование с позиций китайской философской традиции. Определено, что Цзун Бин творчески развил синобуддийские идеи своего предшественника и наставника Хуэйюаня, выдвинул оригинальные философские построения и в зна-

чительной степени повлиял на процесс интеграции индийского буддизма в китайскую средневековую социокультурную среду.

В-третьих, важно отметить необходимость дальнейших исследований в области многогранного творчества самобытного средневекового синобуддийского мыслителя.

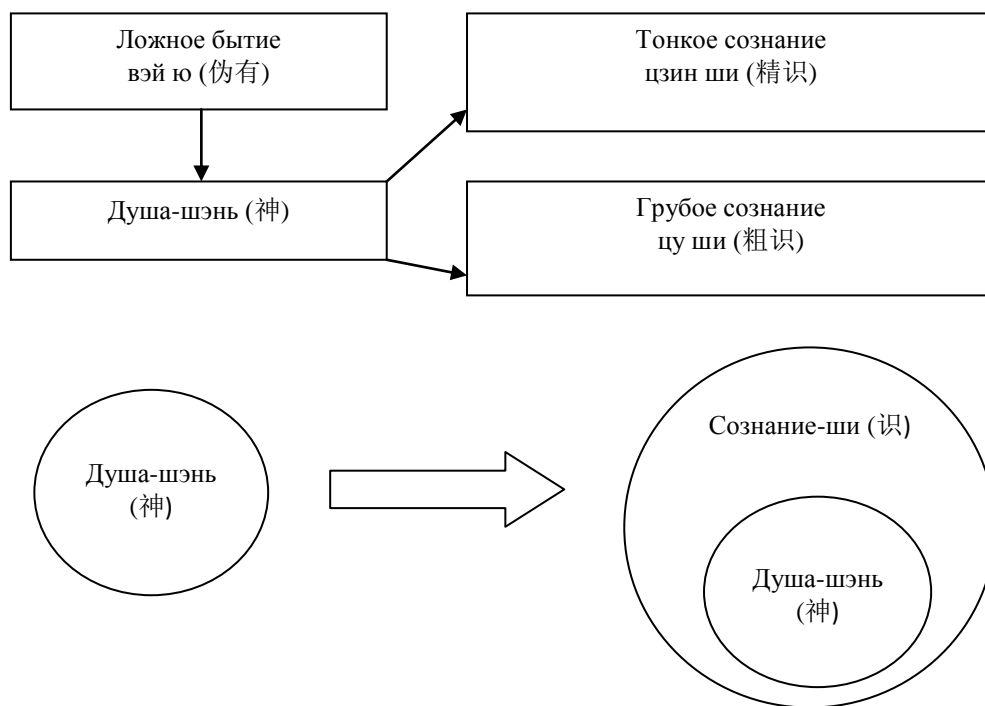


Рис. 1. Рассуждения Цзун Бина о душе и сознании

Литература

1. Антология даосской философии / сост. В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский. – М.: Комаров и К., 1994. – 446 с.
2. Янгутов Л. Е. О роли шести школ и семи направлений (六家七宗, люцзяцицзун) в становлении философских принципов буддизма в Китае // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2011. – №4. – С. 141–144.
3. Лай Сюэцин (赖秀锦). Ю Цзун Бин «Хуашаньшуйсюй» эр лайде «Дао» лянсян (由宗炳 «画山水序»而来的 «道» 联想) // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.guoxue.com/?p=4312> (дата обращения 20.03.2014).
4. Ли Юйчуань (李豫川). Цзинь-Сун минши Цзун Бин (晋宋名士宗炳) // Чань. – 2003. – №3 [Электронный ресурс]. – URL: <http://chan.bailinsi.net/2003/3/2003309.htm> (дата обращения 20.03.2014).
5. Лю Лифу. Хундао мин цзяо: «Хунминци». – Пекин, 2004. – С. 112–116.
6. Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – С. 167–172.
7. «Хунминци» / сост. Сэнью., пер. Лю Лифу, Ху Юн. – Пекин, 2011. – С. 123–201.
8. Тан Юнтун. «Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяо ши» («История буддизма в период Хань, Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств»): в 2 т. – Шанхай, 1956.
9. Чэнь Чуаньси. Чжунго шаньшуйхуа ши («中国山水画史» 江苏美术出版社, 1988年第1版).
10. «Минфо лунь» // Хунминци / сост. Сэнью., пер. Лю Лифу, Ху Юн. – Пекин, 2011. – 351 с.

УДК 130.2.

**ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ
В ФИЛОСОФИИ КИТАЯ**

© *Хандархаева Виктория Викторовна*, аспирант кафедры теологии и религиоведения Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: khandarkhaeva@yandex.ru

В статье рассматривается проблема в китайской философии – взаимодействие противоположных сил, мысль о гармонии и тождестве мира. Анализируются неразделимые, комплементарно взаимодействующие друг с другом противоположности. Дается общая картина противоположностей, доминирующая в учениях Китая. Особое внимание уделяется проблемам всего сущего – непротиворечивого и незнающего преград, которое едино и целостно; философии сущности китайских стратагем. Стратагемы пронизаны гармонией взаимодействия противоположностей по определению отличных от западной философии. Анализ стратагем является динамической частью статьи, они рассматриваются как неотъемлемая составная китайского мышления, вобравшая в себя всю силу его многообразия. Автор приходит к выводу, что в идее взаимодействия противоположностей и их гармонии заключается суть всего существующего в китайской философии.

Ключевые слова: истинно сущее, истина, противоположность, гармония, стратагемность мышления, стратагема.

PROBLEM OF INTERACTION OF OPPOSITES IN THE CHINESE PHILOSOPHY

Khandarkhaeva Victoria V., Research Assistant, department of theology and religious studies, Buryat State University.
24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

In this article the problem in Chinese philosophy is considered, it is the interaction of opposite forces, the idea of harmony and identity in the world. Inseparable, complementary interacting opposites in Chinese philosophy have been analyzed. The general overview of opposites, dominating in the Chinese teachings, is given. The special attention is paid to the problems of all existing things – consistent and unknowing barriers, which are united and integral; to the philosophy of the essence of Chinese stratagems. The stratagem is permeated with the harmony of the interaction of opposites according to the definition different from the Western philosophy. The analysis of stratagems is the dynamic part of the article, they are considered as the integral constituent of the Chinese thinking, containing the whole force of its diversity. The author comes to the conclusion that the idea of the interaction of opposites and their harmony is the essence of everything that exists in the Chinese philosophy.

Keywords: true things in existence, veracity, opposite, harmony, stratagem thinking, stratagem.

Гносеологические и логические проблемы в китайской философии рассматривались главным образом с позиции гармонии во всем. Ее представители практически не оперировали понятием «противоречие», хотя и использовали понятие «противоположности». Китайская философия представлялась в виде матрицы взаимодействия противоположных сил, например, инь и ян. Все сущее непротиворечиво и не знает преград, оно едино и целостно – вот главная идея и основа всех учений в китайской философии. Эта мысль о гармонии и тождестве мира, постепенно проникая в мировоззренческие принципы учений различных философских школ, образовала целую систему образования Китая, насквозь пронизанную стратагемностью.

Так, например, учение хуаянь о Едином, где стираются границы между противоположностями, где в одном содержится все, а во всем – одно, является иллюстрацией идеи принципиального тождества истинно сущего и феноменального мира, а также тождества всех вещей феноменального мира как подтверждения тождества феноменального и истинно сущего.

Основатель хуаянь Фа Цзан писал: «Пылинка является причиной сознания, а сознание – причиной пылинки». И пылинка, и сознание являются причинами проявления друг друга. Несмотря на их взаимообусловленность, сознание все-таки первично по отношению к пылинке. Каждая пылинка существует в зависимости от другой пылинки, являясь в то же время причиной третьей пылинки и т.д., а все они вместе зависят от главной причины, то есть от индивидуального сознания, которое в свою очередь, зависит от них – всех и каждого [6, с. 137].

Единство и взаимозависимость всех пылинок (предметов и явления эмпирического мира) обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – индивидуальное сознание. А единство и взаимосвязь всех индивидуальных сознаний вытекает из положения о том, что они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую истинную сущность, понимаемую как единое или истинное сознание.

В хуаяньском доказательстве иллюзорности эмпирического мира нельзя не увидеть элементы учения школы саньлунь. Следуя ее примеру, адепты хуаянь обосновывают иллюзорность эмпирического мира путем отрицания объективности его важнейших характеристик, например, таких, как рождение, исчезновение, тождество, различие и т.п. Однако, если в саньлунь доказательства строились на основе готовой уже посылки об «отсутствии собственной природы», то в хуаянь они были дополнены доказательством самого тезиса об отсутствии собственной природы.

В сочинении Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» говорится: «Пылинка является вспомогательной причиной для сознания, а сознание – главной причиной для пылинки. И лишь когда соединяются главные и второстепенные причины, тогда рождаются иллюзорные внешние виды. Поскольку [они] рождаются из причин, то не должны иметь собственной природы. Почему? Потому, что ныне пылинка не является причиной самой себя, а зависит от вспомогательной причины. А так как (пылинка и сознание) взаимозависимы, то рождение не исходит из постоянных причин (не вызвано постоянными причинами), поэтому называется отсутствием рождения.

Ныне называется рожденным только то, что рождено причиной. И когда мы поймем, что рожденное не имеет природы, тогда поймем, что нет рождения. Рождение и не-рождение взаимно устанавливаются и разрушаются. Когда разрушаются, тогда нет рождения, когда устанавливаются, тогда есть рождение, обусловленное причинностью. А так как рождается и разрушается, то во время рождения нет рождения. Понимание этого называется постижением отсутствия рождения» [6, с. 140].

Фа Цзан отрицает наличие объективных (постоянных) причин, обуславливающих действительное рождение вещей. Причины субъективны, ведь когда мы наблюдаем возникновение вещи в зависимости от другой, необходимо помнить, что, в конечном счете, в основе этой причинно-следственной связи и лежит главная причина – сознание, а потому рожденное лишено объективности. А поскольку обе причины – и сознание, и «пылинка» – не обладают самостоятельным существованием, рожденное лишено реальности или, говоря словами Фа Цзана, своей природы. Вместе с тем нет рождения, которое не было бы обусловлено причиной, как и нет причины вне сознания. Поэтому в процессе рождения нет рождения, как такового, то есть, нет рождения реальной вещи.

В «Трактате о золотом лье» Фа Цзан пишет: «Мгновение делится на три времени, [о которых] говорю: прошедшее, настоящее и будущее. Каждое из этих трех времен, в свою очередь, имеет прошедшее, настоящее и будущее. В итоге каждое из этих трех имеет по три [времени], образуя десять времен, соединяющихся в один отрезок. Хотя каждое из девяти времен отделено [одно от другого], но установились они и продолжают оставаться в гармонии, не препятствуя [друг другу] и мыслятся как одно» [6, с. 143].

В отрицании объективности пространственно-временных характеристик бытия примечательно следующее: это не просто деструктивное отрицание пространства и времени, а утверждение о включении противоположных характеристик, когда малое включает в себя большое, а будущее включает прошлое. В итоге утверждается абсолютная всеобщая взаимосвязь и взаимообусловленность, где все относительно. Но относительность трактуется не как условность предметов по отношению друг к другу, а буквально – как отсутствие различий между вещами и явлениями, составляющими противоположность [8, с. 165].

Противоположности как реальные характеристики бытия также отрицаются. Эта мысль имела исключительное значение не только для адептов хуаянь, но и для всех китайских буддистов. На отрицании противоположностей строилась концепция срединного пути.

Идея взаимопроникновения как отражения пустоты – это то, на что обращали особое внимание адепты хуаянь в понимании пустоты. Истоки этой идеи обнаруживаются не только в индубуддийской традиции, но и в древнекитайской, которая не рассматривала противоположности как взаимоисключающие стороны. Инь и ян всегда находятся в гармоничном взаимодействии. Ни то, ни другое не одерживает верх. В философии Чжуан-цзы эта гармония приобретает характер взаимопроникновения. Так, в трактате «Чжуан-цзы» мы читаем: «Существует начальное, существует еще не начавшееся начало, существует и никогда не начинающееся безначальное. Существует бытие, существует небытие, существуют еще не начавшиеся бытие и небытие; существуют и никогда не начавшиеся безначальное бытие и небытие» [8, с. 152].

Идея единства, тождества и гармонии всего сущего встречается также в «Аватамсака-сутре», содержание которой охватывает широкий спектр идей поздней Махаяны, что позволило ей стать одной из самых популярных сутр в школах китайского и тибетского буддизма. В сутре получила всестороннее обоснование идея о том, что природа Будды находится во всем сущем одновременно, целиком и полностью. Эта идея послужила основой для разработки идеи не-преграды между феноменальным и истинно сущим, далее получила развитие в идее не-преграды между всеми вещами и явлениями феноменального мира. Она обосновывалась положением о взаимообусловленности и взаимозависимости всего сущего: все взаимообусловлено, все взаимозависимо, одно обуславливает все, все обуславливает одно. Истинно сущее взаимообусловлено с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Все едино [7, с. 100].

Таким образом, «Аватамсака-сутра» утверждала не только видение вещей как тождественных своей изначальной природе, но и через призму этой тождественности – видение не-преграды и тождества друг другу. Видение единства, тождества и гармонии всего сущего – это видение истинно сущего [7, с. 101].

Единство и взаимозависимость всех вещей и явлений феноменального мира обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – индивидуальное сознание. Индивидуальное сознание, будучи причиной всех вещей и явлений феноменального мира, также не обладает самостоятельным существованием. Оно, в свою очередь, зависит от проецируемого, потому что может существовать лишь как проецирующее предметы и явления феноменального мира, поскольку оно омрачено индивидуальным Я, порождающим дуализм своей самости и внешнего мира. Индивидуальные сознания также находятся в отношении единства и взаимообусловленности друг с другом, которые вытекают из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую природу, понимаемую как единое, или же истинное, сознание, которое и есть истинно сущее. В этом единстве и взаимозависимости обладает истинным существованием только единое сознание. Единое сознание, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественно всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них.

Следует отметить, что условная истина не противопоставлялась абсолютной истине в китайской философии. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная истина не существует вне условной истины. Но при этом условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную истину. Вместе с тем она способствует постижению абсолютной истины. Тот факт, что условная истина может быть достоверной по отношению к абсолютной истине в большей или меньшей мере, позволял сделать предположение о динамичности содержания условной истины, о ее способности приближаться к абсолютной истине или удаляться от нее. Так, человека, привязанного к словам и мыслям, к стереотипам вербального мышления, она отдаляет от абсолютной истины, но человека, понявшего пустотность категорий рассудка, она может приблизить к ней, однако до конца раскрыть ее не может, поскольку понимание пустотности в категориях рассудка также происходит на уровне рационального мышления. Постепенное избавление от стереотипов рационального мышления постепенно приближает к абсолютной истине. Поэтому условная истина – это не застывшая истина, это истина, имеющая тенденцию постоянно стремиться к абсолютной истине или отдаляться от нее [8, с. 223].

В древнеиндийской философии все текучее, зависимое, находящееся в любого рода отношениях не является абсолютно действительным, то есть существующим столь самостоятельно, что словами это не выразить. Поскольку все здесь подчиняется принципу взаимообусловленности происхождения.

Чтобы достичь осознания этой всеобъемлющей природы существования, мы должны освободить себя от всякого понятийного мышления и различающего восприятия. Эта опустошенность является не отрицательным свойством, а состоянием свободы от препятствий и ограничений, состоянием спонтанной восприимчивости, в котором мы открываемся к всеобъемлющей реальности более высокого измерения.

В Индии краеугольной философской категорией является пустота: 1) символ неопишуемого абсолютного единства реальности; 2) понятие, передающее значение всеобщей относительности, обусловленности, взаимосплетенности мироздания, отсутствия в ней какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности [1, с. 82].

В чань-буддизме истинно сущее отождествлялось с просветленностью сознания. Истинно-сущее – это просветленное сознание, это сознание, обнаруживающее свою истинную природу, это человеческая субъективность вне ее связи с внешним миром, вне ее опосредованности ложными Я. Это сознание, постигшее истину «первичного значения» (абсолютную истину). Целостность и нерасчлененность мгновенного акта просветления рассматривается как преодоление дуализма субъекта и объекта, что составляло важный аспект содержания праджняпарамитских сутр. Понимание целостности и нерасчлененности мгновенного просветления обуславливает, в свою очередь, взгляд на природу самого просветленного сознания как единое целостное и неделимое сущее, которое не может быть постигнуто по частям и присутствовать в каждом индивиде одновременно целиком и полностью [7, с. 219].

В китайском «Дао дэ цзине» встречаются также две несовместимые относительные крайности – инь и ян, считающиеся фундаментальными концепциями даосизма. Если попытаться рассортировать все существующие в мире явления на две группы, то к категории инь следует отнести все темное, податливое, мягкое, женское, короткое и пустое, тогда как к категории ян относится все светлое, доминирующее, твердое, мужское, длинное и наполненное. Все это говорит о том, что здесь налицо две крайние противоположные стороны, которые не могут существовать одна без другой, взаимодействуя друг с другом, не борются, а плавно и мягко гармонируют друг с другом.

Лао-цзы говорил, что гармония между этими полярностями не есть нечто статичное, раз и навсегда данное, наоборот, это динамический процесс, в ходе которого то и дело нарушается и снова восстанавливается равновесие полярностей. К сожалению, люди больше ценят ян и пренебрегают инь, что создает причину дисбаланса. Хотя на самом деле два понятия инь и ян тождественны друг другу. Ничто нельзя назвать представителем чистого ян или чистого инь – все вещи находятся в среднем пространстве между этими полярностями. Когда инь достигает максимума, оно склонно превращаться в свою противоположность ян, и наоборот, когда ян сгущается до предела, оно переходит в инь [2, с. 58]. Инь и ян то и дело сменяют друг друга, жизнь и смерть зависят друг от друга. Семена возвращаются в почву, лето сменяется зимой, из смерти (инь) непременно снова возникает жизнь.

Таким образом, в идее взаимодействия противоположностей и их гармонии заключается суть всего существующего в китайской философии. Истинно сущее – это позитивная реакция на негативную установку к собственному Я человека и его жизни, трактуемой как страдание, например, в философии китайского буддизма.

В статье Т. П. Григорьевой «Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления)» выявляется причина «беспрепятственного вхождения буддизма махаяны в сознание китайцев». Автор отмечает, что китайские философы, отрицая единство и борьбу противоположностей, признавали «постепенный переход одной противоположности в другую за счет их взаимообратимости», буддисты же предполагали их взаимную нейтрализацию, «сведению к нулю», противоположностей, по сути, для них не существует, ибо все относительно, «пустотно». К примеру, если для китайского мыслителя свет сменяется тьмой, белое – черным, сила – слабостью, то для буддийского – свет есть тьма, белое есть черное, сила есть слабость.

Далее, сопоставив вышесказанное, Т. П. Григорьева делает вывод: «Налицо три модели развития: первая – предельно динамическая, где развитие происходит за счет столкновения противоположностей, в результате чего одна структура заменяется другой; вторая – умеренно динамическая, здесь развитие происходит за счет перехода одной противоположности в другую в пределах одной и той же структуры; и наконец, третья – нединамическая (вернее внутренне динамическая) индийская модель». Здесь развитие также идет по кругу в пределах одной и той же структуры, противоположности взаимно нейтрализуются, и их, по сути, нет.

Сопоставив буддийский и древнекитайский типы мышления, их способы видения мира, Т. П. Григорьева выделила сходство представлений об абсолюте: и там, и тут абсолют недуален. Кроме того, и китайскому, и индубуддийскому мышлению свойственно отсутствие понятия творческого метода, что основывается на убеждении: все уже существует; то, что должно быть, в невыявленной форме уже есть. Отсюда и отсутствие стремления создавать новое. Более того, и буддизм, и древнекитайская философия создали своего рода «нетворческий метод». В Китае – это даосское «увей» (недеяние), понимаемое каксообразность с дао, конфуцианское «излагаю, но не творю» (известное изречение Конфуция), а в буддизме – «акарма» («правильное действие», то естьсообразное с естественным ходом вещей, необусловленное, ненормированное, спонтанное действие). И буддизм, и китайские учения отрицали идею сотворения, ибо «мир есть процесс». Им одинаково была чужда формула древних греков: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет

смертью воздуха, а земля – смертью воды». Оба мышления отрицали «борьбу между противоположностями» [6, с. 17–19].

Принцип «недеяния» или увэй является следующей важнейшей категорией даосизма, символизирующей принцип невмешательства в естественный порядок вещей и ход событий ни с этических, ни с прагматических позиций. Увэй предполагает, однако, специфическую (органическую и спонтанную) активность в виде «осуществления недеяния» (вэй увэй). Конфуцианство также, как и даосизм, признавало принцип недеяния, но распространяло его лишь на личность императора, который должен быть восприимчиво-пассивным проводником общекосмических импульсов в социальную сферу [4, с. 55–56].

Принцип «недеяния», органически присущий конфуцианской традиции, явился закономерным, логическим следствием изначального миропредставления древних китайцев, став впоследствии важнейшей категорией научной методологии даосизма, а затем и конфуцианства. Согласно этой традиции каждое явление, достигнув апогея, превращается в свою противоположность. Это отразилось и в древнекитайской методологии научного (протонаучного) анализа – в стремлении рассматривать все вещи через их противоположность, что дает более полное и глубокое о них представление. Может быть, такой метод и породил принцип «недеяния», вызывающий у исследователей много споров и не имеющий однозначной трактовки, как, впрочем, и практически все другие принципы и категории даосизма. То есть прежде чем рассмотреть и понять «деяние» человека, необходимо понять «недеяние»: во-первых, как отсутствие всякого «деяния» вообще, во-вторых (главное), как высшую стадию «деяния» в своем совершенстве.

Далее в произведении «Дао дэ цзин» понятие дао трактуется как естественный порядок вещей, не допускающий постороннего вмешательства, путь по которому следуют все вещи. Существует Путь поварского искусства, есть Путь воинского искусства, есть Путь возделывания земли и т.п. Если человек «постиг Путь» делания чего-либо, то это делание получается у него легко и без усилий. Если же не владеет Путем, то какие бы усилия он ни прилагал, результат будет ничтожен, если не противоположен замыслу.

В отличие от западной философии и теологии, Дао вовсе не является Единым, оно просто самое необходимое условие для появления всех вещей, все гармонично и не противоречиво. В противовес западным богам, дающих миру определенные законы и настаивающих на их исполнении, Дао никогда не пытается диктовать миру свои законы, он «мягок, податлив и уступчив». При этом вещи не всегда следуют своему Пути, и такое отклонение от истинной природы приводит к несчастьям и катастрофам [2, с. 56].

Таким же, тем не менее, важным концептом в Китае являются стратагемы, с одной стороны, имеющие противоположные значения (положительные, отрицательные), с другой, находящиеся в гармонии, неотделимые, как инь и ян. Так стратагемы оказываются самым точным судьей духовного, а значит, и нравственного совершенства личности. Их применение требует способности, как говорили в Китае, «идти срединным путем», реализовать в себе высшую гармонию и покоя, и духа. Но полнота постижения, позволяющая «владеть ситуацией», остается принципиально сокрытой и неуловимой для постороннего взора [3, с. 43].

Постижение истинного смысла стратагем предполагает двойственный путь. Отличия между ними порой обнаруживаются на уровне мышления китайского народа. К примеру, там, где западный человек видит одну тактику, восточные люди могут выделить три-четыре разные формы. Познание сущности стратагем усложняется и тем, что даже знакомые со стратагемами китайцы порой расходятся во взглядах на их «истинный смысл» [5, с. 18].

Мир, где существуют стратагемы, – это мир индивидуального и внутреннего, где действие и развертывание игр происходит в мире общего и внешнего; это сочетание и совмещение в себе гармонии внутреннего мира с объективной действительностью. Так, сон не является действительностью, действительность не отрицает сон, но при этом они неотделимы и немислимы друг от друга. Таким образом, игра стратагем принадлежит виртуальному миру. Китайские полководцы часто демонстрируют свою силу и мощь способами построения своего войска и грамотным использованием стратагем, при этом они могут без сражения победить на войне.

Китайская стратагемность мышления – это целая наука, главной задачей которой является направить в правильное русло наш внутренний резерв, который без видимого воздействия определит ход действий. В этом случае необходимо понять реальность ситуации и раскрыть свои потенциальные возможности изнутри. Вспомним известные всем «китайские церемонии», где жесты и движения

представляли собой безмолвное видимое действие человека, которые можно также рассматривать, как искусство стратагем. Здесь единичное взаимодействует со всеобщим.

Стратагемам присуще интуитивное значение природы вещей, которые выражаются в устойчивых формулировках, отображая китайское уникальное качество бытия. Каждая стратагема указывает на предел вещи, связывая ее со всеобщностью. Каждый иероглиф в стратагемах теряется в иллюзорности мира бытия. Как говорил Ницше, в этом пространстве существуют только «копии утерянного оригинала», в нем нет ничего кроме иллюзий. Но если нет ничего, кроме иллюзии, тогда сама иллюзия и есть действительность. Человечество, сколько бы оно ни вникало в сущность стратагем, будет встречаться со стеной безмолвия, и внезапно осознает для себя, что нет необходимости отделяться от природы бытия, надо принять и отдаться ей, открывая себя миру.

Таким образом, стратагемы основаны не только на законах даосизма, но и насквозь пронизаны гармонией взаимодействия противоположностей, по определению отличных от западной философии.

Суммируя все вышесказанное, следует отметить, что в отличие от запада, где считается, что инь и ян (стремление к добру, причинение вреда и зла) – две стороны одной медали, в китайской философии это понятия, не противоречащие друг другу, не делящие все происходящее на «хорошее» и «плохое».

Второй важный момент: понятие «увей», путь наименьшего сопротивления. На западе слово «уступить» значит проявить слабость, а «преодолеть» – силу. В китайском даосизме принята противоположная точка зрения: здесь ценится путь наименьшего сопротивления, который приводит к совершенно иному ответу на тот же самый вопрос [5, с. 15].

Завершая и подводя итоги, подчеркнем главные содержательные моменты. Во-первых, в идее взаимодействия противоположностей и их гармонии заключается суть всего существующего в китайской философии; во-вторых, идея единства, тождества и гармонии всего сущего встречается при этом не только в китайской философии, но и в китайском буддизме «Аватамсака-сутре», где природа Будды находится во всем сущем одновременно, целиком и полностью; в-третьих, противоположности как реальные характеристики бытия отрицались, адепты хуаянь и китайские буддисты придерживались концепции срединного пути; в-четвертых, в «Дао дэ цзине» две противоположности – инь и ян – рассматриваются, как динамический процесс, в котором восстанавливается равновесие без борьбы; в-пятых, стратагемы являются не противоречащими друг другу понятиями.

Можно сделать вывод, что китайская философия выступает в виде матрицы взаимодействия противоположных сил, определяющих все сущее непротиворечивым и не знающим преград.

Литература

1. Андросов В. П. Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с комментариями. – М.: Алмазный путь, 2010.
2. Великие мыслители Востока / пер. с англ. Н. Барановой, А. Ковалю, А. Блейза, С. Зинина, Я. Никитина. – М.: Крон-Пресс, 1998.
3. Зенгер фон Х. Стратагемы. О китайском искусстве жить и выживать. – М.: Эксмо, 2004. – Т.1.
4. Кобзев А. И. Вэй // Китайская философия. – М.: Мысль, 1994.
5. Криппендорф К. 36 стратегий для победы в эпоху конкуренции. – СПб.: Питер, 2005.
6. Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука, 1995.
7. Янгутов Л. Е. Проблема истины в сотериологическом контексте поздних махаянских сутр // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН. – 2013. – № 4(12).
8. Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007.

УДК 37.01

КОНФУЦИАНСТВО И КУЛЬТ ГРАМОТНОСТИ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

© *Базарова Анна Николаевна*, кандидат педагогических наук, доцент кафедры восточных языков Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: anna.bazarova2014@yandex.ru

В данной статье рассматривается процесс развития культа грамотности и образованности в Древнем Китае. Культ грамотности неразрывно связан с конфуцианской философской доктриной и в некоторой степени предопределен ею. Система государственных экзаменов «кэ цзюй» являлась средством отбора кандидатов на чиновничью должность. Содержание экзаменационной системы сводилось к знанию конфуцианских канонов. Вплоть до XVII в. гуманитарная направленность образования оставалась неизменной. В Древнем и Средневековом Китае образование в первую очередь являлось основным рычагом государственного управления, с помощью него власть осуществляла контроль над политической и идеологической сторонами жизни общества. Классическое конфуцианское образование было узконаправленным, так как готовило в основном кадры для чиновничьего аппарата, пренебрегая техническими прикладными науками.

Ключевые слова: конфуцианство, Китай, грамотность, педагогика, образование.

THE CONFUCIANISM AND THE CULT OF LITERACY IN ANCIENT CHINA

Bazarova Anna N., PhD in Education, Associate Professor, department of oriental languages, Buryat State University.
24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

This considers the process of the development of cult of literacy and education in Ancient China. The cult of literacy is inextricably connected with the Confucian philosophical doctrine, and to some extent predetermined by it. The system of state examinations «ke ju» was a means of selecting candidates for bureaucratic positions. The content of the examination system concluded to the knowledge of the Confucian canons. The humanitarian character of education had been unchanged till the XVII-th century. The education in the ancient and medieval China, first of all, was the main tool of state administration, by means of which the authorities controlled the political and ideological aspects of social life. The Confucian classical education was rather narrowly focused on training of the personnel for the bureaucracy, thus it disregarded the technical applied sciences.

Keywords: Confucianism, China, literacy, pedagogy, education.

В Древнем и Средневековом Китае доминирующей педагогической доктриной было конфуцианство, которое представляло собой не только философское, но и этическое учение, стабильность которого обеспечивалась неизменностью института образования вплоть до падения Цинской империи в начале XX в. Данное течение было доминирующим, оказавшим существенное влияние на процесс становления системы образования Древнего Китая. В своих трудах конфуцианство широко рассматривали отечественные исследователи в религиозно-этическом, педагогическом, философском аспектах Л. С. Васильев, Л. С. Боровская, А. С. Переломов, В. В. Малявин, Н. А. Абрамова.

В конфуцианстве нашли отражения важнейшие идеи и принципы педагогической этики. Культ грамотности и образования занимал особое место в социально-культурных ценностях Древнего и Средневекового Китая.

Согласно Конфуцию, первостепенная цель образования – воспитание у учащихся качеств высокоморального «цзюньцзы», под которым понимается идеал, воплощенный в образе благородного человека. Для данного понятия являлось характерным стремление к нравственному совершенствованию, а просвещение, с точки зрения конфуцианства, определялось как его обязательное условие. Именно в процессе учебы, как считал Конфуций, человек становится лучше и нравственнее, стремится к исправлению недостатков и неправильных поступков. По этой причине нравственное воспитание, выработка этических норм издревле занимали приоритетное положение в китайской системе образования.

Китайские философы трактовали обучение как форму самоусовершенствования через усвоение моральных, этических норм и подчинение традициям. Непокоримый авторитет прошлого над настоящим воплотился в культе конфуцианских канонов. Всего классических канонов конфуцианства насчитывается тринадцать (современный объем с избранными комментариями достигает 40 томов).

Наибольшее значение из них имеют девять основных и важнейших, знание которых считалось обязательным для каждого грамотного и образованного китайца. Эти сочинения составляют так называемые Сышу (Четырехкнижие) и Уцзин (Пятикнижие).

Возведенные в ранг священных книг, конфуцианские классические каноны были труднодоступны для чтения в силу специфики иероглифического китайского языка. Подсчитано, что при изучении всех девяти канонов ученик к пятнадцати годам должен был запомнить текстовый материал, насчитывающий 400 тыс. иероглифов. Только после этого ученик приступал к толкованию содержания текстов и начинал писать сочинения, необходимые для сдачи экзаменов на ученую степень, что позволяло в будущем получить чиновничью должность [1, с. 56].

Как отмечает Л. С. Васильев, культ грамотности и образования окончательно сформировался в ханьскую эпоху (во II в. до н.э.). Сложившаяся в Древнем Китае социальная структура с первостепенной ролью чиновничье-бюрократического аппарата предполагала, что «грамотность и образование открывали перед всяким человеком путь вверх» [2, с. 190]. Достаточно образованным человеком считался тот, кто хорошо знал конфуцианские каноны, а значит, имел возможность преуспеть в чиновничьей карьере и, соответственно, достичь материального благосостояния. В действительности же, чтобы стать грамотным, необходимо было пройти сложные испытания (владение несколькими тысячами иероглифов, зазубривание конфуцианских канонов), что не позволяло основной массе приблизиться к элите образованных. Можно сделать вывод о том, что формирование письменности в Китае (III–II вв. до н.э.) послужило важным условием для появления школ, что совпадало, по мнению Н. Е. Боровской, с процессом зарождения древних цивилизаций Иудеи, Египта, Месопотамии, Индии [3, с. 145].

Как часть общественной системы учебные заведения оформились в эпоху Западной Чжоу (XI–VIII вв. до н.э.), и подразделялись на столичные («Госюэ»), имевшие высшую и низшую ступени, и местные волостные («Сянсюэ»). В «Госюэ» обучали отпрысков «вана» (правителя) и знатных родов, а в «Сянсюэ» обучали детей мелких и средних сановников и знати. Разделение в Древнем Китае учебных заведений по типам свидетельствует о системном характере образования уже на столь ранней ступени развития цивилизации.

Новая эпоха в модернизации государственной системы образования в Китае берет свое начало в период создания централизованной империи Хань. Все классические учебные заведения создавались согласно конфуцианской доктрине и должны были готовить чиновников («государственных мужей»), а точные и естественные науки изучались в профессиональных школах. Среди ученых сложилось мнение, что система профессионального обучения, включавшая художественные, технические, естественнонаучные (математические) и медицинские школы, сформировалась уже в VII в., то есть на тысячелетие раньше, чем в Европе [4, с. 3].

Видный философ и педагог того времени Дун Чжуншу предложил отбирать государственных чиновников из наиболее талантливых учеников (ранее назначение на должность производилось в зависимости от кастового сословия). Впоследствии этот принцип послужил основой экзаменационной системы отбора на государственную службу («кэ цзюй»). Дун Чжуншу стал также инициатором создания нового типа учебных заведений «Тайсюэ» – прообраза университета. Первые «Тайсюэ» начали открываться после императорского указа от 124 г. до н.э. и представляли собой систему ученичества при знатоках конфуцианских канонов (сановников с ученой степенью «боши»). Цель данных учебных заведений заключалась в передаче основных знаний для решения научных проблем.

Императорский университет «Тайсюэ» был самым большим по масштабам учебным заведением высшего образования древнего мира. В его структуре существовала академия «Бошигуань», в которую зачислялись ученые, являвшиеся преподавателями. Как отмечает М. А. Боечко, академия выполняла функции института повышения квалификации педагогических работников школы «Тайсюэ», научно-исследовательского центра. Основной задачей этого учреждения являлось изучение классических конфуцианских канонов. Также «Тайсюэ» играл роль министерства образования, то есть ему подчинялись все прочие высшие школы. Местные образовательные учреждения находились под контролем местных чиновников [5, с. 34–36].

Помимо «Тайсюэ», в столице действовали несколько высших школ для детей чиновников разных рангов. Наследники правителей, их родственники, министров обучались во вновь учрежденных соответственно наследником престола и советом императорского двора учебных заведениях «Чунвэнь гуань» и «Хунвэнь гуань». Дети аристократов и сановников не ниже третьего разряда (с I в. н.э. китайское служилое ученое сословие делилось на девять разрядов, высшим считался первый) обучались в «Гоцзы сюэ», а чиновников не ниже пятого разряда – в «Тайсюэ». Потомки чиновников

не ниже седьмого разряда (а также землевладельцев) обучались в «Сымэнь сюэ» (школа для изучения четырех дисциплин: конфуцианских канонов, истории, метафизики и литературы), а также «Гуанвэнь гуань»; выходцы из семей чиновников восьмого и девятого разрядов могли поступать в профессиональные училища. Все последние четыре типа учебных заведений создавались Палатой обрядов.

Учебные программы варьировались, однако большинство этих учебных заведений, кроме профессиональных, предназначалось для изучения шести конфуцианских канонов. Классические высшие школы «Гоцзы сюэ», существовавшие с 276 г. в качестве более престижных аналогов «Тайсюэ», ввели некоторое профилирование: изучение даосских трактатов, конфуцианских канонов, литературы либо истории, что впоследствии способствовало специализации высших школ. Исключение составляли «Чунвэнь гуань» и «Хунвэнь гуань», где изучались в основном даосские сочинения; они отличались от прочих высших учебных заведений и тем, что являлись не только учебными и исследовательскими, но и административными организациями (в частности, участвовали в деятельности буддийских монахов).

Высшей ступенью обучения в классическом китайском образовании была сдача государственных экзаменов («кэ цзюй»), посредством которых осуществлялся конкурсный отбор на государственные должности, что стало отличительным явлением древнекитайской цивилизации. Официально общегосударственные экзамены «кэ цзюй» были введены на рубеже VI–VII вв. н.э., а оформились в систему в середине VII в. (эпоха Тан). В целом содержание экзаменов «кэ цзюй» основывалось на канонических конфуцианских текстах. В период утверждения экзаменационной системы штудирование конфуцианских канонов было стержнем всего процесса обучения.

Конкурсные экзамены стали средством подняться вверх по социальной и служебной лестнице, особенно возросла роль экзаменов в эпоху Сун (960–1124 гг.) [5, с. 196]. В стране возник культ экзаменов и культ полученной при благополучном прохождении экзаменов степени. Экзаменационная программа, характер подготовки состязающихся, сумма знаний учащихся и перечень обязательных для них книг, кадры учителей и экзаменаторов и т.д. – все эти аспекты экзаменационной системы были подчинены основным конфуцианским принципам.

Традиционная конфуцианская система обучения совершенно не затрагивала науки негуманитарного характера и давала всем выпускникам сравнительно одинаковую подготовку, что вызывало критику со стороны реформаторов и руководителей-администраторов. Гуманитарное обучение в рамках конфуцианской концепции было ключевым, однако в XI в. (эпоха Сун) реформатор и политический деятель Ван Аньши (1021–1086) поставил перед учебными заведениями задачу ввести изучение основ астрономии, воинского искусства, ведения государственных дел для воспитания не чиновников, а носителей практических знаний – «женьцай».

Сунскую эпоху многие называют «золотым веком» ученого сословия Китая: возникший неоконфуцианский подход к образованию предполагал развитие творческого подхода среди китайских педагогов, применение нетрадиционных методов обучения. Но монгольские завоевания в XIII в. положили конец «сунскому ренессансу», и педагогическая деятельность в духе неоконфуцианства могла распространяться как распространение оппозиционных настроений [2, с. 38].

Таким образом, классическое гуманитарное обучение считалось самым престижным вплоть до XVII в., однако под влиянием проникновения в Китай «западных учений» противники неоконфуцианства (Ван Чуаньшань, Янь Юань) выступали за то, чтобы все образовательные учреждения воспитывали людей, «знающих мир и практичных». Со второй половины XVII в. почти во всех высших учебных заведениях были открыты «классы изучения прикладных знаний» (по налогам, законам и уложениям, охране внешних границ, ирригации и гидротехнике, астрономии и математике). Все же схоластический характер процесса обучения оставался прежним вплоть до нового времени [3, с. 7].

Литература

1. Кульпин Э. С., Машкина О. А. Китай: истоки перемен. – М.: Московский лицей, 2002. – 240 с.
2. Боечко М. А. Становление и современное состояние системы профессионального педагогического образования в Китае: дис. ... канд. филос. наук. – Новосибирск, 2006. – С. 47–89.
3. Боровская Н. Е. Государство и школа. Опыт Китая на пороге III тысячелетия. – М.: Восточная литература, 2003. – 271 с.
4. Боровская Н. Е. Педагогическая мысль в контексте китайской культуры // Проблемы Дальнего Востока. – 2004. – № 4. – С. 142–148.
5. Васильев Л. С. Культы, религии и традиции в Китае. – М.: Восточная литература, 2001. – 488 с.

УДК 316.6:159.947.24

ОБЩЕСТВЕННОЕ ВОЛЕИЗЪЯВЛЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ

© *Ковтун Наталия Михайловна*, кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии Житомирского государственного университета им. И. Франко.
Украина, 10008, г. Житомир, ул. Большая Бердичевская, 40. E-mail: miller-melnik@ukr.net

В статье рассматриваются субъекты общественной волевой регуляции социальной активности в контексте социально-философской парадигмы исследования. Анализ роли волевой активности социальных групп и социальных общностей осуществляется на основе рассмотрения общественных трансформаций. В результате философского анализа сущности социальной активности выделено три основных уровня (микро-, мезо-, макроуровни), в рамках которых осуществляется взаимный переход от индивидуального волеизъявления к общественному. На макроуровне, в свою очередь, осуществляется конечное выработка общественного волеизъявления и его воплощение на практике. Субъектами волеизъявления на этом уровне становятся большие социальные группы и социальные общности. Расширение диапазона общественного волеизъявления изучается в контексте выявления субъектов волевой активности в традиционном, индустриальном и постиндустриальном обществе. Особое внимание в статье уделено исследованию государственной и классовой воли.

Ключевые слова: воля, волеизъявление, социальная группа, социальная общность, социальная активность.

PUBLIC WILL EXPRESSION WITHIN A CONTEXT OF SOCIAL ACTIVITY STUDY

Kovtun Nataliya M., PhD in Philosophy, Associate Professor, Doctoral, department of philosophy, Zhitomir State University named after I. Franco.
40, Bolshaya Berdichevskaya, Zhitomir, 10008, Ukraine.

In the article the subjects of public will regulation of social activity are highlighted within social and philosophical paradigms of the research. The analysis of the role of volitional activity in social groups and social communities is made on the basis of consideration of social transformations. In the result of the philosophic analysis of the essence of social activity three main levels have been identified (micro-, meso-, macro levels), within which the mutual transition occurs from individual will expression to social one. In its turn, the final development of social will expression and its practical application occurs at macro level. At this level the big social groups and social communities become the subjects of will expression. The expansion of the range of public will expression is studied within a context of determining the subjects of volitional activity in traditional, industrial and post-industrial societies. In the article the special attention is paid to the research of state and class will.

Keywords: will, will expression, social group, social community, social activity.

Процессы динамических изменений в современном обществе невозможны без формирования высокого уровня социальной активности индивида и общества в целом. Развитие информационных технологий и их внедрение в разные сферы бытия не только не привело к возрастанию уровня человеческой свободы, сколько превратило человека в объект политических, религиозных и экономических манипуляций. Вследствие этого во второй половине XX в. сформировался новый тип человека, разочарованного в собственной возможности эффективно влиять на развитие социальной среды. Под влиянием таких представлений человек теряет желание и мужество что-то изменить.

Специфика понимания социальных сообществ как субъектов общественного волеизъявления стала предметом исследования представителей разных научных дисциплин – философии, социальной философии, философии права, социологии, социальной психологии, политологии. Большое значение в определении сущности, структуры и проявлений общественной воли имеют исследования Фомы Аквинского, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г. Гегеля, Й. Фихте, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, К. Маркса, В. Джемса, К. Ясперса, Р. Мея. Макросоциологические детерминанты социальной активности и понимание роли социальных субъектов как движущих сил социальной активности исследуются в концепции «новых общественных движений», которая сложилась в работах Э. Гидденса, А. Турена, Ю. Хабермаса. Социальные группы и сообщества как субъекты общественного волеизъявления стали

предметом исследования и в работах Ю. Вейнгольда, А. Водолагина, Л. Корецкой, О. Крыжановской. Но, несмотря на значительный интерес к вышеуказанной проблематике, выявление общественного волеизъявления субъектов социальной активности не стало предметом системного анализа в современной социальной философии.

Целью исследования стал анализ волеизъявления субъектов регуляции социальной активности на общественном уровне.

Субъектами общественного уровня волевой активности являются социальные группы и социальные сообщества. Общественная воля качественно отличается от воли отдельных индивидов и никоим образом не сводится к ней. Под ее влиянием происходит селекция и ретрансляция значимых для группы потребностей и интересов, которые, в свою очередь, превращаются в общественно значимые цели практического превращения действительности.

Несмотря на то, что воля социальных общностей является более консолидированной, относительно индивидуальной воли, именно на уровне деятельности индивидов происходит не только актуализация, но и внедрение основных положений общественной воли. Следует отметить, что на микроуровне социальной стратификации субъектами общественного волеизъявления являются индивиды, особы и личности, которые играют основополагающую роль в развитии общества как инициаторы его трансформаций. В свою очередь, на мезоуровне субъектами общественного волеизъявления являются семья, учебные и трудовые коллективы, общественные и политические организации. На макроуровне – классы, этносы, нации. В контексте трансформации индивидуального волеизъявления в общественное завершающим этапом является внедрение его положений в юридические законы, обязательные для выполнения всеми гражданами государства.

В ретроспективе институализация общественной воли как явления цивилизационного развития зависит от особенностей определенного исторического периода. Показательной в контексте этого является классификация, предложенная О. Крыжановской. Согласно с ней, социальная воля делится на четыре исторические формы: социально-адаптивная (архаичная) воля, авторитарно-традиционная воля, социально-профессиональная воля, социально-информационная воля [1, с. 152–153]. В период первобытного общества доминируют аффективно-волевые формы регуляции социального поведения, которые базируются на мифологическом типе мировоззрения. Для традиционного общества свойственна авторитарно-традиционная воля, связанная с жесткой регламентацией социальных ролей. При этом подавление индивидуальной воли не воспринималось как нарушение прав человека.

Выявление индивидуальной воли в первобытном обществе жестко регламентировано. Индивидуальное и общественное сознание в этот период основывалось на мировоззренческих принципах традиционализма, анимизма, тотемизма и системы табу. Под их влиянием род существует как единое целое, субъект неделимой воли, приобретая качества коллективной родовой воли, жестко регламентированной моральными и религиозными нормами. Эта воля имела общеобязательный характер для членов рода, обеспечивая его выживание в условиях давления природной и социальной необходимости.

На первый взгляд, какой бы неразвитой не выглядела эта форма воли, она, по мнению О. Крыжановской, «цементировала» род, отличала один род от другого, лежала в основе деятельности рода как единого целого [1, с. 143]. Более того, в родовом обществе необходимость обеспечения едой и безопасностью требовала постоянной консолидации воли. При этом степень эффективности этой консолидации на общественном уровне удостоверяется продолжением существования рода или его упадком.

В процессе перехода от первобытного общества к рабовладельческому происходит не только выделение из коллектива индивидов, но и становление индивидуальной воли. Это сопровождается фрагментацией неделимой еще до недавнего времени коллективной воли. На уровне религиозного мировоззрения человек становится субъектом духовного общения с высшими силами, богами или единым богом. Как личность он несет непосредственную ответственность перед высшими силами за свои поступки. Именно индивидуальная ответственность за грехи свидетельствует о наличии индивидуальной воли в процессе сдерживания или нарушения моральных или правовых норм.

Хотя в сравнении с первобытным обществом раб был более активным субъектом трудовой деятельности, выявление его индивидуальной воли охватывало ограниченную сферу, ведь ни он сам, ни социальное окружение не признавало его личностного статуса. Консолидация индивидуальной воли рабов была ограничена их социальным положением, а ее влияние на общественное волеизъявление в рабовладельческом обществе было достаточно незначительным. Фактически коллективная воля рабов была неразвитой и опосредствованной интересами личного освобождения и обогащения.

В рабовладельческом обществе субъектами коллективного волеизъявления были свободные граждане, большие и малые социальные группы как выразители потребностей и интересов определенной части населения. Впрочем, вся полнота общественной воли была сконцентрирована в руках господствующего класса – рабовладельцев. Воплощая в социальной среде собственные интересы и обладая средствами производства, представители этого класса сосредоточили в своих руках ресурсы государственного и общественного регулирования. Даже на уровне религиозного сознания в таком обществе освящалась четкая градация между полноценными и неполноценными его членами. В этих условиях расширение прав и свобод граждан было возможным лишь через столкновение противоположных волей в жестких социальных конфликтах (восстаниях, войнах и т.д.).

Качественные изменения в содержании индивидуальной и общественной воли происходят в феодальном обществе. В ситуации невозможности реализации в закрытом сословном обществе подавляющее большинство людей было вынуждено переориентировать волевые усилия на совершенствование собственной сущности в направлении аскетизации духовной жизни. Под воздействием доминирования христианского мировоззрения происходит не только формирование внутреннего духовной особы, но и на перенаправление индивидуальной воли на совершенствование души человека. В феодальном обществе общественная воля отображала преимущественно потребности и интересы феодальной верхушки и представителей религиозных институций.

Расширение социальной базы общественного волеизъявления связано с формированием капиталистического способа производства, который требовал не только подготовки значительного количества образованных рабочих и формирования определенного уровня теоретического сознания, но и соответствующего уровня консолидации общественной воли в направлении внедрения новейших технологий. В политической сфере эти тенденции нашли проявление в буржуазных революциях, становлении республиканских режимов и конституционных монархий, основным законом в которых стали конституции как сконцентрированное воплощение общественной воли.

Субъектом выработки и ретрансляции общественной воли в эпоху капитализма становится буржуазия. Благодаря осознанию собственных экономических, социальных и политических интересов воля буржуазии направляется не только на революционные изменения в обществе, но и на становление парламентских институций как основы выявления воли широких масс населения на общественном уровне. Ретрансляция индивидуальной воли на общественный уровень происходит через механизмы внедрения свободы слова, свободы вероисповедания, а в перспективе и ограниченного избирательного права. Если в эпоху рабовладения и феодализма носителями общественного волеизъявления были представители правящей политической верхушки или лидеры религиозных институций, то в период капитализма через механизмы парламентаризма к выработке общественной воли были привлечены представители третьего сословия.

В XX в. в индустриальном обществе расширение социальной базы общественного волеизъявления происходит через внедрение общего избирательного права. Определенное влияние на выработку общественной воли в этот период осуществляют и общественные организации. В некоторых демократических сообществах значительное влияние на общественное волеизъявление оказывают представители экономической и научной элиты.

Расширение базы общественного волеизъявления содержит в себе и определенные риски. Как отмечает Х. Ортега-и-Гассет, это связано с тем, что всеобщие права – такие, как «права человека и гражданина», – приобретаются по инерции, даром и за чужой счет, раздаются всем поровну и не требуют усилий [2, с. 193]. Если завоевание этих прав связано преимущественно с деятельностью «творческого меньшинства», то использование всеобщих прав переходит к «массовому» человеку, который пренебрегает ими, даже не осознавая, сколько усилий приложено для их получения. В прошлом аристократ, наделенный особыми правами, в любой момент готов был отстоять их силой. В то же время современный человек «массового типа» часто стремится свести к минимуму выявление любых усилий в общественной сфере.

На качественно новый уровень общественное волеизъявление выходит в постиндустриальном обществе. Глобальные системы коммуникаций позволяют распространять информацию по всему земному шару. На основании этого субъектом общественного волеизъявления становится все человечество. Однако подобные тенденции содержат в себе и глобальные риски. Имеется в виду способность в условиях информационного общества не только быстро распространять информацию, но и возможность легко исказить волеизъявление миллионов людей под влиянием информационных манипуляционных практик.

Проблема расширения социальной базы общественного волеизъявления предопределяет необходимость анализа феномена классовой воли. В этом контексте представляют интерес работы О. Крыжановской. Исследовательница рассматривает социальную волю на примере класса как коллективного образования с определенной внутренней структурой, которая включает в себе в снятой форме потребности, интересы и цели класса и выражает волю отдельных его представителей [1, с. 105]. При этом и классовую волю, и волю индивида автор считает результатом общественных отношений.

Учение о классах как субъектах общественного волеизъявления требует обращения к марксистской философии, где класс как основной носитель общественного сознания рассматривается и как субъект общественного волеизъявления. Марксисты выводят индивидуальное и общественное волеизъявление из потребностей и интересов его субъектов. «Само самоутверждение независимых один от другого индивидов и утверждение их собственной воли, которое на основе взаимоотношений обязательно является эгоистичным, делает необходимым самоотречение в законе и в праве» [3, с. 323]. В интерпретации марксистов не столько государство существует благодаря воле, сколько государство, которое формируется, в результате материального способа жизни индивидов приобретает форму господствующей воли. Если государство приходит в упадок, то это значит, что изменилась не только воля, но изменилась и материальная жизнь индивидов [3, с. 323]. Классовую волю К. Маркс также связывал с материальными условиями жизни, поскольку не только идеи являются отражением производственных отношений, но и «право является возведенной в закон волей класса, содержание которой определяется материальными условиями жизни класса» [4, с. 443].

Представители класса, располагая приблизительно равными экономическими возможностями и средствами, владеют общими интересами и потребностями, следовательно, вырабатывают общественную волю, необходимую для их удовлетворения. Взаимообусловленность индивидуальной и общественной воли зависит от исторического характера эпохи и от качеств личности, которая осуществляет влияние на общественную волю. Учитывая это, трудно согласиться с идеей абсолютного доминирования общественной воли над индивидуальной волей на разных этапах общественного развития.

Показательной в контексте этого является деятельность некоторых исторических лиц, воля которых кардинально изменила развитие определенных обществ. Трудно переоценить влияние деятельности Жанны д'Арк на развитие Франции. Также реализация индивидуальной воли Александра Македонского кардинально изменила развитие человеческой цивилизации через механизм эллинизации завоеванных государств. В свою очередь, «злая воля» Адольфа Гитлера и Пол Пота относительно достижения призрачного общественного блага привела к гибели миллионов людей.

В развитии человеческой цивилизации происходит чередование длительных этапов доминирования общественной воли, когда воля индивидов лишь опосредствованно определяет развитие общества с периодами решающего влияния воли личности на общественное развитие. В свою очередь воля личности наиболее полно проявляется в переломные периоды развития и может кардинально изменять направление развития социума.

Трансформация индивидуальной воли в общественную волю под воздействием субъектов социальной активности (индивидов, личностей, социальных групп, социальных сообществ) проходит через процесс институализации в общественных или государственных организациях. При этом институализация общественной воли происходит на уровне организаций, способных перевести общественные интересы и потребности на уровень общественной воли и воплотить их на практике. Наиболее активно эти процессы происходят в среде правящего класса, который имеет широкий доступ к материальным и духовным ресурсам. В демократических государствах институты гражданского общества способствуют институализации общественной воли через реализацию потребностей и интересов широких слоев населения, которое обеспечивает достаточно высокий уровень социальной справедливости и ответственности. Зато в авторитарных и тоталитарных сообществах общественная воля определяется правящей верхушкой.

Если в демократическом обществе индивид на основе свободы воли может не принимать некоторые положения общественной воли и не вводить их в поле собственного сознания, то в тоталитарных и частично в авторитарных государствах общественная воля является обязательной для всех граждан. По меньшей мере, на уровне публичного дискурса любая критика общественной воли сопровождается угрозой репрессий. Те же, кто не идет на сговор с собственной совестью, пополняют ряды «врагов народа» и диссидентов.

Среди субъектов общественной воли рядом с классами большое значение имеет государство как форма организации общества. Именно государство для личности, по Г. Гегелю, является воплощением не ее индивидуальной воли, а воли общей, общественной [5, с. 316]. Как действительное самосознание социума общественная воля воплощается в сознательной деятельности каждого. Правительство любого государства становится индивидуальным воплощением всеобщей воли, в которой воплощается смысл всеобщей воли. Будучи способом выявления общественной воли, правительство, по утверждению Г. Гегеля, олицетворяет волю в установлении порядка.

Феномен государственной воли Х. Ортега-и-Гассет связывает с функцией принуждения. Однако, государственное «принуждение – это не просто насилие, а побудительный призыв, общее дело». Государство в первую очередь – это план работ и программа сотрудничества, которая объединяет людей для общего дела. Государство – не общность языка или крови, территории или образа жизни, в нем нет ничего материального, инертного, заблаговременного и ограниченного. «Это чистый динамизм – воля к общему делу» [2, с. 237]. Другими словами, именно государство как форма организации общества обеспечивает переход от индивидуального к общественному волеию.

Испанский философ указывает, по меньшей мере, на два типа выявления государственного волеизъявления. В частности в XX в. под маркой синдикализма и фашизма впервые возникает в Европе тип человека, который не желает ни признавать, ни доказывать свою правоту, а хочет просто навязывать свою волю другим. В области политики появилась нечто качественно новое – «право не быть правым, право на произвол» [2, с. 197]. Становление тоталитарных государств в Европе указанного периода является наглядным воплощением нового типа поведения масс, которые получили решительность руководить обществом при потенциальной к этому неспособности.

Воля государства, помогая человеку реализовать свою судьбу, как отмечает К. Ясперс, является единственной движущей силой социальной активности. При этом воля государства не может воплотиться в существовании отдельного индивида. Она раскрывается лишь в результате изменения поколений [6, с. 338]. Государственная воля может и игнорировать общественную действительность в угоду эфемерным интересам правящих элит. В историческом прошлом известны сотни примеров, когда государственные деятели, президенты, министры, революционеры направляли свою волю на банальное накопление личного богатства. Если государственная воля игнорирует интересы большинства населения, существует реальная угроза государственной дезинтеграции. В то же время в демократических государствах политическая элита вынуждена идти на компромиссы с гражданским обществом для сохранения социальной справедливости.

Таким образом, развитие экономических и политических отношений приводит к постепенному расширению социальной базы общественного волеизъявления за счет демократизации и либерализации общества. Широкие слои населения вследствие привлечения к институтам гражданского общества и органов государственной власти все больше влияют на определение общественного волеизъявления в политической, экономической, религиозной, моральной сферах. Уровень социальной активности субъекта зависит от того, насколько он охвачен внутренней волевой нацеленностью на изменение социальной действительности. При этом любое волевое усилие неизменно наталкивается на волевые усилия других субъектов социальной активности.

Литература

1. Крыжановская О. А. Свобода, воля, власть (философские проблемы социальной и политической воли). – Ростов н/Д.: СКНЦ ВШ, 1996. – 163 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://ua.booksee.org/book/993594>
2. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Камень и небо. – М.: Грант, 2000. – С. 171–251.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – Т. 3. – 629 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Сочинения: в 50 т. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – Т. 4. – С. 419–459.
5. Гегель Г. В. Ф. Система наук // Сочинения: в 14 т. (1929–1959). – М.: Изд-во соц.-эк. лит-ры, 1959. – Т. 4.
6. Ясперс К. Воля в целом // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 338–356.

УДК 159.923:316:1

К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ И САМООТНОШЕНИИ

© *Дарижапова Марина Николаевна*, кандидат психологических наук, старший преподаватель кафедры общей и социальной психологии, заведующая лабораторией инновационных технологий в области защиты детства Бурятского государственного университета. Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: mdarig@yandex.ru

Автор проводит анализ различных категорий отношений, которые являются предметом изучения многих научных направлений. Рассмотрены подходы к понятию «отношения» в трудах различных философов: позиция диалектики бытия и мышления Аристотеля, методологии экспериментального естествознания Ф. Бэкона, метафизического материализма Т. Гоббса, идеи о материальном единстве универсума Р. Декарта, монизма Б. Спинозы, диалектика врожденного и социального Дж. Локка, идеалистического сенсуализма Дж. Беркли. Проанализированы позиции Г. В. Ф. Гегеля, обосновавшего всеобщее содержание категории «отношение», К. Маркса, раскрывшего диалектическую связь отношения с его материальными носителями, специфику объективности отношения. Раскрываются проблемы отношений в трудах отечественных ученых: В. Н. Мясищева, использовавшего термин «отношение» для обозначения субъект-объектной связи, а также термин «соотношение»; С. Л. Комаровой, рассматривавшей отношение как атрибут любой связи человека: непосредственной и опосредованной, физической и идеальной; Н. И. Сарджвеладзе, считавшего, что личность способна сама устанавливать отношения к внешнему миру и к себе.

Ключевые слова: отношение, личность, самоотношение, психологические отношения, взаимоотношение, взаимодействие.

TO THE ISSUE OF RELATION AND SELF-ATTITUDE

Darizhapova Marina N., PhD in Psychology, Associate Professor, department of general and social psychology, Head of laboratory of innovative technologies in field of childhood protection, Buryat State University. 24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The author submits the analysis of different categories of relations that are the subject matter of study in many scientific fields. The approaches to the concept «relation» in the works of many philosophers are considered: the Aristotle's view on dialectic of existence and thinking, F. Bacon's methodology of experimental natural science, T. Hobbes' metaphysical materialism, the concept of universe material unity of R. Descartes, B. Spinoza's monism, J. Lock's dialectics of inherited and social things, G. Berkeley's idealistic sensualism. The views of G. V. F. Hegel on universal content of the category «relation» and K. Marx, who revealed dialectical tie between relation and its material mediums, specificity of relation objectivism were analyzed. The problems of relations were revealed in the works of the Russian scientists: V. N. Myasischev, who used a term «relation» for designating subject-object tie and also the term «correlation»; S. L. Komarova, who considered relation as an attribute of any human tie: direct and indirect, physical and ideal ones; N. I. Sardzhveladze, who thought that personality can establish relation to external world and to itself.

Keywords: relation, personality, self-attitude, psychological relations, interrelation, interaction.

Существует несколько направлений в исследовании вопроса о самоотношении, в данной работе мы будем рассматривать самоотношение как компонент системы отношений.

Слово «отношение» определяется в общеязыковом смысле как «взаимная связь разных предметов, действий, явлений, касательство между кем-чем-н.» [10]; устойчивые сочетания «в отношении» и «во всех отношениях» означают соответственно «с точки зрения, в смысле» и «со всех точек зрения, с любой стороны» [10]; предлог «в отношении» (кого-чего, к кому-чему) имеет смысл «относительно, касательно, насчет кого-чего-н.» [10].

Важно отметить, что есть отношения, носящие универсальный характер (равенства и неравенства, субординации и координации, целого и части, формы и содержания и т.д.). Исследования неорганической природы фиксируют такие типы связей, как механические, физические и химические; исследования органической природы показывают, что существуют биологические связи, которые выражаются во внутриорганизменных, внутривидовых и межвидовых отношениях особей, а также в их отношениях с внешней средой. Исследования человека и социума выявляют производственные, рас-

пределительные, классовые, семейные, межличностные, национальные, государственные и прочие отношения.

В зависимости от аспекта рассмотрения изучаемых объектов выделяются различные формы связей: внутренние и внешние, непосредственные и опосредствованные, функциональные и генетические, пространственные и временные, закономерные и случайные, причинно-следственные и т.д. [7]. Принято говорить также о знаке отношений, то есть о положительных или отрицательных, хороших или плохих, справедливых или несправедливых отношениях [5].

Категория отношений является предметом философских, исторических, общественно-политических, социологических и психологических исследований.

Античные философы, за исключением Аристотеля, не выделяли такую категорию и лишь интуитивно пользовались ею для определения и объяснения связей и зависимостей в своих научных концепциях. Аристотель использовал категорию отношений наряду с другими категориями (количество, качество, время, пространство и др.), чтобы выразить диалектику бытия и мышления [9].

Поиски истинной связи вещей прослеживаются в методологии экспериментального естествознания Ф. Бэкона, метафизичном материализме Т. Гоббса, в идее о материальном единстве универсума Р. Декарта, в монизме Б. Спинозы и вытекающем из него принципе познаваемости мира: «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей». Продолжая идеи Т. Гоббса о связи языка и мышления, Дж. Локк наметил диалектику врожденного и социального. Представитель идеалистического сенсуализма Дж. Беркли, полностью отождествляя свойства внешних предметов с ощущениями этих свойств человеком, поставил вопрос о соотношении субъективного и объективного в ощущениях, видах существования, об объективности причинно-следственных связей.

Великие французские просветители полемизировали по проблемам соотношения нового и старого в общественном развитии, их роли в воспитании человека. Вольтер, Ж. Ж. Руссо, Д. Дидро, К. А. Гельвеций и П. А. Гольбах источником освобождения человека от недостатков, возвышения человека, развития в нем положительных сторон считали преобразование окружающей и, прежде всего, общественной среды. Возможность революционного преобразования общественной жизни они обосновывали глубокой взаимосвязью личных качеств человека и окружающей среды.

Обосновал всеобщее содержание категории «отношение» Г. В. Ф. Гегель [3]. Объективная роль человека в мире, с точки зрения Гегеля, обнаруживается через его включение в систему общественных отношений: «Индивид, полагая себя как субъективную совокупность, становится также моментом своей определенности как соотношением с внешностью» [1]. Отношение формируется как необходимый атрибут жизнедеятельности. Жизнь человека реализуется в форме отношений, которые ее развивают, совершенствуют, причем это происходит, по Гегелю, через противоречия, которые обуславливают полноценное развитие личности: «Нечто жизненно, только если оно содержит в себе противоречие и есть именно та сила, которая в состоянии вмещать в себя это противоречие и выдерживать его. Если же нечто существующее не в состоянии в своем положительном определении перейти в свое отрицательное определение и удержать одно в другом, если оно не способно иметь в самом себе противоречие, то оно не живое единство, а погибает... в противоречии» [2].

К. Маркс, исходя из принципов гегелевской диалектики, раскрыл сложную связь отношения с его материальными носителями, определил специфику объективности. «Отношение одной вещи к другой есть отношение этих двух вещей между собой, и о нем нельзя сказать, что оно принадлежит той или другой из них» [6]. Отношение, таким образом, не существует вне включенных в него предметов, но и не заключено в каждом из них самом по себе. Оно как бы внешне по отношению к каждому соотносящемуся с другим предмету и в то же время заключает в себе внутреннее содержание их совместного бытия. Существование каждой включенной в отношение вещи само оказывается зависимым от связи с определенной другой вещью.

А. И. Герцен определял отношения природы и человеческой истории как «течение, перелив, движение», при этом движение происходит посредством борьбы двух тенденций – возникновения и разрушения. В. С. Соловьев, рассматривая связь «общество – личность», показал, что, с одной стороны, общество есть «нераздельная целость общей жизни», «не внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение», с другой стороны – «каждое единичное лицо есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими, и отделять его от этих отношений – значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни, превращать личность в пустую возможность существования» [12].

С начала XX в. социологи и психологи начали анализировать проблемы отношений с позиций социально-психологического подхода.

В рамках отечественной науки заслуга разработки психологии отношений принадлежит В. Н. Мясищеву, который доказал, что «методическим принципом изучения мертвой и живой природы является изучение ее объектов в процессе их взаимоотношения с окружающим миром. Естественно, что и человек в его свойствах и возможностях познается в соотношении с объективной действительностью. Сложнейшие и наиболее динамические отношения человека с окружающим миром выражаются в его психической деятельности. Объективное психологическое исследование требует, поэтому изучения соотношений человека с окружающей действительностью. У человека в силу общественно-трудовой истории развития, в отличие от животных, соотношения с окружающим имеют особый характер. В соотношении с окружающим человек выступает в роли субъекта-деятеля, сознательно преобразующего действительность. Изучение человека в его соотношении с окружающим выявляет эти особые качества и позволяет при объективном изучении человека раскрыть его внутренний мир» [7].

Необходимо подчеркнуть, что В. Н. Мясищев использовал термин «отношение» для обозначения субъект-объектной связи, а для обозначения связи, в которой не различаются роли двух объектов связи, использовал термин «соотношение» [7]. В современной психологии термин «отношение» используется и для обозначения субъект-субъектной связи.

Впрочем, подчеркивая субъект-объектный характер человеческих отношений, В. Н. Мясищев, скорее всего, исходил из представления о субъекте как об источнике собственной целенаправленной активности, а также из общезыкового значения термина «отношение», которое предполагает наличие объекта отношения: «Нельзя относиться вообще. Отношения обязывают к рассмотрению их объектов» [7].

В. Н. Мясищев высказал мнение: «Психологические отношения человека в развитом виде представляют целостную систему индивидуальных, избирательных, сознательных связей личности с различными сторонами объективной действительности. Эта система вытекает из всей истории развития человека, она выражает его личный опыт и внутренне определяет его действия, его переживания. Мы говорим “целостную”, потому что относится к действительности человек в целом. Мы говорим о “системе связей” потому, что предмет или лицо, к которому относится человек, представляет не раздражитель и даже не совокупность раздражителей, а их системное единство, так же как и действие человека не представляет собой совокупность мышечных сокращений, а является их синтезом (по одновременности или последовательности). Отношения связывают человека не столько с внешними сторонами вещей, сколько с самим предметом в целом, хотя в отношении к предмету или лицу могут выявляться разные стороны в связи с разными сторонами, например, отрицательными и положительными свойствами объекта. Так как свойства объекта существуют для всех, а действия и переживания, вызываемые объектом у разных людей, избирательны и различны, то очевидно, что источник особенностей переживания и действия лежит в индивидуе, в человеке как субъекте отношений, в связи с особенностью его индивидуального опыта. Существенным и характерным является индивидуально избирательный характер связей» [7].

Как отмечает С. Л. Комарова, отношение – это одна из немногочисленных категорий, которая конкретно воплощается в любых взаимодействиях человека с человеком, материальными и идеальными вещами и явлениями. Отношение как бы эмоционально окрашивает любые связи индивида с внешним миром. Даже безразличие к кому-либо, чему-либо является отношением. Иначе говоря, отношение – атрибут любой связи человека: непосредственной и опосредованной, физической и идеальной [5].

Через отношение определяется система потребностей, мотивов, влечений человека. В этом случае отношение выступает (согласно Б. Г. Ананьеву) индикатором и средством выражения, объективации всех действий человека. Отношение – социализированная связь внутреннего и внешнего психики человека, его связь с внутренним и внешним миром.

При этом психологические отношения человека ко всем сторонам действительности формируются системой общественных отношений, в которую он включен. Как подчеркивает Н. И. Сарджвеладзе, личность не является субстанциональным образованием, и модус ее существования определяется включенностью в социальные отношения и способностью самому устанавливать отношения к внешнему миру и к себе [11].

Система общественных отношений, определяя образ жизни индивида, обеспечивает формирование, трансформацию и закрепление свойств, которые образуют его психологический склад. В то же время общество (по Б. Ф. Ломову) может способствовать или препятствовать «движению» индивида в системе общественных отношений. Удовлетворение индивидуальных потребностей зависит от того,

как общество оценивает способности индивида, его труд и систему общественных отношений по широте, уровню осознанности и активности, степени устойчивости и т.д.

Общественные отношения по природе своей безличны. В то же время люди, чтобы реализовать определенные общественные отношения, вступают во взаимодействие, и осознанно или неосознанно в процессе совместной деятельности и общения оказывают друг на друга воздействие и влияние и субъективно переживают эти взаимосвязи. Таким образом, формируются межличностные отношения.

Рассматривая межличностные отношения, В. Н. Мясичев пришел к выводу, что взаимоотношение играет существенную роль в характере процесса взаимодействия и в свою очередь представляет результат взаимодействия. Переживания, которые возникают в процессе взаимодействия, укрепляют, разрушают, реорганизуют отношения. Общение, согласно В. Н. Мясичеву, не является чисто внешним взаимодействием, но определяется личными отношениями между участниками, то есть его параметры в ходе общения зависят от отношений между субъектами общения. В условиях свободного взаимодействия могут проявляться истинные отношения, но в условиях несвободы и зависимости одного человека от другого отношения во взаимодействии не проявляются, а скрываются и маскируются [7].

Взаимоотношения – внутренняя личностная основа взаимодействия, а взаимодействие – реализация или следствие и выражение взаимоотношения.

Отношения к разным сторонам действительности у человека обычно не бывают одинаковыми, не одинаковы они и к различным людям, и это обстоятельство также, по мнению В. Н. Мясичева, не может не сказываться на характере практикуемых человеком способов обращения с людьми. Он писал, что по отношению к различным объектам один и тот же человек может проявлять противоположные качества; что противоположность таких проявлений, как грубость или нежность, не является имманентным свойством характера, а определяется любовью или уважением к одним, враждой и пренебрежением к другим. Большое место в работах В. Н. Мясичева отведено выяснению характера отношений, которые влияют на проявление ума, чувств, воли, всех основных свойств личности общающихся людей.

Очевидно, что любые взаимодействия в любом виде деятельности, как случайные, так и запланированные, несут на себе отпечаток (либо являются следствием) определенного отношения к предмету взаимодействия и друг к другу участвующих сторон.

Следует отметить, что межличностные отношения – это частный случай психологических отношений. Б. Ф. Ломов называл психологические отношения «живой человеческой тканью» любых общественных отношений. Говоря о психологических отношениях, мы подразумеваем, что любые объективно существующие связи человека с миром, другими людьми, обществом, самим собой переживаются им как субъективные, личностные. То есть в данном случае важно не столько само по себе существование связи человека с миром или самим собой, сколько то, как этот человек относится к миру или самому себе.

Как точно подчеркивает С. Л. Комарова, в данном случае термин «отношение» подразумевает не только и не столько объективную связь личности с ее окружением, но прежде всего ее субъективную позицию в этом окружении. «Отношение» здесь включает момент оценки, выражает пристрастность личности [6].

Термин «субъективные отношения» сводит содержание понятия только и исключительно к позиции субъекта, то есть делают их поистине субъективными, относительными. В действительности же психологические отношения, выражая пристрастность человека, существуют объективно. Развитые психологические отношения человека характеризуются сознательностью, выраженной избирательностью и сложностью [7]. Таким образом, человек через систему психологических отношений самоопределяется, то есть сознательно выявляет и утверждает собственную позицию в проблемных ситуациях.

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Учение о понятии // Наука логики: в 3 т. – М., 1971. – Т. 3. – С. 266.
2. Гегель Г. В. Ф. Учение о сущности // Наука логики: в 3 т. – М., 1971. – Т. 2. – С. 66.
3. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Сочинения. – М.; Л., 1929.
4. Дарижапова М. Н. Акмеологические особенности самоотношения государственных служащих: дис. ... канд. психол. наук. – М., 2008. – С. 165.
5. Комарова С. Л. Оптимизация отношений субъектов политической деятельности: дис. ... канд. психол. наук. – М., 2002.

6. Мелюхин С. Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. – М., 1966.
7. Мясищев В. Н. Психология отношений / под ред. А. А. Бодалева. – М.; Воронеж, 1995. – С. 356.
8. Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. – М., 1979; Антология мировой философии. – М., 1969. – Т. 1–4; Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4 т. – М., 1976. – Т. 1.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 39 т. – Т. 3. – С. 29.
10. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. – М.: Азбуковник, 1999. – С. 475.
11. Сарджвеладзе Н. И. Личность и ее взаимодействие с социальной средой. – Тбилиси: Мецниереба, 1989. – С. 204.
12. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения: в 2 т. – М., 1990. – Т.1. – С. 284.
13. Узнадзе Д. Н. Теория установки / под ред. Ш. А. Надирашвили, В. К. Цаава. – М.; Воронеж, 1997. – С. 448.

СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.4

СОЦИАЛЬНОЕ БЛАГОПОЛУЧИЕ НАСЕЛЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ РЕГИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ (НА ПРИМЕРЕ ПРИМОРСКОГО КРАЯ)

© **Винокурова Анна Викторовна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных наук Дальневосточного федерального университета.

Россия, 690000, г. Владивосток, ул. Суханова, 8. E-mail: vinokurova77@mail.ru

© **Костина Елена Юрьевна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных наук Дальневосточного федерального университета.

Россия, 690000, г. Владивосток, ул. Суханова, 8. E-mail: kostina.eyu@dvfu.ru

В статье рассматриваются основные характеристики социального благополучия населения Приморского края. Главное внимание уделено таким параметрам, как материальное положение и социальное самочувствие. Представлены основные результаты эмпирического социологического исследования, выявляющего оценки социального благополучия жителей Приморья. Проведенное исследование показало, что уровень и качество жизни, профессиональная занятость, социальное расслоение, социальное самочувствие выступают в качестве основных факторов, определяющих мнение респондентов относительно социального благополучия. Авторы приходят к выводу, что трансформационные процессы, характерные для российского общества в целом, и специфические региональные особенности привели к глубоким изменениям в жизни приморцев. В частности, выявлено, что среди жителей Приморского края широко распространены негативные оценки степени своего социального благополучия.

Ключевые слова: социальное благополучие, социальное самочувствие, материальное положение, уровень жизни, качество жизни, социальная трансформация, региональное развитие.

SOCIAL WELFARE OF POPULATION IN THE CONTEXT OF REGIONAL DEVELOPMENT (ON THE EXAMPLE OF THE PRIMORSKY TERRITORY)

Vinokurova Anna V., PhD in Sociology, Associate Professor, department of social sciences, Far Eastern Federal University.

8, Sukhanova, Vladivostok, 690000, Russia.

Kostina Elena Yu., PhD in Sociology, Associate Professor, department of social sciences, Far Eastern Federal University.

8, Sukhanova, Vladivostok, 690000, Russia.

In the article the basic characteristics of the social welfare of population in the Primorsky territory are considered. It focuses on such parameters as material conditions and social well-being. The main results of empirical sociological research are presented, they reveal the assessment of social welfare of the inhabitants in Primorye. The research has shown that the level and quality of life, employment, social stratification, social well-being are the main factors determining the opinion of respondents on social welfare. The authors come to conclusion that the transformation processes, characteristic for the Russian society in general, and specific regional peculiarities have led to profound changes in the lives of the Primorye inhabitants. In particular, it has been revealed that among the inhabitants of the Primorsky territory negative assessment of the degree of their social well-being are widespread.

Keywords: social welfare, social well-being, wealth, standard of living, quality of life, social transformation, regional development.

В условиях постоянных социальных, культурных, экономических изменений российского общества наблюдается рост интереса к проблеме социального благополучия населения в целом и отдельной личности, в частности. Российская Федерация провозглашает социальное благополучие основным ориентиром в осуществлении и критерием в оценке результативности социальной политики государства, активно связывая понятия уровня и качества жизни с понятием социального благополучия. В связи с этим в научной и научно-популярной литературе словосочетание «социальное благо-

получие» начинают активно использовать в теориях и концепциях, социально-политических декларациях, социальных программах государства, понимая при этом оптимальное состояние человека, группы людей или общества в целом.

Социальное благополучие следует рассматривать как одну из важнейших характеристик экономического и социального развития общества, ведь отсутствие социального благополучия почти всегда говорит о неудовлетворительном уровне жизни и недостатке или недоступности ряда благ. Достижение социального благополучия во все времена было основным и самым мощным мотивом социальной активности человека, а также являлось базовой составляющей в контексте управления общественными процессами, цель которого – создание благоприятных социальных и экономических условий.

Социальное благополучие общества строится на механизме обеспечения социальных гарантий и ответственности за их исполнение, причем данная ответственность четко распределена между участниками социального взаимодействия: человеком, обществом, государством. Благополучие – это пространство существования человека, которое, в большей степени, обусловлено вполне реальными показателями экономического и социального общественного развития [4, с. 17]. Следовательно, можно предположить огромное влияние экономических и социальных процессов на человеческое благополучие, которое определяют, прежде всего, три фундаментальных фактора: материальное благосостояние, здоровье и безопасность. В мультикомпонентной структуре можно выделить следующие показатели:

Во-первых, материальное благополучие (уровень дохода, жилищные условия). Стоит отметить, что данный показатель можно оценивать с двух позиций: объективной – реальная величина доходов; и субъективной – оценка этих благ, которую человек производит, сравнивая величину дохода с представлением о том, какой, по мнению человека, должна быть эта величина.

Во-вторых, физическое благополучие (состояние здоровья, самочувствие, личная безопасность). Далее, следует обратить внимание на такую составляющую, как социальное благополучие в узком смысле (межличностные отношения, участие в жизни социума, удовлетворенность своим социальным статусом и социальными ролями).

Также важными показателями социального благополучия выступают эмоциональное благополучие (позитивное функционирование личности, личностный рост, социальное уважение и статус, психическое здоровье, стресс, верования и убеждения) и профессиональное благополучие (профессиональные компетенции, производительность труда). При этом стоит отметить, что профессиональное благополучие подразумевает не столько наличие трудовой занятости, сколько возможность реализовать себя в профессии, когда люди видят в работе любимое дело, которое позволяет им реализовывать свои сильные стороны и достигать поставленных целей.

Социальное благополучие – это многофакторный конструкт, представляющий взаимосвязь социальных, психологических, культурных, физиологических, экономических и духовных факторов, которые позволяют человеку успешно физически, психически, социально и экономически функционировать в обществе. Другими словами, социальное благополучие человека – это сумма субъективной оценки человеком себя и собственной жизни, эффективное и позитивное функционирование личности, отлаженная система социальной политики, гарантирующая человеку социальную защищенность.

Конечно же, социальное субъективное благополучие напрямую коррелируется с уровнем финансового благополучия, но значение коэффициента данной взаимосвязи не особо велико. Это объясняется тем, что основное влияние дохода носит опосредованный характер, проявляющийся через улучшение условий жизни, поддержание здоровья, получение образования и т.д. Уровень жизни определяется через количество и качество потребляемых людьми благ и услуг, начиная от витальных потребностей и заканчивая духовными. Именно от уровня жизни индивида и населения в целом зависит степень удовлетворенности его потребностей, и, как следствие, приводит к ощущению социального благополучия.

Социальное благополучие и уровень жизни населения взаимно дополняют друг друга, при этом социальное благополучие – тот идеал, к которому люди стремятся, а уровень жизни – демонстрация реального положения человека в экономической и социальной системе. И чем меньше разрыв между данными показателями, тем ближе общество и человек к достижению идеала социального благополучия. Значимым для социального благополучия трудоспособного населения является защита покупательской способности, заработной платы, для нетрудоспособного населения – эффективная деятельность социальных фондов (Пенсионный фонд, Фонд медицинского страхования и т.д.).

В настоящее время в условиях развития современного российского общества все более острой становится необходимость определения приоритетов экономического и социального развития регионов. Данное обстоятельство связано с тем, что каждый субъект РФ имеет свою специфику, особенности, отличающие его от других регионов. Не всегда имеется возможность изучить все особенности отдельного территориального образования, дать научно обоснованные рекомендации и прогнозы его дальнейшего развития из центра. Поэтому проблема осуществления региональных социологических исследований на сегодняшний день имеет существенное практическое значение. Реализация подобных исследований, по нашему мнению, способствует лучшему пониманию социальных условий жизнедеятельности людей, как в масштабах конкретной территории (региона), так и в более крупных образованиях (в частности, федеральных округах). Кроме того, создает определенную базу для использования результатов эмпирических исследований в формировании действенной региональной социальной политики. Все это в полной мере относится и к социологическим исследованиям, связанным с вопросами социального благополучия населения конкретного региона.

Эмпирические социологические исследования социального благополучия населения определенной территориальной общности (в нашем случае – Приморского края) с учетом воздействующих на них дифференцирующих факторов позволяют более точно представить притязания, цели, жизненные планы людей.

Именно поэтому нами было проведено исследование, направленное на выявление основных характеристик социального благополучия. Проблема исследования связана с недостаточностью знаний о факторах, воздействующих на социальное благополучие населения. Объектом исследования выступили жители Приморского края. В качестве предмета исследования рассматривались мнения и суждения людей относительно их материального положения и социального самочувствия. Исследование носило разведывательный характер. Оно проводилось в феврале-марте 2013 г. Выборка целевая, квотная. В качестве котируемых признаков были выбраны пол и возраст. Выборочная совокупность пространственно локализована в пределах муниципальных образований Приморского края, таких как Владивостокский городской округ и Находкинский городской округ. Объем выборки составил 300 человек.

Мы полагаем, что место жительства является одним из главных факторов, определяющих основные характеристики социального благополучия населения. Географическое расположение, специфические особенности экономики региона, уровень урбанизации, состояние инфраструктуры могут рассматриваться в точки зрения основных факторов, влияющих на степень социального благополучия людей, живущих на данной территории. Приморский край представляет собой весьма специфическое территориальное образование. В первую очередь, следует отметить, что это портовая и приграничная зона, имеющая выход на страны Азиатско-Тихоокеанского региона. Также необходимо обратить внимание и на то, что Приморье является наиболее благоприятной по климатическим, экономическим, демографическим, транспортным условиям южной частью Дальневосточного федерального округа. Это один из наиболее заселенных регионов юга Дальнего Востока. В Приморском крае, если сопоставлять его с другими территориальными субъектами Дальневосточного федерального округа, самая большая численность населения, трудовых ресурсов. Так, на 1 января 2015 г. численность постоянного населения Приморского края составила 1 933 308 человек. Аналогичный показатель по Хабаровскому краю – 1 338 305 чел.; в Республике Саха (Якутия) – 956 896 чел.; в Амурской области – 809 873 чел.; в Сахалинской области – 488 391 чел.; по Камчатскому краю – 317 269 чел.; в Еврейской автономной области – 168 368 чел.; в Магаданской области – 148 071 чел.; в Чукотском автономном округе – 50 540 чел. [3].

Приморье лидирует среди субъектов, входящих в Дальневосточный федеральный округ, по объему иностранных инвестиций и импорту, находится на третьем месте по валовому национальному продукту, валовой продукции сельского хозяйства. В структурном отношении промышленность Приморского края отличается тем, что имеет высокую концентрацию предприятий добывающего и оборонного сектора. Это обуславливает наличие значительного процента населения, занятого в оборонной сфере, морском транспорте, портовом и рыбном хозяйстве. Как известно, контингент, работающий в названных отраслях, – это моряки, рыбаки, морские военные; они чаще, чем другие категории населения, подвержены миграции, что вызывает обострение демографической ситуации, сокращение численности населения.

В настоящее время процесс уменьшения численности населения в Приморском крае продолжается. Сокращение населения происходит как за счет естественной убыли, так и за счет миграционного

оттока. За 2013 г. в Приморье произошло сокращение численности населения на 8 747 человек (1 608 человек составила естественная убыль, 7 139 – миграционный отток) [5].

Еще одним важным фактором, влияющим на социальное благополучие населения в целом, является материальное положение. По данным, полученным в результате проведенного нами исследования, выявлено, что для значительного числа приморцев характерен низкий жизненный уровень, то есть на первый план выдвигаются материально-экономические проблемы. Так, при ответе на вопрос «Что бы Вы могли сказать о материальном положении своей семьи?» лишь 3% респондентов ответили «Живем хорошо, без особых материальных забот». Еще 30% заявили «Живем более или менее прилично», а большинство – 67% – «едва сводят концы с концами» или «живут за гранью бедности».

Также важным аспектом ухудшения социально-экономического положения населения выступает безработица. По официальным данным, число безработных в Приморском крае в 2014 г. составило 1,4% от экономически активного населения (в среднем по России – 5,5%), то есть приблизительно 15 тыс. человек. Но эти сведения не учитывают колоссальную по масштабам скрытую безработицу. С ее учетом реальный уровень безработицы специалисты оценивают в 6,9%. Ситуация усугубляется еще и тем, что, по мнению экспертов, Государственный фонд занятости способен обеспечить реальную поддержку занятости при уровне безработицы не более 3% [1].

В целом, трансформации в сфере социально-экономических отношений и других областях общественной жизни обуславливают заметные изменения в социальном самочувствии населения Приморского края.

Социальное самочувствие измеряется посредством оценок, происходящих в социуме изменений. Нами были зафиксированы негативные тенденции, определяющие социальное самочувствие жителей Приморья, значительной части населения свойственен высокий уровень тревожности в связи с неопределенными жизненными перспективами. Стресс, вызываемый бедностью, снижением доходов и отсутствием возможностей для их повышения, усилился настолько, что около трети респондентов высказало мнение, в соответствии с которым было выражено намерение переехать из Приморского края в другой, более благополучный регион.

Также было выявлено, что 78,6% респондентов испытывают тревогу относительно того, какой будет их дальнейшая жизнь и жизнь их детей, 86,1% – не планируют свое будущее или планируют не более чем на один год; 69,7% – полагают, что они совсем не застрахованы от экономических катаклизмов. Замечено, что тревожность и неуверенность в завтрашнем дне присущи представителям всех слоев и групп населения.

К этому можно добавить, что приморцев, как и жителей других регионов Российской Федерации, волнуют трудное материальное положение, проблемы поиска работы, девиации в молодежной, подростковой, детской среде, проблемы здравоохранения, безопасность, равнодушие и жестокость, безразличие властных структур к запросам и интересам семьи и т.д. Результаты предпринятого нами исследования свидетельствуют о наличии в сознании приморцев «синдрома четырех Б»: бедность (безденежье), безработица, беспредел (преступность, наркомания, алкоголизм), болезни (состояние здоровья).

Важной основой для социального благополучия выступает социальная безопасность, которая, в свою очередь, является результатом деятельности органов власти и местного самоуправления, ведь именно она позволяет выбрать стратегию взаимодействия государства, общества и человека. Социальная безопасность создает условия для благополучного существования человека, как внешнего – экономического, так и внутреннего – эмоционального.

Анализ динамики социального благополучия очень важный для сферы управления момент, так как он позволяет оценить правильность и эффективность принимаемых и претворяемых в жизнь решений. Оценивать социальное благосостояние как важную составляющую социального благополучия можно по основным характеристикам, таким как: доходы (заработная плата), имущество, находящееся в собственности у людей, качество жилья, доступность образования, состояние и доступность медицинского обслуживания, профессиональная занятость и обеспеченность работой (уровень безработицы), преступность и правовая защищенность граждан, жилищно-коммунальные услуги, общественный транспорт и др.

По результатам мониторинга государство и общество могут прибегать к социальным регуляторам социального благополучия: социально-экономическим, правовым, социально-политическим и социокультурным. По мнению И. В. Мерзляковой, социальные регуляторы – это совокупность мероприятий по упорядочению процессов, направленных на формирование и поддержание благоприятных социальных условий, в которых возможно эффективное производство и распределение социальных

благ для наиболее полной реализации потребностей и интересов социальных субъектов на разных уровнях жизнедеятельности [2, с. 179].

Таким образом, на основании всего вышесказанного можно заключить, что и трансформационные процессы, характерные для российского общества в целом, и специфические региональные особенности привели к глубоким изменениям в жизни приморцев. В настоящее время происходит расслоение населения Приморского края по уровню благосостояния, наблюдается массовое обнищание семей. Это, в свою очередь, приводит к ухудшению демографической обстановки в регионе, усилению миграционных настроений, уменьшению рождаемости, отрицательно сказывается на социальном самочувствии.

Предпринятый нами анализ предмета исследования показал, что характеристики социальной среды (уровень и качество жизни приморцев, уровень занятости, социальное расслоение, социальное самочувствие) выступают в качестве основных факторов, обуславливающих дифференциацию представлений и мнений относительно социального благополучия. Среди приморцев широко распространены негативные оценки своего социального самочувствия и социально-экономической ситуации в обществе в целом, а также прослеживается невозможность прогнозировать свою жизненную перспективу.

У Приморского края есть все необходимые ресурсы для самостоятельного и эффективного развития. Но столь же бесспорен факт, что возможности региона не используются властными структурами для создания благоприятных условий полноценной жизнедеятельности личности. Вместе с тем представленные характеристики играют существенную роль в физическом и духовном воспроизводстве населения. Поэтому чрезвычайно важно учитывать их в качестве факторов, воздействующих на социальное благополучие населения. Это позволяет полнее и глубже исследовать тенденции развития данного феномена в контексте происходящих трансформаций.

Литература

1. Занятость и безработица. Официальный сайт Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Приморскому краю [Электронный ресурс]. – URL: http://primstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/primstat/resources (дата обращения: 23.03.2015).
2. Мерзлякова И. В. Социальные регуляторы благополучия человека и общества // Гуманитарный вектор. Сер. Педагогика, психология. – 2010. – Т. 1. – С. 179–187.
3. Оценка численности постоянного населения на 1 января 2015 года. Официальный сайт Федеральной государственной службы статистики [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/demography/# (дата обращения: 22.03.2015).
4. Попов Е. А. Социальное благополучие человека в научном дискурсе // Социология в современном мире: наука, образование, творчество. – 2010. – № 2. – С. 16–23.
5. Численность и миграция населения Российской Федерации в 2013 году. Официальный сайт Федеральной государственной службы статистики [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b14_107/Main.htm (дата обращения: 22.03.2015).

УДК 659.4

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ОРГАНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ
С ГРАЖДАНСКИМ ОБЩЕСТВОМ**

© *Будникова Наталья Сергеевна*, аспирант кафедры связей с общественностью, социологии и политологии Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В. Р. Филиппова. Россия, 670024, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 8. E-mail: budnikova_natasha@mail.ru

Изучены формы и методы воздействия служб по связям с общественностью органов исполнительной власти на становление и развитие гражданского общества. Установлено, что деятельность по связям с общественностью органов исполнительной власти в условиях гражданского общества заключается прежде всего в поддержании авторитета организации на всех ее уровнях путем информирования об актуальной и полезной для граждан деятельности. На данный момент деятельность органов государственного управления, направленная на установление эффективных коммуникаций между обществом и властью, демонстрирует факт осознания последней необходимости построения диалогического полиаспектного взаимодействия с широкой аудиторией как важного фактора демократизации общественно-политической жизни страны, социокоммуникативной интеграции, становления и эффективного функционирования институтов гражданского общества в России.

Ключевые слова: гражданское общество, общественное благо, связи с общественностью, пресс-служба, органы исполнительной власти, СМИ.

INTERACTION OF PUBLIC AUTHORITIES WITH CIVIL SOCIETY

Budnikova Natalia S., Research Assistant, department of public relations, sociology and political science, Buryat State Academy of Agriculture named after V. R. Philippov. 8, Pushkina, Ulan-Ude, 670024, Russia.

The forms and methods of influence of Public relations services of executive bodies on formation and development of civil society have been studied. It was found that the activity of public relations executive authorities in conditions of the civil society is primarily concluded in maintaining the credibility of the organization at all its levels by informing about activities that are relevant and useful for citizens. At the moment, government activities, aimed at establishing effective communication between society and authorities, demonstrate the awareness of the latter the need to build a dialogic poly aspect interaction with a wider audience as an important factor of democratization of social and political life of the country, social and communicative integration, the establishment and effective functioning of the institutions of the civil society in Russia.

Keywords: civil society, public good, public relations, press office, executive authorities, media.

Деятельность, которая реализуется в настоящее время органами исполнительной власти в рамках коммуникации, представляет собой факт осознания властными элитами необходимости построения диалогического полиаспектного взаимодействия с широкой аудиторией, как важного фактора демократизации общественно-политической жизни страны, социокоммуникативной интеграции, становления и эффективного функционирования институтов гражданского общества в России. Связи с общественностью как диалогически ориентированная форма социальной коммуникации становятся одним из основных инструментов построения конструктивных отношений государственных органов с различными целевыми группами общественности.

Информационно-коммуникационное взаимодействие органов государственной власти с общественными и политическими структурами и населением в России реализуется преимущественно в форме связей с общественностью.

Одним из основных носителей представления об общественном благе выступает гражданское общество, а общественное благо – одно из ключевых понятий в деятельности служб по связям с общественностью. Суть деятельности отделов по связям с общественностью заключается в реализации интересов широкой общественности, создании и поддержании доброжелательных отношений, достижении гармонии и взаимопонимания [4].

В целях наиболее эффективного и полного исследования взаимодействия органов исполнительной власти с гражданским обществом институты гражданского общества представляется возможным классифицировать по специфике и сфере их деятельности на три основных вида:

1) институты гражданского общества, оказывающие юридическую помощь – нотариат, адвокатура, общественные объединения адвокатов;

2) институты гражданского общества, функционирующие в политической сфере – политические партии;

3) институты гражданского общества в культурной и социально-экономической сферах – некоммерческие общественные организации, общественные движения, учреждения, фонды, профессиональные союзы, средства массовой информации, институты образования, собственности, местного самоуправления (сообщества), церковь (религиозные организации, конфессиональные объединения) [10].

Кроме того, в качестве отдельной категории институтов, которые, с точки зрения правовых аспектов, не относятся к гражданскому обществу, но действуют в рамках этого направления, следует выделить государственные образования, способствующие формированию и поддержке институтов гражданского общества: Общественный совет при Министерстве внутренних дел Российской Федерации, Совет при Президенте Российской Федерации по содействию развитию институтов гражданского общества и правам человека, Институт Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации, Совет при Президенте Российской Федерации по взаимодействию с религиозными объединениями, Общественная палата Российской Федерации, Совет при Президенте Российской Федерации по вопросам совершенствования правосудия.

Важным шагом в установлении PR-диалога между гражданским обществом и органами государственной власти в России стало создание Общественной палаты Российской Федерации (ОПРФ). Федеральный закон «Об Общественной палате Российской Федерации» был подписан Президентом РФ 4 апреля 2005 г. Согласно данному закону, ОПРФ призвана обеспечить конструктивное взаимодействие граждан, общественных объединений и органов государственной власти всех уровней в целях решения наиболее важных вопросов обеспечения национальной безопасности, социально-экономического развития, защиты прав и свобод граждан, соблюдения демократических принципов развития гражданского общества и основ конституционного строя в РФ [7].

Факт учреждения данной Общественной палаты, являющейся совещательным органом, может расцениваться как существенное продвижение властных структур на пути повышения уровня социальной солидарности, социокоммуникативной интеграции, преодоления отчуждения в системе «общество – власть» и развития в России гражданских инициатив. Беря во внимание основные функции, которыми наделена ОПРФ, ее можно назвать неким промежуточным звеном между властью и обществом, своего рода посреднической структурой, выполняющей задачу достижения и расширения общественно-государственного сотрудничества. Таким образом, в социально-дифференцированных обществах создание институтов, подобных Общественной палате, является жизненной необходимостью, что, в свою очередь, способствует активизации гражданского общества.

В работе ОПРФ по реализации основных ее функций широко используются диалогически ориентированные PR-коммуникации. Необходимость интеграции связей с общественностью в информационно-коммуникационную деятельность данного института обусловлена, главным образом, самой спецификой этой деятельности [9]. Комиссии, институты и межкомиссионные рабочие группы, формирующие структуру ОПРФ, ежегодно проводят публичные мероприятия. К основным формам организации PR-взаимодействия с целевыми аудиториями можно отнести общественные слушания, гражданские форумы, пленарные, выездные заседания, «круглые столы» и др. [8].

Так как представление об «общественном благе» неразрывно связано с представлением о гражданском обществе, цель связей с общественностью – сделать интересы гражданского общества, то есть каждого гражданина, фундаментом общественных отношений.

Специфика PR заключается в том, что они всегда ориентированы на личность и должны быть направлены на благо общества. Это осуществляется при помощи обращений через средства массовой информации, выступлений на собраниях, общения с помощью технических средств, почты или просто личных контактов. При этом представление об общественном благе выступает средством для достижения взаимопонимания. Однако взаимопонимания не всегда удается достичь с первого раза. Еще одна важная специфическая черта связей с общественностью заключается в их долгосрочности.

Важной составляющей динамично развивающегося гражданского общества является свободная пресса, обеспечивающая поддержку борьбы с возможными злоупотреблениями власти и придающая огласке неблагоприятные действия государственных чиновников. Службы по связям с общественностью играют в этом процессе немаловажную роль, успешно действуя в государственном и коммерческом секторах общества. Основные направления их деятельности часто локализуются в создании по-

ложительного образа-имиджа организации или лица, агитации (в избирательных кампаниях) и привлечения внимания к важным проблемам, например, к социальным проектам [5].

В современном мире основным выразителем общественного мнения выступают средства массовой информации. Они, в свою очередь, могут ослаблять или усиливать эффективность его воздействия на власть, а также изменять его содержание и векторы влияния. Поэтому органам государственной власти необходимо совершенствовать социальные механизмы и правовые основы функционирования общественного мнения через средства массовой информации. Важными требованиями в данном аспекте выступают оперативность, объективность, правдивость, доступность и широта распространения.

В то же время публичность подразумевает не только информационную открытость и прозрачность действий, но и наличие обратной связи. Формула современного государства гласит, что общество должно контролировать власть и активно участвовать в политической жизни страны. Таким образом, в формуле «власть – общество» подразумевается наличие еще одного звена – пресс-службы.

Пресс-служба предназначена для того, чтобы своевременно обеспечивать максимальный объем публикаций теле- или радиопередач, содержащих информацию PR-характера об организации, для достижения понимания явлений и процессов, а также представить общественности необходимые знания. Важной особенностью работы пресс-службы в государственной структуре является в высокой степени регламентированность ее деятельности. Если в коммерческих организациях, компаниях сотрудникам дана большая свобода для принятия творческих решений, то в государственной структуре важно четкое исполнение должностных инструкций и в целом распорядка органа власти [1].

Что касается региональных органов исполнительной власти то, зачастую в пресс-службах наблюдается выполнение специалистами смежных функций. Поэтому, как правило, работники пресс-служб региональных органов власти признаются своего рода «универсалами».

Специфика функционирования пресс-службы в органах государственной власти зависит от особенностей функционирования института государственной службы в целом. Участие связей с общественностью в государственном управлении можно определить как помощь государству в разрешении объективных противоречий между плюрализмом политической сферы общества и целостностью государственной власти. Двойственная, противоречивая природа целей и задач пресс-центров, с одной стороны, заключается в том, чтобы проводить информационную политику с учетом интересов ведомства, с другой стороны – предоставлять ту информацию, которая соответствует интересам общества, выраженным через СМИ [3].

На медиарынке средства массовой информации занимают все более активную позицию – кроме информационной, просветительской и развлекательной функций, они часто интерпретируют и редактируют окружающую действительность. Формируя информационную повестку дня, СМИ накладывают свой отпечаток на развитие событий, занимаются так называемой виртуализацией окружающей действительности.

PR-служба – это не только структурное подразделение какой-либо организации, выполняющее информационную функцию в органах власти. Это непосредственный участник политического процесса, от действий которого зависят не только имидж руководителя, но и органа государственной власти в целом, а также настроение в обществе. Задачи, которые ставят PR-службе в коммерческой структуре и PR-службе в государственном учреждении, существенно различаются. Надо учитывать, что главная функция PR-службы в госучреждении – создание позитивного имиджа учреждения и руководителя в контексте позитивного имиджа власти.

Деятельность и взаимодействие PR-служб играют важную роль в государственной информационной политике. Без такого взаимодействия нельзя рассчитывать на достижение высокого качества жизни как в отдельно взятом регионе, так и в стране в целом.

Доверие и понимание со стороны общества могут быть достигнуты в том случае, если власть будет стремиться предоставить обществу точную и объективную информацию о своих решениях и действиях, о текущих событиях и т.д. То есть оказывать соответствующие информационные услуги, обеспечивающие информационную открытость и прозрачность ее деятельности. Решение этой задачи во многом определяется эффективностью информационного управления, реализуемого пресс-службами органов исполнительной власти.

Поскольку органы исполнительной власти обязаны предоставлять информацию населению через средства массовой информации, то журналисты, в свою очередь, должны данную информацию доносить до общественности достоверно. Это и есть одна из ступеней диалога, реализуемая PR-

службами, которые призваны влиять на деятельность власти и средств массовой информации так, чтобы диалог способствовал эффективному решению общих социально значимых задач.

Кроме того, важным направлением коммуникационной деятельности по организации PR-диалога в системе «власть – общество», реализуемой органами исполнительной власти, является организация коммуникативно-диалогического взаимодействия с общественностью в сети Интернет. Важными специфическими характеристиками PR-коммуникаций в сети Интернет, значительно увеличивающими их интегративный потенциал, являются интерактивность, возможность организации связи между субъектами напрямую, минуя посредников.

Отдельного внимания в контексте рассматриваемого вопроса заслуживает опыт использования органами исполнительной власти в работе по построению диалогических отношений с общественностью таких PR-инструментов, как «прямые линии», телемосты, интернет-конференции. Традиционным для россиян становится ежегодное интерактивное общение с руководством страны в рамках так называемых «прямых линий» – уникальной PR-технологии массированного диалогового взаимодействия через систему современных телекоммуникационных средств [9].

Таким образом, взаимодействие служб по связям с общественностью органов исполнительной власти с гражданским обществом происходит путем информирования граждан о деятельности организации через средства массовой информации, проведения PR-мероприятий для продвижения своих проектов и поиска поддержки для их реализации. Также одним из методов взаимодействия PR-служб с институтами гражданского общества является организация коммуникативно-диалогического взаимодействия с общественностью в сети Интернет.

При всей сложности российской социокоммуникативной ситуации, характеризующейся такими понятиями, как «отчуждение», «дезинтеграция» и т.д., в стране отмечается положительная тенденция в построении диалога между обществом и властью. Деятельность органов государственного управления, направленная на построение эффективной двухсторонней коммуникации, говорит о постепенном осознании властью необходимости организации общественно-государственного диалога, в том числе посредством PR-средств и, таким образом, консолидации современного российского социума в целях эффективной модернизационно-преобразовательной деятельности.

Литература

1. Аброчнов А. Организационная структура пресс-службы // Связи с общественностью в государственных структурах. – 2010. – №1. – С. 176–177.
2. Гиренок Л. Ф. Реклама и PR в информационном обществе // Теоретико-социологический анализ. – М., 2000. – С. 57.
3. Горохов В. М. Связи с общественностью в политике и государственном управлении // Власть. – 2001. – №9. – С. 47.
4. Раскин И. PR: «общественное благо» и общественные отношения [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.socseklama.ru> (дата обращения: 02.11.2014).
5. Чумиков А. Н., Бочаров М.П. Связи с общественностью: теория и практика. – М.: Дело, 2006. – С.132.
6. Все о рекламе, маркетинге и PR [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.advschool.ru/articles/article796.htm> (дата обращения: 05.02.2014).
7. Федеральный закон от 04.04.2005 №32-ФЗ «Об Общественной палате Российской Федерации». Официальный сайт Общественной палаты РФ [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.oprf.ru/about/law/418/> (дата обращения: 05.02.2014).
8. Об общественной палате. Официальный сайт Общественной палаты РФ [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.oprf.ru/about/> (дата обращения: 05.02.2014).
9. Кошман М. В. Связи с общественностью как фактор социокоммуникативной интеграции современного российского общества: социально-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д, 2011. – 189 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dslib.net/soc-filosofia/svjazi-s-obwestvennostju-kak-faktor-sociokommunikativnoj-integracii-sovremennogo.html> (дата обращения: 01.04.2015).
10. Грудцына Л. Ю. Адвокатура, нотариат и другие институты гражданского общества в России [Электронный ресурс]. – URL: <http://pravouch.com/deyatelnost-advokatskaya/advokatura-notariat-drugie-institutyi.html> (дата обращения: 20.02.2015).

УДК 3231/6:347.471:334.754

**ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ БУРЯТИИ
В УСЛОВИЯХ СТАНОВЛЕНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА
(РЕЗУЛЬТАТЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)**

© *Корпусова Ольга Юрьевна*, аспирант кафедры философии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: korpusova_olga@mail.ru

Статья посвящена исследованию деятельности общественных организаций Республики Бурятия в условиях становления гражданского общества. В связи с этим рассмотрены характер и эффективность взаимодействия общественных организаций с властными структурами и другими некоммерческими организациями. Выявлены негативные и положительные факторы, влияющие на эффективность деятельности некоммерческих общественных организаций, оценена возможность влияния властных государственных структур на сферу их деятельности. Проанализирован характер, периодичность и формы взаимодействия добровольных общественных организаций с властными структурами Республики Бурятия. Автором предложены меры, которые могут предпринять органы власти для улучшения условий деятельности общественных организаций. Описаны особенности кадрового состава, возможности повышения квалификации сотрудников, а также рассмотрены моральные и профессиональные качества сотрудников общественных организаций, влияющие на рост их профессионализма.

Ключевые слова: исследование, объединения, общественные организации, возможность влияния, повышение квалификации, властные структуры, органы власти, гражданское общество.

**ACTIVITIES OF PUBLIC ORGANIZATIONS OF BURYATIA IN THE CONDITIONS
OF DEVELOPING CIVIL SOCIETY (RESULTS OF SOCIOLOGICAL RESEARCH)**

Korpusova Olga Yu., Research Assistant, department of philosophy, Buryat State University, 24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The article is devoted to the study of public organizations activities in the Republic of Buryatia in the conditions of developing civil society. Therefore, the nature and efficiency of interaction of public organizations between government authorities and other non-profit organizations have been considered. The negative and positive factors influencing the efficiency of non-profit public organizations have been revealed, the possible influence of power state authorities on the sphere of their activities has been evaluated. The nature, periodicity and forms of interaction between voluntary public organizations and government authorities of the Republic of Buryatia have been analyzed. The author proposes measures that can be undertaken by the authorities to improve the conditions of the activity of the public organizations. The features of personnel, opportunities for career development of employees are described and also moral and professional properties of members of public organizations are considered that influence on the raise of their professionalism.

Keywords: research, associations, public organizations, possibility of influence, professional development, power structures, authorities, civil society.

В гражданском обществе отношения базируются на развитых формах самоорганизации и саморегуляции при условии преобладания горизонтальных координационных связей, отношений конкуренции и солидарности между юридически свободными равноправными партнерами. Общественные организации являются одной из форм проявления социальной активности населения в процессе становления гражданского общества.

А. С. Туманова дает следующее определение неполитических общественных организаций: «Добровольные, самоуправляющиеся и надлежащим образом оформленные объединения, создающиеся на постоянной основе для решения насущных проблем граждан, непроизводственного и некоммерческого характера» [5].

В настоящее время весьма актуальным становится исследование общественных организаций Республики Бурятия. Вопросы взаимодействия общественных организаций друг с другом и с властными органами стали предметом исследования, проведенного в сентябре 2014 г. под руководством доктора социологических наук, профессора С. П. Татаровой, и при личном участии автора статьи. В

исследовании приняли участие организации, осуществляющие свою деятельность более 10 лет. На конец 2014 г. в Бурятии было зарегистрировано 483 общественных организации, примерно 20% из них действуют более 10 лет [8].

Методические параметры исследования: объект исследования – общественные организации Республики Бурятия, метод исследования – экспертный опрос сотрудников общественных организаций, объем выборочной совокупности – 32 организации.

В исследовании был поставлен вопрос «Взаимодействуют ли общественные организации с другими некоммерческими объединениями?». Некоммерческой организацией является организация, не имеющая извлечение прибыли в качестве основной цели своей деятельности и не распределяющая полученную прибыль между участниками [1]. Все 100% общественных организаций отметили, что такие взаимодействия осуществляются. Следует отметить, что больше половины опрошенных (65,5%) считают, что взаимодействия происходят на постоянной и регулярной основе. Треть респондентов (31%) считает, что взаимодействия носят ситуационный характер. Нерегулярно, время от времени случаются контакты с другими общественными организациями у 17,2% респондентов.

По данным исследования «Динамика развития и текущее состояние сектора НКО в России», формы взаимодействия организации с другими НКО естественным образом зависят от территориального охвата деятельности. Организации, замкнутые на регионе, городе или районе, чаще общаются с коллегами через региональные ассоциации, а НКО, деятельность которых выходит за пределы региона, больше используют для общения с другими НКО Интернет и чаще вступают в альянсы для решения актуальных проблем.

Наиболее распространенной формой взаимодействия общественных организаций является непосредственное общение на встречах, собраниях, конференциях (74%). Несколько реже упоминается неформальное общение (58%). Более половины организаций (51%) взаимодействуют с коллегами в «проектной» форме, объединившись для решения актуальных проблем, что свидетельствует о довольно высокой степени самоорганизации [6].

Результаты исследования показали, что основная часть опрошенных (62,1%) считает, что деятельности их организаций мешает экономическая нестабильность. Чуть меньше половины респондентов (41,4%) считают, что общественным организациям мешают бюрократические преграды. Четверть опрошенных (24,1%) выбрала такой вариант ответа, как «безразличие населения»; 17,2% отметили «противоречие в законах»; 6,9% не ответили на вопрос. Среди факторов, влияющих на эффективность деятельности общественных организаций абсолютное большинство респондентов (75,9%) выделяют финансирование. Третья часть опрошенных (37,9%) считает, что эффективность деятельности некоммерческих организаций зависит от настроения (поддержки) органов власти. Одинаковое количество голосов (24,1%) набрали такие варианты ответа как «активность населения» и «имидж (репутация) организации». В ходе исследования был задан вопрос «Охотно ли органы власти идут на взаимодействие с общественными организациями?». Большая часть опрошенных (69,0%) считает, что органы власти не всегда охотно идут на взаимодействие с общественными организациями, 17,2% респондентов дали на данный вопрос положительный ответ. Однако 13,8% ответили, что власть неохотно идет на взаимодействие с некоммерческими организациями.

Можно выделить четыре уровня взаимодействия власти и некоммерческих организаций (НКО) в регионах и муниципальных образованиях:

1) совместные мероприятия отдельных структур органов власти и отдельных НКО, временно действующие общественные советы/комиссии при отдельных структурах органов власти, финансирование мероприятий НКО;

2) совместные мероприятия ряда органов власти и групп НКО, постоянные общественные советы/комиссии при структурах власти, специализация отдельных должностных лиц на работе с НКО;

3) совместные проекты органов власти и НКО за счет средств внешних грантов, постоянные общественные советы/комиссии при высшем органе исполнительной власти данной территории, специализированные подразделения по работе с НКО, финансирование программ и проектов НКО;

4) совместная разработка и реализация программ (в том числе по развитию НКО и гражданского общества) за счет средств бюджета и дополнительно привлеченного финансирования, взаимодействие независимых коалиций НКО с органами власти, финансирование программ и проектов НКО на условиях государственного/муниципального заказа и конкурсного отбора проектов [3].

Данные исследования показали, что большая часть опрошенных общественных организаций (62,1%) взаимодействует с таким совещательным органом, как Совет общественных организаций при Министерстве социальной защиты. С советом национальностей взаимодействуют 10,3% исследуемых

организаций. Равные доли общественных организаций (6,9%) достаточно часто взаимодействуют с такими органами как, общественно-политический консультативный совет и совет старейшин. Оценивая эти взаимодействия, 41,4% респондентов определили их как отношения совещательного характера. Чуть больше трети респондентов (37,9%) считают, что взаимодействия носят консультативный и информационный характер, не смогли ответить на этот вопрос 17,2%.

В тоже время, исследования группы ЦИРКОН показывают, что отношения между властью и НКО являются хотя и не конфликтными, но проблемными. Некоммерческий сектор отстранен от трехстороннего взаимодействия, находится в неравном положении по отношению к двум другим участникам процесса – власти и бизнесу. Хотя на общем фоне существуют отдельные примеры конструктивного взаимодействия, когда партнерство некоммерческого сектора и власти действительно является эффективным.

Власть конструктивно взаимодействует с теми организациями, в которых видит эффективных проводников и исполнителей социальных инициатив или заказов власти. За последнее время значительно улучшились отношения между властью и социальными, экологическими, молодежными организациями. Напротив, серьезное противостояние наблюдается с правозащитными организациями [7]. Под властными структурами подразумеваются органы государственной и муниципальной власти, осуществляющие деятельность по реализации функций государства и муниципалитетов.

Для анализа формы взаимодействия общественных организаций с властью был задан следующий вопрос «Какие формы взаимодействия общественных организаций с властью наиболее распространены?». Результаты ответов распределились следующим образом: большинство опрошенных (55,2%) считает одной из самых приемлемых форм взаимодействия власти с общественными организациями разработку социальных проектов и программ, 48,3% выбрали ответ «реализация совместных проектов и программ», меньше трети (24,%) – «социальный заказ на проведение определенных видов работ». И 6,9% респондентов не дали ответ на поставленный вопрос.

Во многом поддержка и жизнестойкость общественных организаций зависит от взаимодействия с органами власти. Поскольку большинство организаций принявших участие в опросе, относятся к организациям, защищающим интересы социально не защищенных категорий населения (инвалиды, пенсионеры, репрессированные и т.д.), наиболее активные социальные связи налажены с министерством социальной защиты населения (40,7%), с другими отраслевыми министерствами (3,7%), в частности (министерство культуры, здравоохранения, физкультуры и спорта, промышленности), также относятся к числу партнеров общественных организаций. Также общественные организации активно сотрудничают с администрациями районов (33,3%) (Октябрьского, Железнодорожного, Советского), и администрацией города (3,7%). При этом стоит отметить, что практически четверть (25,9%) опрошенных общественных организаций, не выходят на контакт с органами власти.

Исследование показало, что практически половина респондентов (44,8%) считают совместную работу органов власти и общественных организаций не совсем эффективной. Четверть организаций (24,1%) оценивают взаимодействие органов власти и общественных организаций как эффективное, другая четверть организаций (24,1%) наоборот – как неэффективное. Затруднились дать ответ на данный вопрос 7% респондентов. Полученные данные показывают, органы власти и общественные организации, осуществляя взаимодействие, не в полной мере используют имеющиеся возможности.

К мерам, которые могут предпринять власти для улучшения условий деятельности общественных организаций большинство опрошенных (31,3%) относят увеличение финансирования, 3,1% организаций предлагают предоставлять им социальные заказы; не мешать работать; совместно решать проблемы; оказывать содействие людям старшего поколения; оказывать содействие репрессированным, изменить налогообложение. Небольшая доля респондентов (6,2%) предложили свой вариант ответа. Больше трети опрошенных организаций (43,8%), по всей вероятности, вообще не видят каких-либо перспектив помощи от власти, а потому воздержались от ответа. Возможность влияния на социально-политическую ситуацию в республике определяется во многом возможностью общественных организаций участвовать в обсуждении актуальных проблем совместно с органами власти. Так, 31% общественных организаций подтвердили свое участие в обсуждении значимых тем, 34,5% организаций ответили, что не участвуют в подобных мероприятиях. Треть респондентов (34,5%) затруднились ответить на данный вопрос.

Де-юре органы власти и органы местного управления не должны вмешиваться в деятельность общественных организаций [1,2]. Результаты исследования частично подтвердили данное утверждение: 58,6% организаций подтвердили невмешательство властных структур в деятельность общественных организаций, чуть меньше трети организаций (27,6%) указали на частичное вмешательство,

6,9% респондентов подтвердили вмешательство органов власти и местного самоуправления в деятельность общественных организаций. Затруднились дать ответ 6,9% респондентов.

Среди проблем, оказывающих влияние на взаимодействие общественных организаций и органов власти, 14,3% опрошенных отметили наличие бюрократических преград, 7,4% респондентов считают, что никаких проблем у общественных организаций с властью не имеется, такая же доля организаций ответила, что власть не заинтересована во взаимодействии с НКО. Также в единичных ответах были озвучены такие проблемы как: общественные организации не существуют для власти; власть использует общественные организации; недостаточное финансирование; ситуативный характер оказания помощи в решении проблем.

В перечень моральных и профессиональных качеств сотрудника общественных организаций вошли такие профессиональные качества как: ответственность (14,8%), компетентность (7,4%), бескорыстное стремление помогать людям (7,4%), профессиональное мастерство (11,1%), активная жизненная позиция (7,4%). Другие профессиональные качества, такие как верность делу, исполнительность, инициативность, знание законов набирают одинаковое количество голосов (3,7%). Среди общечеловеческих качеств, важных для работника общественной организации, названы порядочность (22,2%), честность (18,5%), трудолюбие (3,7%), желание восстановить справедливость (7,4%).

Профессионализм сотрудников общественных организаций напрямую зависит от возможностей повышения их квалификации. Однако число отметивших, что существуют организации, заочно занимающиеся развитием кадров общественных организаций, составило всего 3,7%. Столько же отметили, что к таким организациям относятся государственные образовательные учреждения. Однако четверть опрошенных (33,3%) отметила, что таких организаций нет, подавляющее большинство (59,2%) организаций либо не дали ответа, либо затруднились с его определением.

В результате исследования было выяснено, что к наиболее значимым мероприятиям для развития региона респонденты относят участие в патриотическом воспитании подрастающего поколения (7,4%). Более 3% опрошенных отметили такие мероприятия как волонтерские и социальные проекты, социальная поддержка инвалидов, повышение активности ветеранов, пропаганда искусства и культуры. Оценивая вклад общественных организаций в развитие региона, большинство респондентов (58,6%) подчеркивает повышение активности и самосознания граждан. Около половины общественных организаций (48,3%) отмечают вклад в развитие гражданского общества, 34,5% считают, что общественные организации позволяют решать значимые для региона проблемы.

Таким образом, подводя итог, можно сказать, что общественные организации интенсивно и регулярно взаимодействуют друг с другом. К основным факторам, негативно сказывающимся на деятельности общественных организаций, относятся: экономическая нестабильность, бюрократические преграды и безразличие населения. Как показало исследование, общественные организации регулярно взаимодействуют с различными органами власти. При этом оценивают это взаимодействие как не совсем эффективное. В тоже время общественные организации подчеркивают свою независимость и выступают против вмешательства в свою деятельность органов власти.

Своим основным вкладом в развитие региона представители общественных организаций считают повышение активности населения и вклад в развитие гражданского общества.

Литература

1. Федеральный закон «О некоммерческих организациях» от 12.01.1996 №7-ФЗ.
2. Федеральный закон «Об общественных объединениях» от 19.05.1995 №82-ФЗ.
3. Доклад о состоянии гражданского общества в Российской Федерации. – М., 2006. – 68 с.
4. Осинский И. И., Добрынина М. И. Политология. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2011. – 648 с.
5. Туманова А. С. Правительственная политика в отношении общественных организаций России 1905–1917 гг.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – М., 2003. – С. 6.
6. Динамика развития и текущее состояние сектора НКО в России: аналитический обзор. АНО «Социологическая мастерская Задорина» (ЦИРКОН) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.zircon.ru/> (дата обращения: 18.12.2014).
7. Третий сектор России: оценка влияния: аналитический отчет по результатам экспертного опроса. АНО «Социологическая мастерская Задорина» (ЦИРКОН) [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.zircon.ru/> (дата обращения: 18.12.2014).
8. Информационный портал Министерства юстиции Российской Федерации [Электронный ресурс]. – URL: <http://unro.minjust.ru>

УДК 316.343.652

СТАНОВЛЕНИЕ ТЕРРИТОРИАЛЬНО-ПОСЕЛЕНЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ТУВЫ

© *Осинский Иван Иосифович*, доктор философских наук, профессор кафедры философии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: intellige2007@rambler.ru

© *Добрынина Марина Ивановна*, доктор социологических наук, профессор кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: mid16@mail.ru

В статье рассматриваются проблемы формирования территориально-поселенческой структуры тувинской интеллигенции. Анализируются условия, факторы, тенденции роста численности данной социальной группы, как в городе, так и в деревне, выявляются особенности становления сельской интеллигенции, основные причины ее миграции в городскую местность. Сопоставляется уровень обеспеченности предметами культурно-бытового назначения семей специалистов, проживающих в городе и деревне, раскрываются черты их образа жизни. На образ жизни сельской интеллигенции существенное влияние оказывает наличие подсобного хозяйства, что сближает интеллигенцию села с другими проживающими в сельской местности жителями. В то же время занятие этим хозяйством требует значительных затрат свободного времени, что нередко негативно сказывается на профессиональной деятельности специалистов. Обойтись же сельскому интеллигенту без подсобного хозяйства в современных условиях весьма трудно. К тому же наличие подсобного хозяйства способствует «укоренению» специалиста в сельскую жизнедеятельную среду, сдерживает процесс его миграции в городскую местность.

Ключевые слова: интеллигенция, территориально-поселенческая структура, город, деревня, миграция, предметы культурно-бытового назначения, образ жизни.

FORMATION OF THE TERRITORIAL AND SETTLEMENT PATTERNS OF THE INTELLIGENTSIA OF TUVA

Osinsky Ivan I., Doctor of Philosophy, Professor, department of philosophy, Buryat State University. 24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

Dobrynina Marina I., Doctor of Sociology, Professor, department of political science and sociology, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

In the article the problems of formation of the territorial and settlement structure of the Tuvan intelligentsia are considered. The conditions, factors, trends of growth of this social group are analyzed both in the city and in the village, the characteristics of the formation of the rural intelligentsia, the main reasons of its migration to urban area are identified. The level of provision with objects of cultural and household purpose the families residing in the city and the village is compared, the features of their lifestyle are revealed. The lifestyle of the rural intelligentsia is significantly affected the possession of the household farm that brings closer intellectuals of the village with other rural residents. At the same time, practicing this household farming requires significant amount of free time, which often has a negative impact on their professional activities. But it is rather hard for rural intellectuals to live without farming in modern conditions. Moreover, the household farm contributes to the «rooting» of a specialist in a rural activities environment, it hinders the process of migration to urban area. Обойтись же сельскому интеллигенту без подсобного хозяйства в современных условиях весьма трудно. К тому же наличие подсобного хозяйства способствует «укоренению» специалиста в сельскую жизнедеятельную среду, сдерживает процесс его миграции в городскую местность

Keywords: intellectuals, territorial and settlement structure, city, village, migration, objects of cultural and household purpose, way of life.

Этнос успешно развивается тогда, когда он располагает современными знаниями, развитым интеллектом, как в городе, так и в деревне.носителем этих приобретений выступает, прежде всего, интеллигенция. Особенностью тувинского этноса являлось то, что он вплоть до образования тувинского государства был представлен только сельским населением. К моменту вхождения Тувы в СССР городское население составляло 6,7%, остальное население – сельские жители [1]. Поэтому на началь-

ном этапе развития тувинского общества его интеллигенция формировалась как сельская. По мере возникновения и роста городов и поселков городского типа образовалась городская интеллигенция. В 1970 г. в Туве было 5 городов, 2 поселка городского типа, в которых проживало 87 тыс. населения, что составляло 37,7% населения республики [1]. Урбанизация, вызванная промышленным освоением Тувы, развитие городов, как центров культуры, предопределили более высокие темпы увеличения специалистов с высшим и средним специальным образованием в городах.

Так, в Тувинской АССР в городах трудилось в 1959 г. 4 023 человека с высшим, незаконченным высшим и средним специальным образованием, в 1970 г. – 10 554, в 1979 г. – 20 421 человек; в селах, соответственно, – 3 859, 6 578, 11 114 человек. Число специалистов, таким образом, в городах с 1959 по 1979 гг. увеличилось в 5,1 раза, в сельской местности – в 2,9 раза.

С ростом числа специалистов происходило неуклонное увеличение, как в городской, так и в сельской ее группах представителей тувинской национальности. Так, число лиц с высшим и средним специальным образованием на 1000 человек тувинской национальности в 1959 г. в городе составляло 65, в селе – 20 человек, в 1970 г., соответственно, в городе – 105, в селе – 54 человека. В 1970-е гг. продолжался рост как городской, так и сельской национальной интеллигенции. Число работников с высшим, незаконченным высшим и средним специальным образованием в расчете на каждую тысячу человек с 1970 по 1979 гг. увеличилось у тувинцев в 1,3 и 1,6 раза. Характерно, что рост числа специалистов тувинцев в сельской местности был более динамичным, чем в городе. Всесоюзная перепись населения 1979 г. зафиксировала довольно высокий удельный вес кадров тувинской национальной интеллигенции, как в городе, так и в деревне. На каждую тысячу занятого населения, имеющего высшее, незаконченное высшее и среднее специальное образование в конце 1970-х гг. у тувинцев в городе было 223 человека, в деревне – 138 человек [2, с. 84]. Это свидетельствует о том, что профессионализация умственного труда происходила в городе и в селе одновременно.

В процессе развития сельской интеллигенции изменилось соотношение колхозной ее части и той, которая была связана с государственной формой собственности. Это изменение вызвано возрастанием доли государственного сектора в сельском хозяйстве, динамичным развитием общенародного сельскохозяйственного и несельскохозяйственного производства в сельской местности, совершенствованием социально-бытовой инфраструктуры на селе.

Происходили существенные сдвиги и в самой сфере колхозно-кооперативной собственности. Росли неделимые фонды, усиливалась концентрация и специализация колхозного производства, развивалась межхозяйственная и агропромышленная интеграция. Сократилось число колхозов, что было связано с их укрупнением, а также с превращением части колхозов в совхозы. Так, если в 1965 г. в Туве было 36 колхозов и 14 совхозов, то в 1975 г. стало, соответственно, 22 колхоза и 40 совхоза. В 1977 г. по решениям общих собраний колхозников колхозы были преобразованы в совхозы. Уменьшение колхозно-кооперативного сектора сказалось на численности и удельном весе колхозной интеллигенции, которая в итоге во второй половине 1970-х гг. перестала существовать.

Специалисты с высшим и средним специальным образованием, работавшие в колхозах (в 1975 г. насчитывалось 267 человек), стали трудиться в совхозах, созданных на базе колхозов, в 1970-е гг. в селе появились и другие группы интеллигенции.

В связи с созданием ремонтных и перерабатывающих предприятий, станций технического и агрохимического обслуживания и элеваторов в сельской местности стали трудиться инженерно-технические работники. Их число в Туве в 1979 г. превышало 1000 человек. Возросло число специалистов, занятых в отраслях инфраструктуры (торговле, общественном питании, жилищно-коммунальном хозяйстве, просвещении, бытовом обслуживании, здравоохранении).

Кроме того, в этот период в сельской местности Тувы появились и другие новые для нее профессиональные группы интеллигенции, в их числе экономисты, агрохимики, селекционеры, диспетчеры, программисты, инженеры по наладке и эксплуатации ЭВМ, архитекторы, инженеры-строители, художники, балетмейстеры, юрисконсультанты и др.

Это способствовало сближению города и деревни по составу работников сложного интеллектуального труда. К концу 1970-х гг. в сельской местности образовались крупные группы специалистов, как русской, так и тувинской национальности. Так, в структуре тувинского сельского населения весьма значимыми по численности были отряды педагогов, воспитателей, руководителей предприятий, инженерно-технических работников.

В 1970 г. в селе удельный вес ИТР тувинской национальности в структуре работников умственного труда высокой квалификации своего этноса насчитывал 6,2%, в 1979 г. – 7,3%, руководителей предприятий, соответственно, – 5% и 6,3%, медицинских работников – 11,4% и 12%, педагогов,

воспитателей – 55,2% и 55,6% [3, с. 116]. В городской местности в структуре работников умственного труда высокой квалификации тувинской национальности в конце 1970-х гг. педагоги, воспитатели, научные работники составляли 30,6%, медицинские работники – 21,2%, ИТР – 16,4%, работники искусства – 7,3%, руководители партийных и общественных организаций – 9,3%. В городе выросла доля тувинцев среди агрономов и зоотехников: с 2,5% (1970 г.) до 3,2% (1979 г.).

Обращает на себя внимание высокое представительство тувинцев (городское население) в подгруппах работников культуры и руководителей (за исключением руководителей предприятий). Их представительство в подгруппе работников литературы, печати и искусства, руководителей партийных и общественных организаций более чем в 3 выше, чем среднее представительство в группе работников умственного труда высокой квалификации. Тувинцы в подгруппе «работники искусства» были представлены в 3,2 раза больше, чем в целом в группе «специалисты умственного труда высокой квалификации».

Интеллигенция, как в городе, так и в деревне выполняет разнообразные интеллектуальные функции. Кроме своей профессиональной деятельности она участвует в реализации культурно-воспитательной, управленческой функций, которые в той или иной мере выполняются всеми ее профессиональными отрядами.

В рассматриваемый период произошли изменения и в условиях трудовой деятельности интеллигенции, особенно сельской, в способах и формах удовлетворения ее материальных и духовных потребностей. Удобства быта и блага культуры, ранее доступные только городу, стали все больше проникать в деревню. Добротная мебель, набор необходимых бытовых машин и приборов, внутреннее убранство жилища, отвечающие современным требованиям, стали неотъемлемыми элементами быта, как русской, так и национальной интеллигенции и преобладающего большинства других социальных групп. Представление об этом дают приводимые ниже материалы таблицы [4].

Таблица 1

Наличие предметов культурно-бытового назначения у городской и сельской интеллигенции Тувы в 1977 г., %

Тип поселения	Образование	Образование											
		Автомашина	Мотоцикл	Велосипед	Телевизор	Радиола, магнитофон	Фотоаппарат	Пианино	Гитара, балалайка, Холодильник	Швейная машина	Стиральная машина	Пылесос	
Город	Среднее специальное	7,1	9,7	16,9	63,6	74	29	5,8	27,3	64,3	51,3	59,1	24
	Высшее и незакон. высшее	16,7	8,9	21,7	83,3	80	41,7	14,4	37,2	88,9	74,4	77,8	40
	Все образов. группы (1–11 классы) и среднее спец. и высшее образование	5,3	10,3	14,5	53,3	64,3	20,4	6,1	23,2	55,2	57,3	58,3	17,7
Село	Среднее специальное	8,1	18,4	20	26,5	29,2	29,2	-	49,9	64,9	74	68,6	-
	Высшее и незакон. высшее	11,8	15,8	34,2	39,5	-	35,5	-	38,9	41,9	73,1	54,9	-
	Все сельские образов. группы (1–11 классы) и среднее спец. и высшее образование	6,1	16,7	20,7	21,4	-	18	-	38,9	41,9	73,1	54,9	-
РФСР в целом	Все образовательные группы (город и село)	-	10	50	86	-	30	-	-	75	66	75	24

Из таблицы видно, что, во-первых, городская и сельская интеллигенция имеют более высокие показатели обеспеченности предметами культурно-бытового назначения, чем остальное население соответствующих типов поселений (город, село), занимающим менее высокие статусные позиции. Во-вторых, городская группа специалистов имеет больше предметов культурного назначения, чем сельская. У них больше телевизоров, имеется много магнитофонов, радиол, встречаются пианино. Что же касается таких музыкальных инструментов, как гитара, балалайка, баян, национальные струнные инструменты, то они широко распространены в городе, но в то же время, как видно из таблицы, по такой данной позиции село доминирует над городом. В-третьих, в группе лиц с более высоким образованием наблюдается существенное увеличение владельцев предметов культуры, как в городе, так и в деревне. Это характеризует рост духовных потребностей, разумную, более культурную организацию жизни семьи – рост культуры быта людей с высоким уровнем образования. В-четвертых,

интеллигенция, как города, так и деревни широко использует предметы быта длительного пользования. Лидируют в этом горожане с высшим и незаконченным высшим образованием: 7–9 семей из каждых десяти имеют холодильник, стиральную и швейную машины. Вторую позицию по данным показателям занимает группа крестьян со средним специальным образованием. Обращает на себя внимание то, что среди предметов быта самым старым и наиболее распространенным (за исключением горожан со средним специальным образованием) во второй половине 1970-х гг. являлась швейная машина, ею владели многие люди, независимо от уровня их образования. Что касается средств транспорта, то их владельцами являются представители всех групп интеллигенции. Наибольшее количество приходится на сельскую группу специалистов с высшим и незаконченным высшим образованием – две трети ее представителей имеют то или иное транспортное средство. Наименьшим количеством этих средств располагают горожане со средним специальным образованием: их имеет лишь каждый третий представитель данной группы. Самым распространенным видом транспорта в те годы был велосипед. Его использовали чаще всего жители села.

Сравнение степени насыщенности предметами культурно-бытового назначения населения Тувы с соответствующими общероссийскими данными показывает, что Тува имела более высокие показатели по обеспеченности швейными машинами, мотоциклами и некоторыми другими предметами. Но существенно уступала по наличию телевизоров, особенно в сельской местности, что объясняется объективными причинами – значительной удаленностью тувинских сел от телевизионных ретрансляторов. Правда, было большое количество радиорепродукторов и транзисторов. Радиорепродукторы в селе имели 82,7% специалистов со средним специальным образованием, 89,5% – с высшим и незаконченным высшим образованием, а транзисторы соответственно – 23,2% и 27,6%. В Туве было меньше холодильников, фотоаппаратов, велосипедов и других предметов.

На образ жизни сельской интеллигенции заметное влияние оказывает наличие подсобного хозяйства. Это хозяйство сближает интеллигенцию села со всеми сельскими жителями, или точнее, является одним из основных факторов, формирующих общий образ жизни в сельской местности. Оно играет заметную роль в обеспечении интеллигента продуктами питания. В то же время ведение подсобного хозяйства требует больших затрат свободного времени, иногда это сказывалось на профессиональной деятельности специалиста.

Сельская интеллигенция уступает городской и по степени пользования общественными формами культурно-бытового и коммунального обслуживания. Это объясняется нехваткой в значительной части деревень детских садов и яслей, школ, больниц и поликлиник, учреждений культуры, предприятий бытового и коммунального обслуживания. Немало сельских поселений не благоустроено, слабо обеспечено дорогами. В условиях громадных расстояний часть сельского населения не имеет возможности пользоваться современными видами культурного, медицинского, бытового, торгового обслуживания, сосредоточенными в городах.

Эти особенности в условиях труда и быта сельской интеллигенции в значительной мере сказываются на ее мобильности, побуждают к перемене места жительства, вызывают миграцию из села в город. По мнению интеллигенции, город имеет серьезные преимущества перед деревней. Каковы эти преимущества? Для ответа на данный вопрос приведем материалы социологических исследований, проведенных новосибирскими и кызылскими учеными в 1977 г. (таблица) [5].

Из предложенных вариантов ответа наибольшее количество респондентов назвало «все нравится» (за исключением 2 группы), на втором месте – «хорошие культурные условия», на третьем месте – «возможности для учебы», на четвертом – «работа легче», на пятом – «лучшее снабжение, медицинское обслуживание». Названные респондентами преимущества побуждают их к перемене места жительства и работы. Однако это не означает, что за осознанием преимуществ жизни в городе обязательно следует ориентация на смену места жительства и выбор другого города или поселка городского типа. Как свидетельствует названное исследование, были намерены сменить место жительства 8,2% первой группы, 9,3% второй, 14,3% третьей и 9,5% четвертой группы. Многие специалисты при появлении возможности реализуют свои намерения. Они по сравнению с другими социальными группами обладают повышенной миграционной активностью. В среде сельских работников сложного умственного труда заметно выше уровень миграционной подвижности некоренного населения по сравнению с коренным. При этом по данным исследования, для большей части сельских мигрантов, представителей некоренных национальностей, переселение в городскую местность республики является этапом последующей миграции за пределы республики. Что касается уровня миграции тувинского населения за пределы своей автономии, то он характеризуется в рассматриваемый период как

низкий. Одним из основных факторов, сдерживающих миграцию тувинского населения за пределы республики, по мнению специалистов, является этнический фактор.

Таблица 2

Преимущества жизни в городе, %

№	Профессиональные группы									
		Лучшие снабж., медиц. обслуж.	Больше свобод, времени	Нет подсоб. хозяйства	Возможности учебы	Хорошие культ., условия	Работа легче	Все нравится	Не знают	Не видят разни- цы с селом
1	Специалисты сферы матер. производства: ИТР, агрономы, зоотехники, ветерн. работники, лесничие и др.	11,2	9,2	2	8,2	27,6	19,4	31,6	2	2
2	Специалисты сферы нематер. производства: науч. работники, педагоги, воспитатели, медицинские работники, работники печати, литературы и искусства.	13	6,9	2,4	14,6	29,6	13	24,3	1,6	1,2
3	Руководители органов управления: гос. управление, парт. и обществ. организации, промыш., строит., и других произв. предпр. и их структур. поразд.	15,7	8,6	4,3	17,1	31,4	14,3	35,7	2,9	1,4
4	Все остальные работники умст. труда: культпросветработники, юрид. персонал, работники связи, торговли, общепита, планиров., охраны, общ. порядка и др.	14,2	10,1	1,8	10,7	25,4	14,8	32	1,8	3

Вместе с тем, как показывают социологические исследования, большинство интеллигенции села Тувинской АССР в 1960-е и 1970-е гг. не ориентировалось на внесельскую мобильность и свою жизнь и дальнейшую трудовую деятельность связывало с деревней. Причинами приверженности сельскому образу жизни являются преимущества общения с природой, естественных условий жизни в деревне, возможность сочетать интеллектуальную деятельность с занятием сельскохозяйственным трудом.

Сельский образ жизни является более предпочтительным и для части специалистов, проживающих в городе, в особенности лиц тувинской национальности. Не случайно, некоторые мигранты, переехав в город, не могут адаптироваться к условиям города и возвращаются в село. Причины и мотивы такой ремиграции различны: неудовлетворение жильем, семейные обстоятельства, трудности с нахождением подходящей работы, адаптации к особенностям городской жизни (суета, шум) и др. Миграция из города в село относится преимущественно к тувинскому населению, случаи миграции некоренного населения единичны. Основные направления миграции: тувинского сельского населения – село–село, село–город; тувинского городского – город–город; некоренного городского – город–населенный пункт за пределами республики; сельского – село–город [7, с. 143].

Для уменьшения оттока сельских жителей, в том числе специалистов, предпринимались меры по совершенствованию производственной и социальной среды, изменению условий труда и жизни в деревне. Проводилась работа в области культуры и быта. Однако вся деятельность по изменению системы экономических, социальных и духовных отношений, как в селе, так и в городе не давала заметного эффекта, очевидно, требовались новые немалые усилия, как государства, так и всего общества.

Таким образом, в годы советской власти прошли глубокие изменения территориально-поселенческой структуры интеллигенции Тувы. Как в городе, так и в деревне образовались достаточно крупные по численности группы интеллигенции, занятой в различных сферах общественной жизни. По своей отраслевой, профессионально-квалификационной структуре сельская интеллигенция все больше сближается с аналогичными показателями городской интеллигенции. В то же время по образу жизни, насыщенности предметами культурно-бытового назначения эти поселенческие группы отличаются друг от друга. Это оказывает заметное влияние на процесс миграции сельских специалистов.

Литература

1. Народное хозяйство Тувинской АССР: стат. сб. – Кызыл, 1971. – С. 15.
2. Численность и состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. – М., 1984. – 349 с.
3. Очерки социального развития Тувинской АССР / под ред. Ю. Н. Аранчин. – Новосибирск, 1983. – 262 с.
4. Очерки социального развития Тувинской АССР. – С. 242–243, 244; Народное хозяйство РСФСР в 1980 г.: стат. сб. – М., 1981. – С. 247.
5. Социологическая характеристика городского населения Тувинской АССР (материалы социологического исследования). – Новосибирск, 1982. – С. 143.

УДК 316.613

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТСКОЙ МОЛОДЕЖИ (НА МАТЕРИАЛАХ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ)

© *Хабудаева Валентина Александровна*, кандидат социологических наук, старший научный сотрудник лаборатории социальной стратификации Бурятского государственного университета Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: Valenta25@yandex.ru

В статье дается характеристика этнической идентификации, раскрываются такие понятия, как «этнонациональное самосознание», «этнос», «нация», выявляется соотношение данных понятий друг с другом. Также рассматриваются признаки, которые выделяет молодежь при этнической идентификации себя со своим этносом. Осознание своей этнической принадлежности приходит к человеку в процессе социализации, когда идет усвоение индивидом ценностей, формирование национального самосознания. Автор отмечает, что детерминирующими факторами являются территория проживания, язык, религия, традиции и т.д.; в большинстве случаев человек причисляет себя к тому этносу, к которому принадлежат его родители. Этническая идентификация – это психологический процесс отождествления индивидом себя с этнической общностью, который позволяет ему усвоить необходимые стереотипы поведения, нормы образа жизни и ценности.

Ключевые слова: этнос, нация, национальное самосознание, этническая идентификация.

ETHNIC IDENTIFICATION OF MODERN BURYAT YOUTH (ON MATERIALS OF THE REPUBLIC OF BURYATIA)

Khabudaeva Valentina A., PhD in Sociology, Senior Research Fellow, laboratory of social stratification, Buryat State University.
24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The article gives characteristic of ethnic identification, such concepts as «ethnic and national identity», «ethnos» and «nation» are revealed, the relationship of these concepts with each other is determined. The features that youth identify themselves with their ethnic group are also discussed. A person recognizes his ethnicity in the process of socialization. This process is the assimilation of values, the formation of national identity by an individual. The author notes that the determining factors are the area of residence, language, religion, traditions, etc.; in most cases the person consider himself to the ethnic group which the parents belong to. The ethnic identification is a psychological process of identification of the individual himself with the ethnic community, which allows him to acquire the necessary stereotypes of behavior, lifestyle norms and values.

Keywords: ethnos, nation, national identity, ethnic identification.

В научной литературе при характеристике этнической идентификации употребляются термины «этнонациональное самосознание», «этнос», «нация». В связи с этим для начала выясним сущность этих категорий. Данные понятия не имеют общепризнанных в научной литературе универсальных определений. Одни авторы отождествляют их, другие видят в них отличительные черты. В демографическом энциклопедическом словаре дается следующее определение этноса: «Этнос это исторически сложившаяся общность людей – племя, народность, нация. Основным условием возникновения этноса является общность территории и языка, обычно выступающих и в качестве признаков этноса» [2, с. 543].

В социологической литературе нация рассматривается как более сложное образование, чем понятие «этнос». «Этнос – исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность, обладающая общими чертами и стабильными особенностями культуры (включая язык), а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований» [4, с. 464].

«Нация – это исторически сложившийся тип этноса, представляющий собой социально-экономическую целостность, возникшую на основе общности экономических связей, территории, языка, особенностей культуры и быта, психологического склада и самосознания» [6, с. 197]. Анализируя приведенные определения понятий этноса и нации, можно сделать вывод, что нация представляет собой тип этноса, характеристики которого являются основанием формирования нации.

В содержание понятия «нация», кроме этнокультурной составляющей, входит и политическая. Некоторые исследователи, следуя западной традиции, считают, что под нациями понимаются сооб-

щества граждан того или иного государства, независимо от их этнической принадлежности. Эту точку зрения поддерживает В. А. Тишков [7, с. 3–26]. Другие исследователи считают, что категории «этнос» и «нация» отражают по сути одно и то же общественное явление, поэтому объединяют их в единую (парную) категорию – «нация-этнос». Сторонником данного подхода является Р. Г. Абдулатипов [1, с. 15–36].

Таким образом, «этнос» используется для определения народа, как исторически сложившейся целостности. Этнос может характеризоваться и вне связи с территорией определенного государства, в то время как понятие «нация» включает в себя характеристики, соотносящиеся именно с государством. Поскольку «национальные ценности» включают в себя помимо этнических множество других компонентов, то применение данного понятия в исследовании грозит тем, что этническая компонента может «раствориться» среди других.

С другой стороны, образ этноса связан, прежде всего, с народной культурой. Поэтому использование понятия «этнические ценности» предполагает концентрацию внимания на традиционной культуре. Мы придерживаемся точки зрения, что термины «этнос» и «нация» являются тождественными понятиями и характеризуются, прежде всего, особенностями культуры, общими национальными традициями и обычаями. Также идентичными понятиями являются «межэтнические отношения» и «межнациональные отношения», «этническое» и «этнонациональное самосознание».

Особенности поведения людей, обусловленные их этнической принадлежностью, складываются из двух составляющих – биологической и социально-культурной. Биологическая составляющая связана, прежде всего, с генетическими основаниями для деления людей на этносы. Это своего рода «генетический код» народа, который передается по наследству: специфические черты внешности, характера, психики и поведения, присущие определенному народу. Значительную роль играет социально-культурная составляющая.

Осознание своей этнической принадлежности приходит к человеку в процессе социализации. В данном процессе происходит усвоение индивидом ценностей, формирование национального самосознания. Он начинает ощущать свою принадлежность к народу, его истории, культуре, стране, в которой он живет, системе ценностей нации, в которой сформированы его ценностные ориентации.

Этнонациональное самосознание выступает сложным духовным образованием, функционирует как на индивидуально-личностном, так и на групповом уровне. Природа его заключается не только в способности этнонациональной общности к самоотражению, но и в способности человека, отдельного этнофора, осознавать самого себя в этнонациональном мире, представлять себя в качестве субъекта, наделенного специфическими особенностями [3]. Этнонациональное самосознание представляет собой совокупность ценностей, взглядов, стереотипов и символов, в которых этническая общность осознает свое определенное, исторически обусловленное социально-культурное своеобразие.

В структуру этнонационального самосознания включаются, по мнению В. М. Мухи, следующие элементы: этнонациональная идентификация (осознание этнонациональной принадлежности); представления (и их интерпретация) о культуре, языке, территории, истории, государственности народа – «образ мы»; целый комплекс этнонациональных чувств; система этнических стереотипов; осознание национально-экономических интересов и национального единства на основе культурной, этнографической и социально-экономической общности [5, с. 39].

Важным элементом этнонационального самосознания является этническая идентификация – отождествление индивида или группы с определенной общностью, в процессе чего усваиваются и преобразуются этнические ценности. Этническая идентичность, являющаяся видом социальной идентичности, – это способность человека ответить на вопрос «Кто я?» по отношению к этнической общности. Она характеризуется сложной системой взаимосвязанных компонентов: язык, идея, символы, историческая судьба, психический склад и т.д., в которых аккумулируется опыт этноса в самосохранении, саморазвитии, понимании окружающего мира и определении себя в нем [8, с. 77].

Согласно большинству этнопсихологических концепций, этническая идентичность имеет трехкомпонентную структуру. Когнитивный (познавательный) компонент включает знания человека о своей этнической группе: самоназвание, особенности ее исторической судьбы, традиций и обычаев, элементов материальной и духовной культуры (народный костюм, фольклор, национальная кухня и т.п.), национальной символики и т.д. Сущность этого компонента можно выразить вопросом: «Что я знаю о своем народе?». Усвоение этих знаний происходит преимущественно в ходе неформального образования, общения с представителями своей этнической группы, а также через опыт непосредственного участия в традиционных мероприятиях и праздниках.

По мнению А. П. Садохина, этническая идентификация – это психологический процесс отождествления индивидом себя с этнической общностью, позволяющий ему усвоить необходимые стереотипы поведения, нормы образа жизни и культ ценности [8].

Этническая идентификация выражается в осознании человеком или группой своей этнической принадлежности, детерминирующими факторами которой являются территория проживания, язык, религия, традиции и т.д. В большинстве случаев человек причисляет себя к тому этносу, к которому принадлежат его родители.

В современной литературе имеется множество теорий, рассматривающих этническую идентификацию с различных точек зрения, условно их можно разделить на три основных подхода. Первый – примордиалистский подход, второй – конструктивистский, третий – инструменталистский.

В рамках первого подхода этничность определяется, во-первых, группами, к которым принадлежит человек по рождению и которые обладают набором определенных «объективных характеристик (при этом для человека его этническая принадлежность является «данностью»); во-вторых, культурными характеристиками, которые оказываются базовыми элементами самой личности» [7].

Ю. П. Шабаев отмечает, что примордиализм – это представление о том, что этносы имеют глубокие исторические корни, их природа, отличительные особенности не столько продукты социального развития, сколько некая изначальная данность, в том числе биологически обусловленная [13].

Сторонники первого подхода рассматривают этничность как объективную данность, своего рода изначальную (примордиальную) характеристику человечества, сущность которой заключается в том, что индивид идентифицирует себя с группой путем соотнесения определенных характеристик.

При конструктивистском подходе этнос определяется как общность людей, основанная на культурной самоидентификации. В. А. Тишков полагает, что этносы, как и формации, есть умственные конструкции, своего рода «идеальный тип», применяемый для систематизации конкретного материала историками, социологами, этнологами. В предлагаемой им трактовке этнических процессов России новейшего времени акцент делается на ситуативности идентичностей и на роли политики в их конструировании [10]. По мнению ученого, отличительной чертой этнической идентичности является представление об общей культуре, миф об общности происхождения и общей истории.

Инструменталистский подход подразумевает, что сходства и различия между группами людей в обществе служат основой для формирования этнической идентичности каждой группы, которая в свою очередь определяет характер межгрупповых отношений и мобилизует этнические группы для целенаправленной политической деятельности.

Этническая идентичность связана в первую очередь с пробуждением национального самосознания. Если для человека очень значима его этническая принадлежность, то его этническое самосознание активно, более того, оно становится если не генератором идей, то, по крайней мере, соучастником этнической мобилизации [2].

Этническая идентификация одна из важных составляющих этнонационального самосознания, которое входит в систему традиционных духовных национальных ценностей человека. Согласно структуре этнонационального самосознания, этнической идентификации и сущности духовных ценностей представляется актуальным рассмотрение таких компонентов как: определение молодежью главных идентификационных признаков при соотнесении себя к этносу (национального (родного) языка, религиозных представлений и предпочтений). Так как этнонациональное самосознание это еще и целый комплекс этнонациональных чувств, то к традиционным духовным национальным ценностям можно отнести такие ценности, присущие бурятскому этносу, как любовь к родной земле, уважительное отношение к старшим, толерантность к представителям других наций.

Признаки, понимаемые индивидом как ведущие при определении национальной принадлежности, являются главными элементами этнической идентификации. В связи с этим в анкету нашего социологического исследования, проведенного среди бурятской молодежи, был включен вопрос, позволяющий раскрыть ведущие признаки в определении национальной принадлежности современной бурятской молодежи. Полученные данные изложены в таблице 1.

Как видно из таблицы, наиболее важными компонентами этнической идентификации для молодежи являются, прежде всего, такие признаки, как: язык – 69,2%; традиции (праздники, обычаи, обряды, одежда, национальная кухня и т.д.) – 55,1%; внешность – 52,4%. Можно отметить, что имеются некоторые различия в ответах, которые обусловлены национальной принадлежностью, но они незначительны. Так, например, для молодежи бурятской национальности наиболее значимыми являются такие признаки, как: язык – 72,8%, традиции – 64,3%, внешность – 46,8%, а менее значимым – общая история – 12,2%. Для молодежи русской национальности наиболее значимыми являются при-

знаки: язык – 67%, внешность – 59,9%, а потом уже традиции – 41,5%, наименее значимым является также общая история – 12,5%.

Таблица 1

Распределение ответов респондентов на вопрос: «Как Вы считаете, какие признаки являются наиболее характерными при определении Вашей национальности?», %

Варианты ответа	Данные по общему массиву опрошенных	Ранг	Буряты	Ранг	Русские	Ранг
Язык	69,2	I	72,8	I	67,0	I
Вероисповедание	24,2	V	24,9	IV	23,4	VI
Внешность	52,4	III	48,6	III	59,9	II
Общая история	12,0	VII	12,2	VII	12,5	VII
Национальный характер, поведение (национальная психология)	25,8	IV	24,7	V	27,9	IV
Традиции	55,1	II	64,3	II	41,5	III
Самоидентификация	22,5	VI	21,9	VI	23,8	V

Последовательность распределения идентификационных признаков по рангам (со II по VII) у молодежи бурятской национальности выглядит следующим образом: традиции, внешность, вероисповедание, национальный характер, поведение (национальная психология), самоидентификация (внутреннее ощущение национальной принадлежности), общая история. У молодежи русской национальности эта цепочка выглядит так: внешность, традиции, национальный характер, самоидентификация, вероисповедание, общая история. Обращает на себя внимание то, что для молодежи бурятской национальности значимость национальных традиций как идентификационного признака выше по сравнению с молодежью русской национальности (64,3% и 41,5% соответственно). Этот показатель занимает более высокую ранговую позицию (буряты – II ранг, русские – III ранг), что свидетельствует, возможно, о большей значимости традиций среди молодежи бурятской национальности.

Таким образом, как показало исследование, высокое ранговое положение традиций как идентификационного признака свидетельствует о важности их содержания в структуре традиционных духовных национальных ценностей современной бурятской молодежи. Для молодежи русской национальности внешность занимает ранговую позицию выше, чем у молодежи бурятской национальности. Это позволяет судить о том, что при соотношении человека к национальности внешность играет для русской молодежи большее значение. При этнической идентификации молодежь, прежде всего, выделяет такие признаки, как язык, внешность и традиции.

Литература

1. Абдулатипов Р. Г. Этнополитология. – СПб.: Питер, 2004. – С. 15–36.
2. Губогло М. Н. Идентификация идентичности: этносоциологические очерки. – М., 2003. – С. 245–246.
3. Демографический энциклопедический словарь. – М., 1985. – С. 543.
4. Золотова Н. П. Национальное самосознание как объект философского анализа: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1997.
5. Краткий словарь по социологии. – М., 1989. – С. 464.
6. Муха В. Н. Этнонациональное самосознание русского населения полиэтнического региона (на примере Краснодарского края): дис. ... канд. социол. наук. – Краснодар, 2006. – С. 39.
7. Рыбаков С. К вопросу о понятии «этнос». Философско-антропологический аспект // Этнологическое обозрение. – 1998. – № 6.
8. Садохин А. П. Этнология. – М.: Альфа-М; Инфра-М, 2004.
9. Социологический энциклопедический словарь / под ред. Г. В. Осипова. – М., 1998. – С. 197.
10. Тишков В. А. Реквием этносу. Исследования по социокультурной антропологии. – М., Наука, 2003. – С. 114.
11. Тишков В. А. Забыть о нации // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – С. 3–26.
12. Чибисова М. Понятие этнической идентичности: теоретические основы // ViZ – Vote. – № 2. – 2010. – С.5–6.
13. Шабаев Ю. П. Этнополитология. – М.: Юнити, 2005. – С. 7.
14. Шадже А. Ю. Этнические ценности как философская проблема. – М.: Майкоп, 2005. – С. 77.

УДК 325.1:159.922.4 (571.54)

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ПРОЯВЛЕНИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ МИГРАНТОВ В РЕСПУБЛИКЕ БУРЯТИЯ

© *Кондрашова Наталья Васильевна*, кандидат социологических наук, доцент кафедры теории социальной работы Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: prokusheva0103@mail.ru

Статья посвящена анализу менталитета мигрантов Республики Бурятия, что является чрезвычайно актуальным в современных условиях. Автор характеризует ментальность как важнейшее следствие адаптации различных групп региона, как поиск новых подходов к передаче социального опыта, как один из путей системного познания территориальной общности. Взаимодействие местного населения с мигрантами способствует возникновению некоего синтеза в культурном укладе обеих сторон и, соответственно, особого менталитета среди жителей республики. Немаловажным является исследование проблем, связанных со стратегиями и последствиями межкультурного взаимодействия. Анализ различных источников, в частности результатов социологических исследований, позволил определить некоторые особенности ментальности мигрантов республики, что представляется весьма актуальным для российского полиэтничного государства, поскольку важность стабильности межэтнических отношений становится все более очевидной в связи с социально-экономическими процессами последних десятилетий.

Ключевые слова: глобальные проблемы, интеграция, национальный характер, межкультурное взаимодействие, социальные процессы, социальная структура.

ON THE PECULIARITIES OF MENTALITY MANIFESTATION AMONG MIGRANTS IN THE REPUBLIC OF BURYATIA

Kondrashova Natalia V., PhD in Sociology, Associate Professor, department of the theory of social work, Buryat State University.
24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The article is devoted to the analysis of mentality of migrants of the Republic of Buryatia that is extremely actual in modern conditions. The author characterizes the mentality as the most important consequence of adaptation of various groups of the region, as a search of new approaches of transfer of social experience, as one of the ways of system knowledge of territorial community. The interaction of local population and migrants promotes the arising of some synthesis in cultural mode of life in both sides, and respectively, a special mentality among inhabitants of the republic. The research of the problems concerning strategies and consequences of cross-cultural interaction is quite important. The analysis of various sources, in particular, the results of sociological researches have allowed to define some features of mentality of migrants of the republic that is rather urgent for the Russian multiethnic state as stability of the interethnic relations becomes more obvious in account of social and economic processes of the last decades.

Keywords: global problems, integration, national character, cross-cultural interaction, social processes, social structure.

В России как полиэтничном государстве актуальность сохранения стабильности межэтнических отношений становится все более очевидной в связи с социально-экономическими процессами последних десятилетий. К таким процессам относятся: распад СССР, террористические акты, угрозы экстремизма, ксенофобия, бытовой шовинизм и др. Указанные процессы имеют прямое или косвенное отношение и к притоку мигрантов, зачастую неконтролируемому. Проблема духовного взаимодействия, взаимообогащения и постепенной интеграции (конвергенции) все еще существенно различных и во многом искусственно разобщенных социумов относится к числу глобальных проблем современной и, тем более будущей цивилизации.

Одним из ключевых понятий в данном исследовании выступает «регион», который в научной литературе трактуется по-разному. Его универсального определения не существует. Регионы играют важную роль в геополитических процессах той или иной страны, они влияют на отношения, складывающиеся между социальными группами, и с развитием глобализации это воздействие становится все более значимым.

Традиционно стратегии межкультурного взаимодействия рассматриваются в рамках психологии аккультурации, а модели стратегий предлагаются разными учеными. В связи с активными миграционными процессами в поликультурных обществах, данное направление вызывает повышенный интерес отечественных и зарубежных исследователей. Поэтому немаловажным является исследование проблем, связанных со стратегиями и последствиями межкультурного взаимодействия [5].

Так, например, К. Уорд отмечает, что хотя процесс взаимодействия мигрантов с принимающим населением касается многих областей жизни, возможно, самые фундаментальные перемены связаны с культурной и, соответственно, этнической идентичностью. Для нас представляется немаловажным изучение моделей К. Уорда, где рассматриваются три основные модели описания и интерпретации изменений культурной идентичности: 1) ассимиляция; 2) бикультурный подход; 3) аккультурация [2].

Стадии аккультурации, согласно С. Бокнер, включают в себя следующие основные стратегии: 1) интеграция – сохранение прибывшей группой своей культурной идентичности при одновременном принятии элементов культурной идентичности доминирующей группы; 2) ассимиляция – группа и ее члены утрачивают свою собственную культуру, которую стараются удержать, при этом поддерживают тесные контакты с другой культурой и фактически перенимают ее; 3) сегрегация – стремление к раздельному развитию групп; 4) геноцид – стремление к намеренному уничтожению группы [8].

Несмотря на многолетние процессы ассимиляции, смешения этносов, растворения переселенцев в общей массе населения и агрессивное воздействие массовой культуры, нивелирующей национальные различия, в Республике Бурятия сохраняются свои особенности, традиции и ценности, а населению присущ определенный уровень духовности.

Ментальность мигрантов интересна тем, что ее исследование служит прологом в изучении поведения людей. Региональная ментальность нередко выглядит как некая производная от этнической. Тем не менее, у этих форм ментальности – региональной и этнической – совершенно разные основания, разные механизмы развития, их совпадение друг с другом – частный случай. В отличие от этнической, региональная ментальность проявляется прежде всего на уровне «целого», как совокупности разнородных индивидов, но не отдельных индивидов как таковых, чья региональная ментальность может относиться к скрытой информации, которую приходится извлекать из сознания путем опросов, исследований средств массовой информации, анализа исторических источников и т.д.

Важнейшими составляющими понятия «ментальность», как нам показал анализ различных источников, являются следующие взаимосвязанные категории: мировоззрение, ценностные ориентации, предпочтения, переживания, поведенческие стереотипы, поведение, уклад жизни, язык и т.д. Однако исследование ментальности чрезвычайно затруднено тем, что данный феномен сложно исследовать с помощью традиционных способов научного анализа, понятие «ментальность» непросто концептуализировать. Ментальность, столь же обязательна, сколько и неотчетлива, поскольку представляет собой неявное множество, не поддающееся строгому определению и не подвластное стандартным методам измерения.

Народы России многие столетия развивались в условиях поликультурализма, в стране сложился ряд региональных общностей. Республика Бурятия характеризуется традиционно благополучными межнациональными отношениями. Основой для прочной консолидации является, прежде всего, наличие общего исторического прошлого народов.

К факторам, формирующим менталитет, относятся: во-первых, естественно-географические условия проживания в данной общности (климат, территория, ландшафт); во-вторых, контакты, соседство с другими народами, заимствование языка, верований, нравственности и других особенностей. Соответственно, сходные принципы функционирования народов и их культур обусловлены такими объективными факторами, как: удаленность от центра страны, расположение на примерно равном удалении от западных и восточных ее границ, континентальность, соседство с государствами Центральной Азии, народами Севера, относительная близость к Дальнему Востоку, Китаю, Монголии.

Итак, вырабатываясь исторически, менталитет образует ту духовно-поведенческую специфичность, которая делает представителей одного региона не похожими на представителей других регионов, в силу этого он становится важным фактором самоидентификации того или иного региона.

Численность населения Республики Бурятия на 1 января 2014 г. составляла 973 860 чел. В целом, республика является многонациональным субъектом – здесь проживает свыше 100 национальностей. Республика Бурятия – самобытный регион, имеющий свои традиции, свое культурное наследие, и в то же время один из типичных в своих проявлениях.

Для того чтобы приблизиться к вопросу о характеристике ментальности мигрантов Республики Бурятия, нам необходимо определиться с национальным составом. Так, по официальной статистике, республика приняла за последние десять лет свыше 100 тыс. мигрантов, эта цифра свидетельствует об определенном фильтре, а также о временной и постоянной миграции. Причины миграции разные, что, в свою очередь, определяет ее добровольный или вынужденный характер. Население представлено коренными и укоренившимися этническими группами: русскими, бурятами, белорусами, украинцами, татарами, башкирами, чувашами, немцами, литовцами, поляками, евреями, корейцами, эвенками и другими малочисленными национальностями. А также более молодыми, так называемыми новыми диаспорами, этническими общинами, куда входят: азербайджанцы, армяне, китайцы, корейцы, таджики, афганцы, молдаване, казахи, киргизы, узбеки, дагестанцы, чеченцы и др.

С 1990 по 2013 гг., согласно данным официальной статистики, международная миграция Республики Бурятия выглядела следующим образом: прибыло из стран СНГ – 26 509 чел., из других зарубежных стран – 8 362 чел.

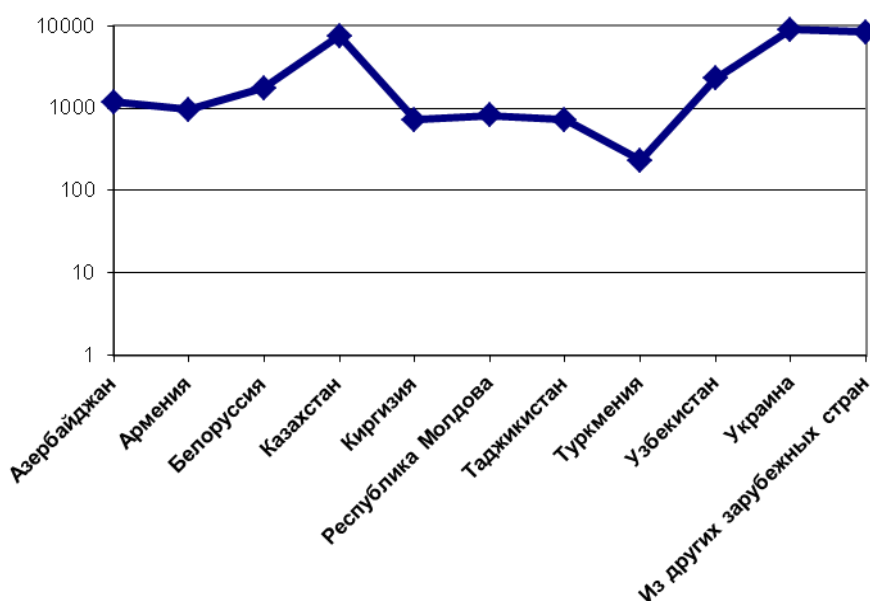


Рис. 1. Прибывшие из стран СНГ и других зарубежных стран в период с 1990 по 2013 гг.

В 2014 г. миграционные потоки отмечаются более интенсивными передвижениями, чем в предыдущем году. Общий объем миграционных передвижений составил 82 416 случаев и по сравнению с 2013 г. увеличился на 4,8% [7]. В 2014 г. из общего числа мигрантов в возрасте 14 лет и старше трудовую деятельность осуществляли 38,4% мигрантов, до переселения не работали 53%, в том числе учились 37,1% мигрантов. Основными причинами, вызывавшими смену места жительства, являются обстоятельства личного и семейного характера, причины, связанные с работой или учебой, а также возвращение к прежнему месту жительства.

Как правило, мигранты – это самая активная часть этноса, пассионарии. При уменьшении количества пассионариев в этносе снижается сопротивляемость этнической системы, при уменьшении доли этноса в соотношении с более крупным до значений менее 30–40% происходит активная ассимиляция, аккультурация, изменение этнического самосознания, смена языка [9, с. 16].

На территории Республики Бурятия зарегистрировано, начиная с 1992 г., более 40 национальностей (за весь период с момента начала регистрации беженцев и вынужденных переселенцев). Национальный состав их весьма разнообразен, ведь проблемы «горячих точек» охватили не просто отдельные регионы бывшего СССР, но и многие этносы. Каждый этнос в подобном случае перебирается на свою историческую родину, и большинство вынужденных мигрантов – это русские (61,6%) и буряты (10,1%) [4].

При изучении проблем социальной адаптации мигрантов в Республике Бурятия нами было выявлено, что подавляющее большинство вынужденных мигрантов характеризует свои взаимоотношения с окружающими на новом месте жительства как: дружеские – 39%, уважительные – 28%, нейтральные – 25%, доверительные – 3%, настороженные и неприязненные – 2% и лишь 1% как

враждебные. Во взаимоотношениях вынужденных мигрантов с местными жителями не наблюдается противостояния, как между представителями двух социальных групп.

Таким образом, проведенное нами исследование подтвердило мнение специалистов о том, что, несмотря на сложный состав населения, Республика Бурятия остается одной из стабильно спокойных территорий России.

В отношении вынужденных мигрантов специалисты-эксперты, принявшие участие в нашем исследовании, отмечают, что трудностей в общении с указанной категорией мигрантов нет (8,33%). В основном сложности выявляются, по мнению экспертов, при неудовлетворительном материальном и социальном положении, которые, по словам экспертов, порождают негативное отношение к окружающим (16,33%); также вызывают трудности психологическое состояние (8,33%), национальный язык (8,33%).

Нами был задан вопрос «Влияет ли на Ваше отношение к мигрантам страна, из которой мигрант прибыл?». Мнения по этому вопросу разделились следующим образом: 41,67% отметили «не влияет», 41,67% – «скорее нет, чем да». Межнациональные отношения в Республике Бурятия оцениваются респондентами как очень хорошие (8,33%), спокойные (83,33%). Среди оценки качества характера вынужденных мигрантов эксперты отмечают общительность (58,33%), терпеливость (50%), целеустремленность (75%), корыстность (66,67%). При переезде на новое место жительства мигранты в основном испытывают чувства тревоги и страха (75%), жалость к себе (41,7%), недовольство собой, гнев и возмущение (25%). Отсутствие готовности к принятию мигрантов в местах вселения отмечают (58,33%), в плане принятия решений по миграционному контролю мнения специалистов разделились: за ужесточение контроля мигрантов высказались 41,67%, оставить прежним – 41,67%, смягчить контроль – 16,67%.

Разные прогнозные мнения высказали специалисты по поводу возможных последствий привлечения переселенцев в регион: рост безработицы – 41,67%, отвлечение на себя ресурсов социальных служб – 33,33%, оживление экономики – 25%. На вопрос «Каковы будут Ваши действия в связи с ростом привлечения переселенцев?» затруднились ответить 33,33%, ответили «ничего, мне это безразлично» 25%, заявили «я против, но ничего делать не буду» 16,67%, пойдут на митинг 8,33%, будут оказывать помощь в адаптации 8,33%.

На вопрос «Трудно ли вам здесь жить?» мигранты отвечают «нет», хотя в ходе дальнейшей беседы выясняется, что они постоянно сталкиваются или сталкивались с целым рядом проблем, основные трудности мигрантов связаны с жилищным обустройством (66,67%). Материальные ценности российских регионов привлекают 43,5% иммигрантов, семейные – 17,3%, культурные – 17%, религиозные – 11,3%, нравственные – 5,7% и духовные 5,2% [3, с. 45].

Приспособление к новому окружению, к новой социальной среде – наиболее сложная и болезненная для мигрантов часть общего процесса адаптации в местах расселения. Этот процесс может «затянуться» или не произойти совсем по ряду причин: из-за непривычных, часто контрастных по отношению к местам выхода природно-климатических условий; из-за заметных социальных отличий от местного населения – в менталитете, религии, обычаях, традициях; по психологическим причинам.

Термин «ментальность» в настоящее время считается наиболее общим и универсальным в круге понятий, который описывает совокупность качественных и количественных характеристик, сопряженных со специфичностью какого-либо данного культурного или географического индивида (личности, группы, территориальной общности, территории). На самом деле само понятие «географический индивид» предполагает наличие (и изучение) его мировоззрения, поведения, самосознания и т.д. Эта специфика и географическая индивидуальность должны быть отражены в представлениях самих мигрантов, местного населения, проживающих на данной территории.

Ментальность формируется в процессах воспитания и приобретения жизненного опыта. Таким образом, ментальность – это то, чем различаются индивиды, получившие воспитание и приобретшие жизненный опыт в среде проживания. Общеустановленно, что в менталитете содержится нечто традиционное, что составляет основу, а к указанной основе приживается, прикрепляется со временем новое, которое, в свою очередь, трансформируется постепенно в традицию. Важным является определить содержание первостепенной основы, а в дальнейшем – постепенные надстройки. Понимание данного положения позволит определить ключ к осознанию некоторых социальных процессов, основу для их прогнозов и ожиданий, для успешности социальной практики.

Наблюдения выявили, что мигранты, приехавшие в Республику Бурятия, частично ассимилируются, когда индивид жертвует своей культурой в пользу инокультурной среды, старается придерживаться своей (8%), своей и новой (25%), новой культуры (67%).

Словарь «Современная западная философия» определяет менталитет как совокупность готовностей, установок и предрасположений индивида или социальной группы действовать, мыслить, чувствовать и воспринимать мир определенным образом. Ментальность формируется в зависимости от традиций, культуры, социальных структур и всей среды обитания человека и сама, в свою очередь, их формирует, выступая как порождающее сознание, как трудноопределимый исток культурно-исторической динамики [6].

Многозначность термина «ментальность», размытость его понятия обуславливается природой его феномена, в связи с чем, российский исследователь ментальностей А. Я. Гуревич справедливо считает, что ментальность вездесуща, она пронизывает всю человеческую жизнь, присутствует на всех уровнях сознания и поведения людей, а потому так трудно ее определить, ввести в какие-то рамки [1]. Поэтому ментальность – это готовность человека определенным способом действовать или оценивать окружающее, как его потенциальная способность, но не само действие, которое может быть подвержено другим (внешним) влияниям, и не свершившийся результат.

Таким образом, менталитет мигрантов Республики Бурятия – это уникальный феномен, имеющий свою специфику, структуру и функции. Он влияет на стабильность населения, его социально-нравственные ориентиры. Соответственно, ментальность – это категория социальная, именно в социальной сфере формируются духовные ценности, с которыми отдельная личность бессознательно соотносит свои поступки и мысли.

Ментальность обладает постоянством, существует в исторической протяженности. Ментальность мигрантов, с одной стороны, формируется во взаимодействии с традициями, обычаями, нравами, институтами и законами, а с другой – формирует ее (культуру), проявляясь в существующих на данный момент типах ориентации сознания людей и их групп. Мир ментальности, структурируясь и рационализируясь лишь выборочно, связывает определенные, четко фиксированные формы общественного сознания с миром бессознательных структур, с неосознанными традиционными устоями, определяя тем самым соответствующую внутреннюю «картину мира» рассматриваемого социума.

Литература

1. Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». – М., 1993. – С. 194.
2. Уорд К. Азбука аккультурации // Психология и культура / под ред. Д. Мацумото. – СПб.: Питер, 2003. – С. 657–709.
3. Голиков В. Д., Овчинников А. О. Социальный портрет мигранта в России (начало второго десятилетия XXI века) // Вестник Восточной экономико-юридической гуманитарной академии. – 2014. – № 4(72). – С. 38–46.
4. Кондрашова Н. В. Методы исследования социальной адаптации вынужденных мигрантов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – №5. – С. 149–154.
5. Кондрашова Н. В. Роль вынужденных мигрантов в социальной структуре современного российского общества // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – № 6–2. – С. 58–61.
6. Малахов В., Филатов В. Современная западная философия: словарь [Электронный ресурс]. – URL: <http://terme.ru/dictionary/189/word/mentalnost-mentalitet> (дата обращения: 04.03.2015).
7. Миграционная ситуация в Республике Бурятия в 2014 году [Электронный ресурс]. – URL: http://burstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/burstat/resources/190eef80476b8dadab28ff1e21662943/02-03-07a.htm (дата обращения: 04.03.2015).
8. Bochner S. The social psychology of cross-cultural relation // Bochner S. Cultures in contact. – Oxford: Pergamon Press, 1982. – Pp.5–44.
9. Нанзатов Б. З. Бурятское этническое пространство: динамика развития // Санжеевские чтения–6. Актуальные проблемы монголоведения: материалы всерос. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – Ч.2. – С. 66–69.

УДК 316.752

ПОВТОРНАЯ ПЕНИТЕНЦИАРНАЯ ДЕВИАНТНОСТЬ

© *Гайдай Мария Константиновна*, доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры философии, психологии и социально-гуманитарных дисциплин Восточно-Сибирского института Министерства внутренних дел России.

Россия, 664074, г. Иркутск, ул. Лермонтова, 110. E-mail: mkgfip@mail.ru

© *Герасимова Юлия Радиковна*, заместитель начальника кафедры общеправовой подготовки Восточно-Сибирского института Министерства внутренних дел России.

Россия, 664074, г. Иркутск, ул. Лермонтова, 110. E-mail: mkgfip@mail.ru

Статья посвящена рассмотрению специфики повторных проявлений отклоняющегося от нормы поведения осужденного к лишению свободы.

Ключевые слова: пенитенциарная девиантность, повторная пенитенциарная девиантность, уголовно-исполнительная система, осужденный к лишению свободы.

RECURRENT PENAL DEVIANT ACTIVITIES

Gayday Maria K., Doctor of Sociology, Associate Professor, Professor of department of philosophy, psychology and social and humanitarian disciplines, Eastern-Siberian Institute of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation.

110, Lermontova, Irkutsk, 664074, Russia.

Gerasimova Yulia R., deputy head, department of general legal training, East-Siberian Institute of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Federation.

110, Lermontova, Irkutsk, 664074, Russia.

This article is devoted to consideration of specificity in the recurrence of abnormal behavior in sentenced to imprisonment.

Keywords: penal deviant activities, duplicative penal deviant activities, deviancy, correctional system, sentenced to imprisonment.

Считается, что впервые понятие «пенитенциарий» ввел английский юрист Дж. Говард, разработавший теорию «раскаяния» преступника, которая стала популярной во многих западных странах. Заключение приучали к праведному образу мыслей, раздумьям о Боге, пониманию различий между добром и злом [1]. С того времени его теория, несомненно, претерпела определенные изменения, приобрела множество направлений и ответвлений.

В пенитенциарных учреждениях на сегодняшний день сконцентрировано большое количество криминализированных личностей, которые были осуждены в основном за тяжкие и особо тяжкие преступления и уже имели преступный опыт. Как известно, нахождение в общности себе подобных, обуславливает существование в исправительных учреждениях (ИУ) своеобразного преступного микромира, в котором происходят процессы деформации личности. Меры воспитательного воздействия, принимаемые администрацией ИУ недостаточно эффективны, что приводит к стойкому формированию у осужденных девиантного поведения в условиях отбывания наказания.

На любого человека большое влияние оказывает та среда, в которой он находится, особенно когда речь идет о местах лишения свободы, где в «закрытых» группах имеется строго установленная неофициальная иерархия, совокупность неформальных поведенческих норм, определяющих взаимоотношения индивидов между собой. Длительность пребывания в подобных условиях способствует переформированию личности, приобретению или «усилению» специфических, отклоняющихся от социальных норм качеств, что позволяет говорить о проявлении пенитенциарной девиантности.

Пенитенциарная девиантность может рассматриваться как разновидность отклоняющегося от нормы поведения, присущая лицам, отбывающим наказание в виде лишения свободы или пребывающим в следственном изоляторе (СИЗО).

Безусловно, что сами ИУ, как разновидность социально-закрытой системы, условия отбывания наказания, существующие в таких учреждениях, лица их наполняющие, сложившиеся среди пенитенциарного сообщества нормы, традиции и жесткая дифференциация оказывают сильное влияние на поведение человека, попавшего в эту среду, в первую очередь, на человека, впервые туда помещен-

ного. Еще профессор С. В. Познышев, выступавший противником системы общего заключения, не без основания отмечал, что «господствующий у нас способ размещения арестантов не есть какая-либо тюремная система, а знаменует отсутствие системы, дореформенное, хаотичное состояние тюремного дела со всеми его печальными последствиями. Благодаря ему у нас искони арестанты сплываются в группы со своими обычаями и традициями, очень грубеют и быстро деморализуют всякого новичка... Противоестественные пороки, физическое насилие, воровство, атмосфера вечной циничной брани и самых циничных разговоров, распространение заразных болезней и многое другое в изобилии проявляется в жизни каждой нашей тюрьмы» [2, с. 131].

Но более сложным видом отклоняющегося поведения является повторное совершение девиантных проступков в условиях пенитенциарных учреждений. В свое время М. Фуко писал: «Тюремное заключение порождает рецидивизм... Тюрьма не может не производить делинквентов. Она делает это посредством самого образа жизни, который навязывает заключенным: сидят ли они в одиночных камерах или выполняют бесполезную работу (требующую навыков, которым впоследствии не найдется применения), – в любом случае здесь не думают о человеке в обществе, создают противоестественную, бесполезную и опасную жизнь» [2, с. 387–388].

Из приведенного следует, что суть ИУ заключается как раз не в исправлении, а в порождении потенциальных рецидивистов, которые представляют большую общественную опасность как для общества в целом, так и для пенитенциарного социума в частности. И именно в силу признанного во многих странах, как теоретиками в области пенитенциарной науки, так и практиками уголовно-исполнительной системы, кризиса уголовного наказания, уголовно-исполнительная система России сегодня претерпевает серьезные перемены. Необходимость реформирования назрела давно. Происходящие с начала XXI века в Российской Федерации изменения в социально-политической и экономической сферах в наименьшей мере отразились на уголовно-исполнительной системе (УИС), которая во многом сохранила тенденции пенитенциарной системы прошлого. Отправной точкой в решении о реформировании пенитенциарной системы нашей страны, можно считать принятие Концепции развития Уголовно-исполнительной системы России до 2020 г.

Пенитенциарная девиантность может быть обобщенно сведена к двум основным группам. Первая предполагает нарушение формальных норм, к числу которых относятся: пенитенциарные преступления, злостные нарушения порядка отбывания наказания и нарушения не являющиеся злостными. Вторая – наличие неформальных норм и правил поведения, кастовости среди осужденных и пенитенциарной субкультуры во всех ее формах проявления, а также следование указанным традициям и обычаям и принятие контркультуры уголовного мира.

Что касается нарушения официальных норм, то здесь следует отметить следующее. Обращаясь к анализу личных дел осужденных к лишению свободы и статистическим данным ГУФСИН России по Иркутской области (представлены в диаграмме) можно проследить определенную взаимосвязь между нарушениями порядка отбывания наказания, злостными нарушениями порядка отбывания наказания и пенитенциарными преступлениями. Так, например, в 2008 г. каждый второй осужденный совершал хотя бы одно нарушение порядка отбывания наказания, каждый восьмой из нарушителей порядка отбывания наказания совершал злостное нарушение, каждый восемьдесят третий из злостных нарушителей совершал преступление; в 2009 г. каждый третий, каждый девятый и каждый сто сорок пятый, в 2010 г. каждый четвертый, каждый девятый и каждый пятьдесят шестой, 2011 г. каждый четвертый, каждый десятый и каждый тридцать шестой, в 2012 г. каждый четвертый, каждый десятый и каждый тридцатый соответственно. Подобное соотношение позволяет сделать вывод о том, что нарушители и злостные нарушители установленного порядка отбывания наказания – это в большинстве своем (особенно в последние три года) потенциальные пенитенциарные преступники.

Высказанное предположение позволяет говорить о том, что действия осужденных, нарушающих формальные нормы, носят рецидивный характер. Понятие «рецидив» ассоциируется с преступным поведением, которое зафиксировано законодателем и широко используется в уголовном законодательстве. В различных словарях понятие «рецидив» (от лат. *recidivus* – «возвращающийся») означает возобновление, возвращение, повторение чего-нибудь (обычно нежелательного); повторение того же преступления, за которое было осуждение; вообще возвращение к чему либо. В литературе «рецидив» понимается в двух значениях: а) юридическом (легальном); б) фактическом (социологическом, криминологическом). Юридическое понятие следует из ст. 18 Уголовного кодекса России (УК РФ), где под рецидивом преступлений признается совершение умышленного преступления лицом, имеющим судимость за ранее совершенное умышленное преступление, то есть юридическое понятие рецидива основывается на легальности (отсюда – легальный) факта повторности совершения преступ-

ления, где определяющими составляющими являются: совершение умышленного преступления и наличие судимости за совершенное ранее опять же умышленное преступление.

Фактическое понятие рецидива основывается всего лишь на факте (отсюда – фактический) повторения или повторности совершения преступления. При этом не имеет значения, было ли данное лицо осуждено за предыдущее преступление, погашена (снята) или не погашена его судимость и вообще привлекалось ли данное лицо к уголовной ответственности. Поэтому фактическое определение понятия рецидива можно считать значительно шире по объему, чем юридическое. Прежде всего, это объясняется неполным совпадением социологических и правовых подходов к анализу преступности. Сужение рамок рецидива в юридическом смысле объясняется специфичностью роли, которую выполняют указанные определения – квалификация преступления, назначение меры и вида наказания. При социологическом анализе закономерностей развития преступности (особенно процессов преступной специализации), а также при изучении эффективности уголовного законодательства и практики его применения в сферу внимания криминологов попадают практически все случаи неоднократного совершения преступлений, независимо от того, было ли лицо осуждено за совершение преступления и имеет ли оно судимость [3, с. 177].

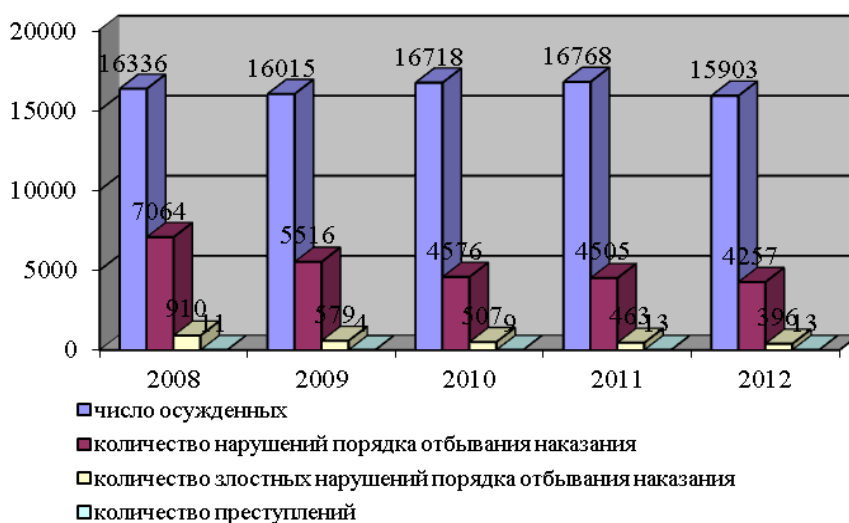


Рис. 1. Число осужденных и количество нарушений и злостных нарушений порядка отбывания наказания и преступлений, совершенных в местах лишения свободы в исправительных учреждениях Иркутской области

А. Бриллиантов в отличие от сказанного трактует понятие «рецидив» несколько шире – «специфическое правовое состояние лица, обусловленное наличием судимостей и назначением наказаний за совершение умышленных преступлений и выражающееся в определенных правоограничениях, реализуемых при назначении наказания за совершение нового умышленного преступления (например, при назначении осужденным к лишению свободы вида исправительного учреждения – ст. 58 УК РФ, при учете обстоятельств, отягчающих наказание – ст. 63 УК РФ и исполнении наказания (например, ограничения при переводе в колонию-поселение – ст. 78 УИК РФ, раздельное содержание осужденных – ст. 80 УИК РФ и т.д.)» [4, с. 15].

Из всего вышесказанного следует, что, несмотря на различные трактовки понятия «рецидив», основной акцент делается на совершении преступлений, как одной из форм девиантности. Для того чтобы не нарушать смысловую нагрузку понятия «рецидив» и охватить совершение различных нарушений формальных и неформальных норм и понятий, будем употреблять термин «повторность». Слово «повторность» происходит от глагола «повторять, повторить». В толковом словаре В. Даля смысловое значение слов «повторять», «повторить» определяется как «сказать, сделать или приказать сделать вторично, дружокды, другоредь; въ другой, второй разъ» [5, с. 147]. Соответственно, совершение одним осужденным к лишению свободы, независимо от наказания, двух и (или) более поступков, действий, не соответствующих официально закрепленным и установленным в пенитенциарном учреждении нормам (правилам), следует считать повторной пенитенциарной девиантностью.

Таким образом, под повторной пенитенциарной девиантностью мы понимаем социальное поведение осужденных к лишению свободы, заключающееся в неоднократном совершении, независимо

от наказания, одного и (или) нескольких поступков, действий, не соответствующих официально закрепленным и установленным в пенитенциарном учреждении нормам (правилам).

Подводя итог, отметим, что пенитенциарная девиантность обладает следующими основными характеристиками: девиантные проявления характерны для закрытых (изолированных) социальных систем со строгой регламентацией поведения формальными и неформальными нормами и правилами, с функциональным распределением времени, жестким контролем, наличием системы надзора и наказания – уголовно-исправительных учреждений; субъект девиантного проявления – осужденный к лишению свободы, длительно или пожизненно пребывающий в однополых социальных группах, не имеющий возможности выбора сокамерников, существенно ограниченный в общении с близкими, в удовлетворении различных потребностей; девиантные проявления заключаются в единичных и (или) повторных нарушениях, не соблюдениях формальных и неформальных норм и правил.

Литература

1. Федоров А. Ф. История развития прикладной пенитенциарной психологии в отечественной и зарубежной науке [Электронный ресурс]. – URL: [http:// www.superinf.ru/view_helpstud.php?id=2349](http://www.superinf.ru/view_helpstud.php?id=2349) (дата обращения: 30.06.2013).
2. Познышев С. В. Очерки тюрьмоведения. – М.: Изд-во Г. А. Лемана и Б. Д. Плетнева, 1915. – 302 с.
3. Иншаков С. М. Криминология. – М.: Юриспруденция, 2002. – 177 с.
4. Бриллиантов А. Проблемы применения дефиниции «рецидив преступлений» // Уголовное право. – 2010. – № 2. – С. 15–20.
5. Даль В. В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов, 1955. – Т. 3. – 555 с.

УДК 316.258

ОРГАНИЗАЦИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА (ВЗГЛЯД Т. ПАРСОНСА)

© *Мацкевич Ирина Владимировна*, кандидат социологических наук, доцент кафедры государственного и муниципального управления Бурятского государственного университета. Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: mazkevich@yandex.ru

Статья посвящена анализу социальной организации как компонента социальной структуры общества в теории Т. Парсонса. Организация определяется как комплекс социальных статусов-ролей, институционализирующих специфические мотивационные и ценностные ориентации. Она рассматривается как полюс социальной структуры противоположный системе родства. Определяются проблемы, вызванные положением организации в социальной структуре современных обществ.

Ключевые слова: социологическая теория, социальная система, социальная структура, социальная организация.

ORGANIZATION AND SOCIAL STRUCTURE (T. PARSONS' POINT OF VIEW)

Matskevich Irina V., PhD in Sociology, Associate Professor, department of state and municipal management, Buryat State University. 24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The article is devoted to the analysis of social organization as a component of the social structure of society in the theory of T. Parsons. Organization is defined as a set of social status-roles that institutionalizing specific motivational and value orientations. It is regarded as a pole of social structure opposite a kinship system. The problems are defined that are caused by the position of the organization in the social structure of modern societies.

Keywords: sociological theory, social system, social structure, social organization.

Обычно социальная организация понимается как формальная рационально организованная структура, служащая средством достижения определенных коллективных целей. Такой подход (особенно распространенный в теории организации) предполагает, что она является как бы самостоятельным социальным феноменом. При этом игнорируются проблемы генезиса социальных организаций, взаимосвязь с другими социальными структурами, их взаимодействие в современном обществе.

Нам представляется плодотворным подход Т. Парсонса к определению роли и места социальной организации в структуре современного общества, предложенный им в работе «Социальная система» [1]. В ней он определяет организацию как:

- коллективное действующее лицо (коллективный актор), являющееся объектом ориентации для других действующих лиц (индивидуальных и коллективных);
- коллективное действующее лицо, имеющее свои собственные ролевые ориентации (интересы и обязательства);
- тип коллектива, доминирующий в сфере инструментального взаимодействия (система дифференцированных инструментальных ролей).

С точки зрения Т. Парсонса, социальная система представляет собой сеть отношений между действующими лицами. Структура социальной системы (социальная структура) – есть структура этих отношений. Поэтому базовой единицей социальной структуры выступает статус-роль действующего лица, которая является не его атрибутом, а единицей социальной структуры. Она отражает нормативность взаимоотношений действующего лица с другими действующими лицами в позиционном и функциональном аспектах [2, с. 97].

Структурирование статусов-ролей в социальной системе определяется институционализацией мотивационных и ценностных ориентаций действующих лиц. С точки зрения действующего лица, это структурирование может быть представлено как решение четырех базовых дилемм:

Дилемма первая. Выбор между удовольствием и дисциплиной. Я мотивирован на общение с другим либо собственным желанием, либо моральным долгом. В первом случае я вступаю во взаимоотношения потому, что я этого хочу, во втором, потому, что так требуют социальные нормы. Разумеется, в определенных случаях мои желания и требования социальных норм могут совпадать, однако это не делает мотивационную дилемму не существующей, а, наоборот, усиливает мотивацию на со-

вершение действия при преобладании ориентации на удовольствие. Эта дилемма обозначается Т. Парсонсом как альтернатива «аффективность-аффективная нейтральность».

Вторая дилемма. Предполагает определение степени заинтересованности в общении с другим. В данном случае я решаю для себя, готов ли я общаться с этим человеком в неограниченном количестве социальных контекстов, воспринимая его как личность, или я ограничиваю общение с ним четко определенным контекстом взаимодействия и воспринимаю его как статус-роль. Эта дилемма обозначается Т. Парсонсом как альтернатива «диффузность-специфичность».

Третья дилемма. Выбор нормативного стандарта общения. Я могу ориентироваться на общие правила взаимоотношений, применимые во всех ситуациях, либо я могу ориентироваться на специфические правила, применимые только по отношению к данному действующему лицу или данной ситуации взаимодействия. Эта дилемма обозначается Т. Парсонсом как альтернатива «универсализм-партикуляризм».

Четвертая дилемма. Касается оценки объекта взаимодействия как такового. Я могу оценивать другого по его действиям (и результатам этих действий), либо по тем свойствам, которые я ему приписываю. В первом случае я ориентируюсь на то, что этот человек делает вне зависимости от его статуса, во втором случае определяющим является статус вне зависимости от действительного поведения моего визави. Эта дилемма обозначается Т. Парсонсом как альтернатива «достижение-приписывание» [2, с. 143].

Мотивация действующего лица может быть институционализована в следующем континууме значений:

Во-первых, от крайней желательности взаимодействия, определяемой личным удовольствием (аффективность), до крайней необходимости взаимодействия, определяемой долгом (аффективная нейтральность).

Во-вторых, от заинтересованности в единичном взаимодействии в отдельном контексте (специфичность) до заинтересованности в многократных взаимодействиях в неограниченном числе контекстов (диффузность).

Это дает Т. Парсонсу возможность выделить четыре идеальных типа мотивационных ориентаций (рис. 1) [2, с. 192].

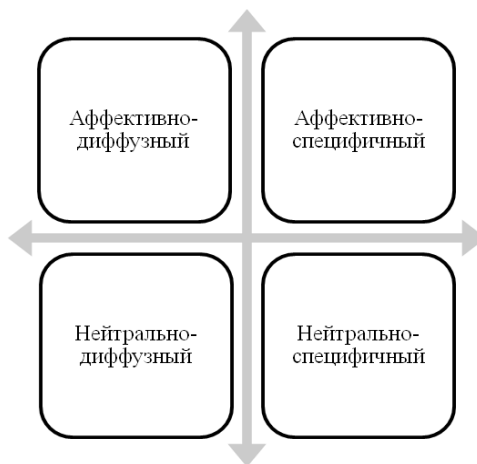


Рис. 1. Типы мотивационных ориентаций

Аффективно-диффузный тип мотивационной ориентации означает, что действующее лицо общается с другим в силу крайней желательности для него подобного общения и крайней заинтересованности в общении с этим человеком в неограниченном количестве социальных контекстов. Прототипом такого типа мотивационной ориентации является любовь.

Аффективно-специфичный тип мотивационной ориентации предполагает желательность взаимодействия действующего лица с другим, но в конкретном контексте общения. Прототипом такого типа мотивационной ориентации является ожидание восприятия со стороны другого.

Нейтрально-диффузный тип мотивационной ориентации означает, что действующее лицо вступает во взаимодействие с другим в силу необходимости (из чувства долга), но он должен с ним общаться в относительно неограниченном числе социальных контекстов. Прототипом такого типа мотивационной ориентации является уважение.

Нейтрально-специфичный тип мотивационной ориентации предполагает, что действующее лицо вступает во взаимодействие потому, что должно это сделать в данном конкретном социальном контексте. Прототипом такого типа мотивационной ориентации является одобрение.

Ценностная ориентация действующего лица может быть институционализована в следующем континууме значений:

От ориентации на общепринятые стандарты поведения, применяемые в отношении неограниченного круга действующих лиц (универсализм), до ориентации на специфические стандарты поведения, применяемые в отношении определенных действующих лиц (социальных ситуаций) и даже отдельного действующего лица (партикуляризм).

От оценки другого с точки зрения его действительного поведения, вне зависимости от его статусных характеристик (достижение), до оценки другого на основании приписываемого ему статуса вне зависимости от совершаемых им действий (приписывание).

Исходя из этого, Т. Парсонс выделяет четыре идеальных типа ценностных ориентаций (рис. 2) [2, с. 186].



Рис. 2. Типы ценностных ориентаций

Тип «универсализм-достижение» означает, что при выборе поведения в конкретной ситуации действующее лицо будет ориентироваться на общие для всех стандарты поведения (общепринятые нормы) и оценивать участников взаимодействия на основании совершаемых ими действий.

Тип «универсализм-приписывание» предполагает, что действующее лицо ориентируется на общепринятые нормы поведения, но оценивает других участников взаимодействия на основании приписываемых им статусных характеристик.

Тип «партикуляризм-достижение» означает, что действующее лицо будет ориентироваться на специфические стандарты поведения (ситуативные нормы) и при этом оценивать других участников взаимодействия с точки зрения их действительного поведения.

Тип «партикуляризм-приписывание» предполагает, что действующее лицо ориентируется на ситуативные нормы и оценивает других участников взаимодействия на основании их статусных характеристик.

Данные типологии позволяют Т. Парсонсу выделить два идеально-типических ценностно-мотивационных комплекса, характеризующих два противоположных полюса институционализации статусов-ролей в обществе (таб. 1) [2, с. 270–276].

Первый полюс воплощен в комплексе статусов-ролей, которые основаны на мотивации желательности исполнения данной роли и получения удовольствия от ее исполнения, стремлении исполнять эту роль во многих социальных контекстах и в ориентации на других исполнителей статусов-ролей этого комплекса как на личностей. Статусы-роли данного комплекса предполагают ориентацию на частные нормативные стандарты и статусные характеристики исполнителей.

В реальных обществах наиболее близко к этому полюсу располагаются родственные роли. В основе мотивации на исполнение этих ролей лежит привязанность. Мы взаимодействуем с родителями, супругами и детьми не из чувства долга, а, прежде всего, потому, что получаем от этого удовольствие. Мы готовы обсуждать с ними любые вопросы и проблемы и нас интересует их здоровье, чувства, желания, переживания. Для нас они выступают целостными личностями в единстве всех своих свойств. Мы строим отношения с ними по специфическим стандартам, которые обычно не

применяем в отношении других лиц. Нашему ребенку может быть позволено то, что мы никогда не позволим «ребенку вообще». Правила должны быть едины для всех, но для своих родных мы всегда готовы сделать исключение. Наконец, мы оцениваем родственников не по тому, что они делают, а потому, что они есть. Мы любим нашего ребенка потому, что он наш ребенок, а не потому, что он умный или спортивный.

Второй полюс воплощен в комплексе статусов-ролей, мотивация исполнения которых основана на долге, исполнять которые необходимо, но исполнение которых далеко не всегда приносит нам удовольствие. Мы четко ограничиваем исполнение этих ролей определенным контекстом и выступаем в этих ролях в качестве нормативно определенных аспектов поведения (социальных ролей), другие для нас также являются не личностями, а ролями. В общении с ними мы ориентируемся на общепринятые стандарты поведения и оцениваем их с точки зрения исполнения ими социальной роли.

Наиболее близко к этому полюсу располагаются профессиональные роли, которые мы исполняем в организациях. Мы идем на работу, потому, что так надо, а не потому, что нам этого хочется. Мы общаемся с коллегами постольку, поскольку они коллеги, и настолько, насколько это необходимо для исполнения профессиональных функций. Мы используем во взаимодействии общие правила поведения, не делая исключения. Нам все равно, мужчины они или женщины, молодые или старые, лишь бы они хорошо делали свою работу.

Таблица 1

Полюсы ценностно-мотивационной ориентации

Полюс 1	Полюс 2
<p>Мотивация:</p> <ul style="list-style-type: none"> – аффективность; – диффузность. 	<p>Мотивация:</p> <ul style="list-style-type: none"> – аффективная нейтральность; – специфичность.
<p>Ценностная ориентация:</p> <ul style="list-style-type: none"> – партикуляризм; – приписывание. 	<p>Ценностная ориентация:</p> <ul style="list-style-type: none"> – универсализм; – достижение.

Таким образом, структура современных обществ, с точки зрения Т. Парсонса, очерчена двумя крайними статусно-ролевыми комплексами: родственными ролями (семья) и профессиональными ролями (организация). Между двумя этими противоположными типами статусно-ролевых комплексов расположены все остальные промежуточные типы.

Исторически (генетически) системы родства первичны. Соответственно, в традиционных обществах они являются доминирующим типом социального структурирования. В пределе можно зафиксировать общества, в которых система родства и профессиональная структура полностью совпадают. В таких обществах роли инструментального достижения (экономические и политические) определяются через и в терминах родства. Развитая система профессиональных ролей воплощена в социальных организациях и возникает в ходе медленного выделения из системы родства ролей инструментального достижения, основанных на противоположной системе родства модели мотивации и ценностной ориентации. Предельным типом таких обществ могли бы стать общества, полностью отказавшиеся от системы родства, социальная структура которых представлена только организациями и профессиональными статусами-ролями. Современные общества пока еще далеки от этого предела, хотя уже значительно продвинулись по этому пути. В них система родства еще сохраняет свое значение, хотя уже находится не в центре, а на периферии структурной организации.

Двуполюсность социальной структуры современных обществ порождает комплекс проблем.

Во-первых, это проблемы личности, связанные со своеобразной «раздвоенностью» современного человека, вынужденного играть противоположные по мотивации и ценностной ориентации социальные роли и не всегда способного примирить их в своем поведении. Вести себя дома не как на работе, а на работе не как дома – это трудное искусство с которым не все справляются в одинаковой степени.

Во-вторых, это проблемы, порождаемые давлением организационного полюса социальной структуры на семейный. В семью переносятся модели организационного поведения: разделение функций, власти и авторитета в семье и даже формальное определение взаимных прав и обязанностей супругов (брачный договор). Возникают деформации семейных отношений. Так, например, достаточно большое число молодых семей разводятся из-за того, что молодые супруги не могут поделить между собой исполнение домашних обязанностей.

В-третьих, это проблемы, порождаемые давлением семейного полюса социальной структуры на организационный. В организацию переносятся модели родственных отношений, искажающие и деформирующие организационные структуры и зачастую делающие их неэффективными. Эти искажения в разное время становились объектом изучения [3], но редко анализировались как результат воздействия родственных моделей поведения.

Таким образом, с точки зрения Т. Парсонса, организация – это комплекс статусов-ролей, характеризующихся определенным типом мотивации и ценностной ориентации. Организация представляет собой полюс социальной структуры современных обществ, постепенно выделяющийся из системы родства, гомологичный ей, но полностью противоположный. Доминирование в обществе организации определяет структуру современного общества в противоположность традиционному. Но и в современных обществах соотношение организационных и родственных статусов-ролей определяет специфику социальной структуры конкретных обществ.

Литература

1. Мацкевич И. В. Толкотт Парсонс и развитие теории организации // Вестник Бурятского государственного университета. – 2013. – Вып. 6. Философия, социология, политология. Культурология. – С. 42–46.
2. Парсонс Т. Социальная система // О социальных системах / под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. – М.: Академический Проект, 2002 – 832 с.
3. Merton R. Bureaucratic structure and personality / Merton R. Social theory and social structure. – New York: The Free Press, 1968. – Pp. 249–261.

УДК 316.74

**БУДДИЗМ В ИНТЕРНЕТЕ: МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ
ВИРТУАЛЬНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ СООБЩЕСТВ***

*Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках гранта международного конкурса РГНФ – МОН Монголии «Постсоветское общество и буддийская сангха: социорелигиозные процессы в России и Монголии» № 15-23-03002

© *Актамов Иннокентий Галималаевич*, кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики, директор Центра азиатских исследований Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: kenti81@mail.ru

© *Бадмацыренов Тимур Баторович*, кандидат социологических наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: batorovitch@mail.ru

© *Доржиева Ирина Цыдымжаповна*, кандидат социологических наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: dorjira@mail.ru

Статья посвящена проблемам методологии социологического изучения религии в Интернете. В современном обществе усиление влияния религии в сети привлекает все большее внимание исследователей. Развивается виртуальная религиозная активность, появляются новые формы религиозных сообществ: «цифровая», религия онлайн. Интернет стал полем религиозного взаимодействия, во многом лишенного прежних территориальных, политических и иных ограничений. Авторы анализируют подходы к изучению виртуальных религиозных сообществ, сложившиеся в современной социологии религии. Буддийские виртуальные сообщества стали одним из наиболее активно развивающихся религиозных интернет-явлений, демонстрирующих разнообразные способы построения новых форм передачи информации, конструирования дискурсивных практик и интеграции реальных групп. Наибольший интерес представляют сайты религиозных групп, сетевые религиозные сообщества в социальных медиа и их воздействие на реальные социальные взаимодействия.

Ключевые слова: социология религии, буддизм, виртуальные религиозные сообщества.

**BUDDHISM ON THE INTERNET: THE METHODOLOGY
OF VIRTUAL RELIGIOUS COMMUNITIES STUDY**

Aktamov Innokenty G., PhD in Education, Associate Professor, department of pedagogy, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

Badmatsyrenov Timur B., PhD in Sociology, Associate Professor, department of political science and sociology, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

Dorzhiyeva Irina Ts., PhD in Sociology, Associate Professor, department of political science and sociology, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The article is devoted to the methodology of sociological study of religion on the Internet. In the modern society the religious virtual intensification in the network attracts more and more attention of researchers. The virtual religious activity is being developed, new forms of the religious communities arise: «digital», online religion. Internet became a field of religious social interactions, nearly devoid of territorial, political or other limits. The authors analyze the contemporary sociological approaches to studying of the virtual religious communities. The Buddhist virtual communities have become one of most fast-growing religious Internet phenomena. It demonstrates various ways of arranging new forms of information transfer: construction of discursive practices and integration of real groups. The most interesting are the sites of the religious groups, network religious communities in the social media and their influence on the real social interactions

Keywords: sociology of religion, Buddhism, virtual religious communities.

Религия представлена в Интернете во множестве форм: существуют сайты, на которых отражена информация по множеству религиозных верований, и сайты отдельных религиозных направлений,

организаций и активистов. Сегодня Интернет стал полем активного религиозного конструирования и деконструкции, межрелигиозного диалога и миссионерского натиска. Все большее количество людей активно используют Интернет для поиска и передачи религиозной информации. В этой специфической социально-информационной среде происходит развитие новых форм религиозной деятельности, а образы становятся все более значимыми участниками процесса конструирования социальной виртуальной идентичности [22, с.152–155].

Интернет формирует среду для «слабой», «игровой» религиозной идентичности – гибкой, противоречивой, множественной, фрагментарной. Он позволяет создать внепространственную организацию религиозного взаимодействия, построить информационный обмен, координацию религиозной деятельности и даже управление ею в глобальном охвате при существенной экономии сил и средств. Через Интернет происходит трансляция религиозных идей, создание позитивного образа религиозных групп и организаций, вовлекаются новые верующие. До появления современных технических средств сетевого общения удаленная коммуникация по принципу многих со многими была крайне затруднена и практически невозможна. Технологии «Web 2.0» позволили организовывать в режиме реального времени массовые обсуждения с множеством независимых участников, территориально отдаленных друг от друга. Они осуществляются на специализированных интернет-ресурсах (форумы, интернет-конференции, вебинары, скайп-сессии и т.п.), на площадке практически любой социальной сети, а также в блогах.

Коллективное обсуждение социально значимых проблем, формирование консолидированных позиций часто способствует тому, что в интернет-среде начинают складываться так называемые «сетевые сообщества». В ряде случаев такая форма общения может выступать своеобразным аналогом объединений и собраний граждан, уличных пикетов, митингов, шествий или демонстраций. Интернет-сообщества также используются их участниками как удобное средство планирования и организации реальных мероприятий. Большую популярность получили так называемые флэш-мобы, а также акции протеста.[16, с. 95].

Русскоязычный сегмент Интернета – Рунет – один из самых динамично развивающихся. По данным исследования «GemiusAudience», число реальных пользователей в России в 2012–2013 возросло с 57,6 до 63,6 млн человек [17]. Русский язык – один из самых популярных, используемых при создании сайтов. По данным международной компании «W3Techs» (w3techs.com), 6% всех сайтов созданы на русском языке (по состоянию на декабрь 2013 г.). Русский язык используется на 89,8% российских сайтов, 79% украинских сайтов, 86,9% белорусских сайтов, 84% казахских сайтов. В доменной зоне «.RU» размещается 4,8% всех сайтов Сети; больше только в «.COM» (52,6%) и «.NET» (5,5%). Гораздо меньше русский язык используют на самых популярных сайтах мира – он уступает не только английскому, но и китайскому, французскому, немецкому и японскому. Русскоязычные пользователи составляют примерно 3% от всех пользователей Интернета [16, с. 116].

Российские пользователи Интернет выходят в сеть для поиска нужной информации (44%), общения (41%) и развлечения (29%) [16, с. 117]. Согласно исследованию, проведенному «Яндекс», большую часть аудитории наиболее популярных сайтов религиозной направленности составляют женщины [19].

Растущая популярность Интернета и проникновение в сеть религиозных организаций способствовали формированию особого научного направления, разрабатывающего новые подходы и методы изучения религии в интернет-пространстве. К. Хэлланд предложил разделение на «религию онлайн» (religion online) и «онлайн-религию» (online religion) [7]. Религия онлайн предполагает, прежде всего, информирование пользователей о религии в целом, отдельных мероприятиях и т.п. и в основном ориентирована на реальную «оффлайновую» деятельность религиозных сообществ. Онлайн-религия ориентирована на виртуальные религиозные действия в сети. Интересно, что первоначально гипотеза К. Хэлланда состояла в том, что традиционные «официальные религиозные группы» коррелировали с религией онлайн, а неофициальные религиозные веб-сайты – с онлайн-религией. Вместе с тем, эта точка зрения была подвергнута критике, в которой отмечалось, что даже на относительно простых информационных сайтах официальных религиозных сообществ, например, Конгрегационалистской церкви, есть возможность интерактива в виде «онлайн-формы заказа молитвы» [10, с. 93–106.]. В 2006 г. Х. Кэмпбелл определила четыре различающиеся в Интернете формы религии: онлайн сбор религиозной информации, онлайн ритуалы и богослужения, онлайн рекрутирование и миссионерская деятельность и религиозное онлайн-сообщество [3, с. 3–6].

Хотя позже, в 2010 г., К. Хелланд признал, что предложенная им дихотомия становится все более «расплывчатой» и «смешанной», разделение онлайн-религии и религии онлайн все еще служит

важным инструментом в описании различий в стратегиях религиозной виртуальной активности групп и индивидов [2, с. 3].

Кроме того, в последнее десятилетие появляется новый термин «цифровая религия» (digital religion) как описание технологического и культурного смешения пространства религиозных сфер онлайн и оффлайн. Религия в Интернете несет отпечаток как онлайн-культуры с ее интерактивностью и контентом, наполняемым пользователями, так и традиционной религии с верованиями и ритуалами, связанными с исторически возникшими сообществами [2, с. 4].

В целом, изучение представленности религии в сети Интернет в свете все более возрастающего его влияния на жизнь людей представляет собой одно из наиболее перспективных направлений социологического изучения религиозной жизни. Уже со времени возникновения сети Интернет появилась потребность в его изучении, обусловленная не только стремлениями его прикладного использования, но и интересом с позиции фундаментальной науки. Аналитический центр Ю. Левады на основе репрезентативной выборки из 1600 человек от 18 лет и старше из 130 городских и сельских населенных пунктов 45 регионов страны ежемесячно проводит омнибусный опрос, позволяющий в краткие сроки получить данные. Исследования также проводятся крупными интернет-компаниями – «Яндекс» и «Mail Group». Кроме того, существует развитая сеть исследовательских центров, таких как «TNS», «comScore», «Brand Analytics», занимающихся интернет-исследованиями различной направленности. Квантитативные методики построены на измерении количественных характеристик Интернета и интернет-взаимодействия и обладают большими возможностями в изучении виртуальной религии. Вместе с тем, появление сети Интернет во многом обусловило возникновение проблемы «больших данных» как несовершенства существующих методов сбора и анализа данных.

Буддизм занял прочные позиции в сети Интернет, перешагнув собственно религиозные границы, и приобретая черты массовой культуры. Буддийские идеи и символы проникли в пространство масс-медиа, фильмов и популярной литературы, зачастую лишаясь значительной доли своего изначального содержания. Следует отметить и сравнительно высокий уровень политизации виртуального буддизма, обусловленный активной политической деятельностью буддийских сообществ в разных странах. Кроме того, буддизм выступает маркером этнорелигиозной идентичности у многих этнических групп, включая и регионы явных и скрытых конфликтов [11, с. 3–9].

В зарубежных исследованиях уже сформировалось целое научное направление, изучающее виртуальный буддизм [1; 5; 6]. Изучение буддизма в Интернете и разработка новых теоретических рамок являются отражением растущей связи религии и Интернета [4, р. 3870]. Так, введены такие термины как «киберсангха» (cybersangha) [9, с. 135–151] или «блогисаттва» (blogisattva), которые отражают растущее виртуальное присутствие буддизма в глобальной сети. Русскоязычные исследования буддизма в Интернете только начинаются, хотя некоторые аспекты этой проблематики и затрагивались отдельными исследователями [16; 21].

Ч. Пребишем в 2004 г. было описано три основных типа буддийских интернет-сообществ, ориентированных на религиозную практику. Первый включал веб-страницы, созданные традиционными американскими буддийскими группами для удобства коммуникации. Второй тип представлял собой «виртуальные храмы», созданные традиционными сангхами для дополнения своих организаций. Третий был представлен «чистыми онлайн-сообществами», не имеющими представительств оффлайн [9, с. 145]. В настоящее время исследователями отмечается, что провести точные границы между этими типами сообществ затруднительно, поскольку многие традиционные сообщества расширяют свое виртуальное присутствие, а прежде исключительно виртуальные порождают реальные социальные группы и общины.

К. Хелланд в исследовании «виртуального» Тибета как сообщества тибетской диаспоры, отмечает, что религиозные верования и практики всегда были важнейшим элементом тибетской идентичности, и тибетская диаспора использует виртуальный буддизм для сохранения общих целей, верований и структур лидерства в условиях постоянных вызовов «множественной современности» [8, с. 162].

Информацию в Интернете, имеющую отношение к буддизму, можно дифференцировать по множеству критериев, например по целям, контенту, доменам, языку, популярности и типу движка. Информация о российском буддизме представлена преимущественно на русскоязычных и англоязычных сайтах. Можно выделить сайты, на которых размещена исключительно, или преимущественно, информация на буддийскую тематику, сайты, для которых буддийская тематика является второстепенной и сайты, имеющие буддийский контент лишь частично. Кроме того, веб-страницы могут быть дифференцированы по своей направленности на религиозные и нерелигиозные. Хотя сле-

дует отметить, что границу между первой и второй группами материалов зачастую провести довольно трудно, как в силу высокого научно-образовательного философского уровня религиозных деятелей, так и в силу некоторого идейного и деятельностного смешения научного буддологического и религиозного буддийского знания. Сайты буддийских религиозных организаций, буддийских СМИ, буддийские форумы, сообщества в социальных сетях и буддийские блоги характеризуют преимущественно религиозный характер и направленность на распространение идей буддизма. Так, многие буддийские организации Бурятии имеют свои сайты и страницы в социальных сетях [12, с. 53]. Сайты буддологических организаций, научно-исследовательских центров и вузов, СМИ, содержащие информацию о буддизме, характеризуются институциональной отстраненностью от религиозных организаций и религиозной практики.

Особую группу составляют социальные медиа. Социальные сети как системы, включающие взаимодействия между людьми, социальными группами и организациями, в широком смысле могут рассматриваться как неотъемлемая часть человеческого общества. Они существуют во множестве исторически сложившихся форм информационной коммуникации, но в настоящее время уже прочно закрепилась связь этого термина со сравнительно недавно возникшими системами интернет-коммуникации, базирующимися на платформе, онлайн-сервисе или веб-сайте, созданными для социальной коммуникации посредством технических средств сети Интернет. Такие системы и средства обмена информацией и общения между людьми посредством Интернета в последнее время все чаще стали обозначать термином социальные медиа, к которым причисляют социальные сети, блоги, виртуальные игры, геосоциальные сервисы, интернет-сообщества и прочие online-технологии, позволяющие пользователям общаться между собой.

Главная особенность социальных медиа – создание и размещение контента самими пользователями, которые могут обмениваться своими мнениями, опытом и знаниями, делиться новостями, информацией, видео, фото и музыкой, взаимодействовать друг с другом, налаживать контакты, причем используя преимущественно бесплатный доступ к услуге [16, с. 51]. Более того, возможность комментирования породила даже целый жанр «сетевого троллинга», как намеренного провоцирования виртуального собеседника или аудитории на негативную эмоциональную реакцию и соответствующие действия [14, с. 48–51]. Изучение комментариев, «лайков» и «репостов» может быть направлено на выявление особенностей сетевого взаимодействия, его структуры и направленности.

К группе социальных медиа относятся буддийские форумы, блоги, буддийские виртуальные сообщества в социальных сетях, интернет-сервисы видеохостинга. Если информационные сайты предполагают преимущественно получение пользователям информации с ограниченными возможностями интеракции, то социальные медиа предоставляют им возможность размещать собственные материалы. В целом, такие действия можно условно разделить на «активные», «активно-пассивные» и «пассивные», по их направленности на социальные группы и индивидов. «Активные» пользователи побуждают своими сетевыми действиями к тем или иным видам активности, «пассивные» просматривают, читают или по-иному используют информацию, но ограничиваются индивидуальными действиями. «Активно-пассивные» преимущественно передают информацию «активных» пользователей.

Такая схема сетевого взаимодействия в буддийском сетевом сообществе может быть описана через следующие этапы: размещение религиозной информации на интернет-сайте (видео, аудио, текст), репост (лайк, комментирование), просмотр (чтение, прослушивание). На основе близости интересов, социального положения, личного знакомства формируются виртуальные сообщества, в которых происходит общение, получение и передача информации, координация деятельности. В рамках сетевых сообществ их члены вступают в более интенсивное информационное взаимодействие, как прямое (через диалоги и сообщения), так и опосредованное (комментирование и рекомендации). Также следует отметить, что технические средства социальных медиа позволяют генерировать рекомендации пользователю на основании данных о его профиле, истории поисковых запросов и контактов.

Е. Д. Невесенко предлагает следующую классификацию современных виртуальных сообществ: 1) профильные социально ориентированные виртуальные сообщества. К их числу относятся те, которые в качестве своей основной цели выбрали социально значимые ориентиры – социальная помощь, экология, воспитание, образование, политика и т.п.; 2) непрофильные социально ориентированные виртуальные сообщества. Их основное направление связано непосредственно с перечисленными социальными ориентирами, которые активно поддерживаются их участниками. 3) социально пассивные виртуальные сообщества. Данную категорию составляют непрофильные виртуальные сообщества, не выражающие явные социально ориентированные позиции, то есть являющиеся социально пассивными.

ми; 4) социально опасные виртуальные сообщества. Это сообщества, деятельность которых характеризуется нарушением общественного порядка, причинением вреда жизни и благополучию людей, нанесению урона культурным памятникам и окружающей среде и т.п. [18].

Интернет и социальные медиа позволяют также организовывать религиозные мероприятия и принимать в них участие, причем как в виртуальных (онлайн-трансляции, вебинары, сбор пожертвований), так и реальных (лекции религиозных деятелей, паломничества, ритуалы). Например, на сайте Буддийской традиционной сангхи России пользователь может заказать молебен, указав из предложенного списка цель или цели проведения молебна: за здоровье, выздоровление и долголетие, для обретения материальных благ, успеха в делах, для обретения счастья и спокойствия, для успешной учебы, сдачи экзамена, для отвлечения бед и несчастий, для дальней дороги, для поправления особо сложной жизненной ситуации. Затем указать сумму пожертвования и произвести онлайн-платеж [20].

Также можно выделить группу сайтов буддийских интернет-магазинов, например, <http://dharma.ru/>, где можно приобрести книги, журналы, изображения, диски, одежду, ритуальные предметы и другие товары. Причем многие буддийские ресурсы, не являясь магазинами, располагают дополнительными возможностями сервиса онлайн-торговли товарами.

Кроме того, информация в сети может быть пробуддийской, антибуддийской и нейтральной направленности. Эта классификация приобретает большую значимость в свете роста межэтнической и межконфессиональной напряженности. В конце 2014 г. Государственная Дума одобрила в первом чтении поправки в Федеральный закон Российской Федерации от 27 июля 2006 г. №149-ФЗ, которые наделяют Генпрокуратуру полномочиями по внесудебной блокировке доступа к интернет-сайтам экстремистской направленности. Под запрещенной информацией понимаются призывы к массовым беспорядкам, осуществлению экстремистской деятельности, разжиганию межнациональной или межконфессиональной розни, участию в террористической деятельности и «участию в публичных массовых мероприятиях, проводимых с нарушением установленного порядка».

Таким образом, изучение виртуальных религиозных сообществ в Интернете является сегодня одним из наиболее перспективных направлений развития социологии религии. Это обусловлено высокой динамикой развития виртуального пространства, все большим влиянием Интернета на жизнь современного общества и формированием новых форм религиозных сообществ и религиозной деятельности в интернет-пространстве.

Литература

1. Buddhism, the Internet, and digital media The pixel in the lotus / ed. by G. P. Grieve, D. Veidlinger. – New York: Routledge, 2014. – P.240.
2. Campbell H. Digital religion: understanding religious practice in New Media Worlds. – Routledge, 2012 – P.3.
3. Campbell H. Religion and the Internet // Issue of Communication Research Trends. – 2006. – V.25, Iss.1. – Pp.4–6.
4. Connely L. Virtual Buddhism:online communities, sacred place and objects // The changing world religion map: sacred places, identities, practices and politics. – Springer, 2015. – Pp.3870.
5. Greider B. Academic Buddhology and the Cyber-Sangha: researching and teaching Buddhism on the web // Teaching Buddhism in the West: from the wheel to the web / ed. by V. Nori, R. Hayes, J. Shields. – London, New York, 2002. – P.212–234.
6. Hayes R. The Internet as a window onto American Buddhism // American Buddhism: methods and findings in recent scholarship / D. R. Williams and Ch. S. Queen. – Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 1999.
7. Helland C. Online religion as lived religion methodological issues in the study of religious participation on the Internet // Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet Volume 01.1 Special issue on theory and methodology (2005) // [Электронный ресурс]. – URL: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/1/Helland3a.pdf> (дата обращения 12.04.2015).
8. Helland C. Virtual Tibet: from media spectacle to co-located sacred space // Buddhism, the Internet, and digital media The Pixel in the lotus/ ed. by G. P. Grieve, D. Veidlinger. – New York: Routledge, 2014. – P.162.
9. Prebish Ch. S. The Cybersangha: Buddhism on the Internet // Religion online: finding faith on the Internet. – London: Routledge, 2004. – P.135–151.
10. Young G. Reading and praying online: the continuity of religion online and online religion in Internet Christianity // Religion online: finding faith on the Internet. – New York: Routledge, 2004. – Pp. 93–106.
11. Актамов И. Г. Этноязыковые процессы в многонациональных государствах: общемировые тенденции и государственная образовательная политика (на примере Республики Бурятия РФ и АРВМ КНР) // Вестник Бурятского государственного университета. – 2015. – Вып. 1. Педагогика. – С. 3–9.

12. Бадмацыренов Т. Б. Буддизм Бурятии: структурные, функциональные и организационные характеристики // Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – С. 40–58.
13. Бадмацыренов Т. Б. Сангха и политика: политические аспекты функционирования буддийского духовенства Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – Вып. 14. Философия, социология, политология, культурология. – С. 137–143.
14. Внебрачных Р. А. Троллинг как форма социальной агрессии в виртуальных сообществах // Вестник Удмуртского университета. – 2012. – № 1. Философия. Социология. Психология. Педагогика. – С. 48–51.
15. Добродум О. В. Рецепция буддизма в глобальной паутине // Наукові записки КУТЕП. Сер. Філософські науки. – 2013. – №15. – С. 90–98.
16. Интернет в России. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад. – М.: Изд-во Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям, 2014. – С. 95.
17. Мужчины vs Женщины. Исследование «gemiusAudience», Россия, август 2012/2013 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.gemius.ru/otchety-i-prezentacii/muzhchiny-vs-zhenschiny-v-runete-kto-kogo-4617.html> (дата обращения: 21.04.2015).
18. Невесенко Е. Д. Роль виртуальных сетевых сообществ в развитии социальной инициативности молодежи [Электронный ресурс]. – URL: http://teoria practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2012/12/sociologiya/nevesenko.pdf (дата обращения: 13.04.2015).
19. Новости в Интернете: СМИ и читатели [Электронный ресурс]. – URL: https://company.yandex.ru/researches/reports/2014/ya_news.xml (дата обращения: 13.04.2015).
20. Официальный сайт Буддийской традиционной сангхи России [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.sangharussia.ru/datsans/huree/sponsorship>
21. Полевая Ю. С. Сангха 2.0. Формирование общины нового типа // Седьмая международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения): метаморфозы, г. Санкт-Петербург, 22-25 июня 2011 г. / сост. и ред. С. В. Пахомов. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013. – Ч.1. – С. 261–269.
22. Родионов В. А. Политические образы России в дискурсивных практиках СМИ Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – Вып. 8. Востоковедение. – С.152–155.

УДК-316.61

ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО КЛИМАТА НА МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ТРУДОВОМ КОЛЛЕКТИВЕ

© *Будаева Эржена Владимировна*, старший преподаватель кафедры психологии детства Бурятского государственного университета.
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: erchena@yandex.ru

В статье представлен анализ проблемы влияния социально-психологического климата на межличностные отношения в трудовом коллективе. Доказывается, что одним из важнейших условий роста продуктивности труда и качества выполняемой работы является формирование благоприятного социально-психологического климата в трудовом коллективе. Основываясь на данных проведенного социологического исследования, автор выдвигает предположение о том, что на социально-психологический климат в трудовом коллективе наряду с различными объективными и субъективными факторами немаловажное влияние оказывает существующий характер межличностных отношений. Рассматриваются важнейшие показатели межличностных отношений в трудовом коллективе – сплоченность и преобладание симпатий и антипатий, имеющие разные проявления в зависимости от рода профессиональной деятельности и гендерной принадлежности сотрудников.

Ключевые слова: трудовой коллектив, межличностные отношения, социально-психологический климат, общество.

THE INFLUENCE OF SOCIO-PSYCHOLOGICAL CLIMATE ON INTERPERSONAL RELATIONS IN THE WORKPLACE

Budaeva Erzhena V., Senior Lecturer, department of psychology of childhood, Buryat State University.
24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The article presents the analysis of the influence of socio-psychological climate on interpersonal relations in the workplace. It is proved that one of the most important conditions for the growth of labor productivity and quality of work is formation of favorable social and psychological climate in the workplace. Basing on the data of the conducted sociological research, the author proposes that the existing character of interpersonal relations along with a variety of objective and subjective factors significantly influences on the socio-psychological climate in the workplace. The most important indicators of interpersonal relations in the working collective number are considered, such as solidarity and the dominance of sympathy and antipathy that have various manifestations depending on the field of professional activity and gender of employees.

Keywords: labor collective, interpersonal relations, socio-psychological climate, society.

В настоящее время возрастает интерес к проблеме социально-психологического климата в трудовом коллективе, в том числе и в контексте его влияния на межличностные отношения. Все больше исследователей приходит к выводу, что формирование благоприятного климата является одним из важнейших условий роста продуктивности труда и качества выполняемой работы.

Совершенствование социально-психологического климата коллектива – это задача развертывания социального психологического потенциала общества и личности и создания наиболее благоприятного образа жизни людей [5]. Необходимо отметить, что социально-психологический климат определяется как система сложившихся в трудовом коллективе межличностных отношений между его членами.

Отношения, складывающиеся на основе деловых контактов, восприятия людьми друг друга и их реального взаимодействия, относятся к категории непосредственных межличностных. Следовательно, результатом такого общения, при котором людей связывает профессиональная деятельность, являются опосредованные межличностные отношения. Таким образом, характер межличностных отношений определяется условиями и содержанием совместной деятельности людей на производстве, в семье, в быту, на отдыхе. При этом формируются эти отношения в различных сферах деятельности людей неодинаково.

При системном изучении рассматриваемого вопроса можно отметить, что наибольшее внимание исследователей привлекают проблемы социально-психологического климата в трудовом коллективе во всех его разнообразных проявлениях. Они нашли свое отражение в трудах И. П. Волкова,

Е. С. Кузьмина, В. Е. Навикова, В. Б. Ольшанского, Б. Д. Парыгина, К. К. Платонова, Р. Таджури, В. М. Шепель. Также необходимо отметить, что социально-психологический климат и его влияние на межличностные отношения в трудовом коллективе отражены в работах А. А. Бодалева, Я. Л. Коломенского, Б. Ф. Ломова, Н. Н. Обозова и др. [4].

Благоприятной предпосылкой для успешного формирования межличностных отношений является взаимная информированность партнеров друг о друге, сформированная на основе межличностного познания. Наряду с характером межличностных отношений на социально-психологический климат в трудовом коллективе оказывают влияние и такие факторы, как пол, возраст, национальность, свойства темперамента, состояние здоровья, специфика профессии, опыт общения с людьми и некоторые личностные характеристики.

Межличностные отношения формируются во всех сферах жизнедеятельности человека, но наиболее устойчивыми являются те, что появляются в результате совместной трудовой деятельности. Иными словами, социально-психологический климат – это отражение состояния отношений и общения между отдельными членами и структурными подразделениями социальной организации в виде соответствующего психоэмоционального состояния и настроения, влияющих на результативность труда, дисциплину и другие необходимые в трудовой деятельности показатели.

На современном этапе понятие «социально-психологический климат» рассматривается как результат совместной трудовой деятельности людей, их межличностного взаимодействия. Он может выступать в качестве весомого фактора, влияющего на эффективность тех или иных социальных явлений и процессов, происходящих в трудовом коллективе. Иными словами, социально-психологический климат, проявляющийся в таких групповых эффектах, как настроение и мнение коллектива, индивидуальное самочувствие и оценки условий работы личности в трудовом коллективе, влияет на самочувствие сотрудников, продуктивность и удовлетворенность профессиональной деятельностью [2]. Таким образом, он выступает своего рода показателем уровня личной включенности человека в профессиональную деятельность и способствует выявлению возможных проблем, встречающихся на пути реализации психологических резервов трудового коллектива.

В данном контексте немаловажно и то, что оптимальная реализация личностных и групповых возможностей трудового коллектива во многом зависит от эффективности совместной профессиональной деятельности. Благоприятная атмосфера в коллективе и хорошие межличностные отношения не только позитивно влияют на результаты трудовой деятельности, но и перестраивают человека, формируют его новые возможности. Основой межличностных отношений, по мнению В. В. Бойко, выступает многообразие специфических человеческих форм трудовой деятельности [1].

Межличностные отношения, особенно предпочтения и неприятия, представляют собой, с позиции концепции Я. Дж. Морено, главные характерные черты человеческой жизни. В. Н. Мясищев при их системном изучении также подчеркивал, что взаимоотношения играют существенную роль в характере процесса взаимодействия и, в свою очередь, представляют результат взаимодействия [3].

Важно подчеркнуть, что межличностные отношения – это субъективно переживаемые взаимосвязи между людьми, объективно проявляющиеся в характере и способах взаимных влияний, оказываемых людьми друг на друга в процессе совместной деятельности и общения, а также их система установок, ориентации, ожиданий, стереотипов, через которые люди воспринимают и оценивают друг друга в процессе трудовой деятельности.

Соглашаясь с мнениями исследователей о роли межличностных отношений в формировании социально-психологического климата в трудовом коллективе, нужно отметить наличие специфических особенностей их проявления в зависимости от рода профессиональной деятельности, гендерных особенностей сотрудников и т.д.

Нами было проведено социологическое исследование на предприятиях стройиндустрии г. Улан-Удэ. В нем приняли участие 100 работников ООО «Строй град» и 100 – ООО «Стам-строй». Возраст респондентов варьировал от 25 лет до 51 года. Выборка представлена мужчинами и женщинами, занимающимися умственным и физическим трудом на производстве. Были проведены: опрос «Определение индекса групповой сплоченности» Сисшора, социометрический опрос и диагностика межличностных отношений Т. Лири.

По данным опроса, респонденты, занимающиеся физическим трудом, признали, что ценят свой коллектив, за счет чего групповая сплоченность соответствовала средним показателям. Оценка того же индекса групповой сплоченности у респондентов умственного труда показала недостаточную ее выраженность, особенно ярко проявляющуюся в сфере межличностных отношений и в области доверия друг к другу. Можно сделать вывод о неопределенном отношении сотрудников к коллективу, что

наиболее четко прослеживается в эмоциональном и поведенческом компонентах взаимодействия. Кроме того, нужно отметить, что цели, требующие от всего коллектива продуктивной совместной трудовой деятельности, достигаются не в полной мере именно по причине слабо выраженных межличностных отношений в нем.

Так, 76,4% респондентов умственного труда отмечают, что их профессиональная деятельность им нравится, хотя, на их взгляд, есть необходимость ее улучшения. В данной организации и трудовом коллективе желают работать 53,6% респондентов, их удовлетворяют такие условия труда, как равномерность обеспечения и разнообразие работы. Недовольство со стороны респондентов, занимающихся физическим трудом (68,2%), вызывает состояние технической базы, размер заработной платы и недостаточная организация их трудовой деятельности.

Согласно данным, в исследуемых трудовых коллективах общие показатели социально-психологического климата находятся на уровне выше среднего. В выборке интеллектуального труда часть сотрудников отметила достаточно высокие показатели социально-психологического климата в своей организации по таким компонентам отношений, как эмоциональный, поведенческий и когнитивный. Необходимо отметить, что в целом респонденты характеризуют социально-психологический климат в своем коллективе как атмосферу взаимопомощи и взаимного уважения, проявляют желание работать и общаться с сослуживцами.

В свою очередь, социально-психологический климат в коллективе респондентов физического труда находится на уровне ниже среднего. Следует отметить, что поведенческий и когнитивный компоненты отношений здесь довольно высокие, то есть члены трудового коллектива достаточно хорошо знают друг друга, могут охарактеризовать личные и деловые качества своих коллег, проявляют желание общаться и встречаться друг с другом во вне рабочее время. Однако эмоциональный компонент в данном коллективе имеет сравнительно низкий показатель.

Анализируя полученные результаты, касающиеся эмоциональной составляющей межличностных отношений, можно сказать, что 50,9% респондентов умственного труда склонны воспринимать большой круг профессиональных ситуаций как стрессовые, реагировать на них состоянием тревоги, что обусловлено имеющейся у них высокой личностной тревожностью. В частности 23,6% респондентов склонны к нервно-психическим срывам в профессиональных ситуациях, а 25,5% – указывают на наличие незначительной тревоги в их трудовой деятельности. Данный факт особо актуален в связи с тем, что высокая тревожность и подверженность стрессам мешают адекватно оценивать реальность и правильно планировать свои действия в процессе трудовой деятельности.

Относительно эмоционального компонента межличностных отношений в коллективе работников физического труда необходимо отметить высокое проявление конфликтности, вызванной перегрузками в профессиональной деятельности, что было отмечено у 31,8% респондентов данной выборки. Проведенный анализ результатов позволяет констатировать наличие эмоциональной неустойчивости, а в некоторых случаях и дезорганизации практически половины членов данного коллектива. Безусловно, это отрицательно сказывается на трудовой деятельности, а также на межличностных отношениях внутри коллектива.

Также исследование межличностных отношений в обоих коллективах показало, что, по мнению, 71,1% респондентов они характеризуется высоким уровнем проявления, то есть у них достаточно хорошие межличностные отношения в коллективе, и люди легко идут на контакт. 58,8% респондентов отмечают средний уровень, что свидетельствует о преобладании конформных установок и стремлении соответствовать общепринятым нормам, подстраиваться под окружающих. Умеренный уровень конфликтности в общении отметили 66,2% респондентов, у которых межличностные отношения частично затруднены (чаще в стрессовых ситуациях). Оставшиеся 24,3% составляют группу с низким уровнем межличностных отношений. Такие респонденты склонны поддерживать иерархические (деловые) отношения в системе, в которой им приходится работать.

Важнейшими показателями межличностных отношений в любом коллективе являются сплоченность и преобладание симпатий и антипатий, имеющие разные проявления в женских и мужских трудовых коллективах. С целью выявления возможной гендерной специфики нами проведен социометрический опрос. Для анализа внутреннего потенциала коллектива были взяты несколько параметров: личностная направленность сотрудников, их рефлексивные способности, стиль и структура межличностных отношений, коммуникативные навыки, организаторские и конструктивные способности к трудовой деятельности. Оценка межличностных отношений мужчинами и женщинами обоих трудовых коллективов показала, что выше их оценивают сотрудники-мужчины. Это свидетельствует о

том, что с их точки зрения атмосфера в их коллективах достаточно благоприятная, что говорит в пользу большей терпимости и дружелюбия мужчин.

Полученные результаты позволяют констатировать, что подавляющая часть трудового коллектива стремится соответствовать общепринятым нормам профессионального поведения, подстраиваться под окружающих, ориентироваться на принятие и социальное одобрение, что, с одной стороны, способствует сплочению коллектива, с другой – возможно, приводит к снижению проявления личной инициативы.

Таким образом, находит подтверждение выдвинутое нами предположение о том, что на социально-психологический климат в трудовом коллективе наряду с различными объективными и субъективными факторами немаловажное влияние оказывает характер межличностных отношений, зависящих от рода профессиональной деятельности, гендерных особенностей сотрудников трудового коллектива и степени их удовлетворенности межличностными и деловыми отношениями.

Литература

1. Бойко В. В., Ковалев А. Г., Панферов В. Н. Социально-психологический климат коллектива и личность. – М., 1999.
2. Донцов А. И. Психология коллектива: методологические проблемы исследования. – М., 1996.
3. Мясичев В. Н. Психология отношений / под ред. А. А. Бодалева. – М., 1995. – 356 с.
4. Парыгин Б. Д. Социально-психологический климат коллектива. Пути и методы изучения – Л., 1993.
5. Платонов К. К. Проблемы управления психологическим климатом коллектива // Социально-психологические проблемы повышения эффективности деятельности производственных коллективов. – Курган, 1997. – С. 135–139.

ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 321.6:320

КЛАССИФИКАЦИЯ ОПРЕДЕЛЕНИЙ ОХЛОКРАТИИ В ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУКАХ

© *Тартыгашева Галина Владимировна*, кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: tarty@yandex.ru

© *Комбаев Алексей Викторович*, кандидат политических наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: kombae@mail.ru

В данной статье авторы анализируют основные подходы к определению понятия «охлократия» в рамках общественных наук и социальной практики. Охлократия еще со времен античности рассматривается как политическое, культурное и социальное явление, охватывающее все сферы общественной жизни. Согласно существующим подходам, феномен охлократии рассматривается как временное явление в периоды аномии, безумства толпы, диктатура, основанная на манипулировании толпой, насилии и беззаконии, охлократия как господство массового общества и охлократия как демократия. Высказываются мнения, что чаще всего охлократия появляется в «смутное время», когда старые нормы, ценности, институты, уклады жизни разрушаются без соответствующей замены новыми. Охлократия толкуется как стихия мятежей, погромов, крупных уличных беспорядков, в которых толпа выступает хозяином положения.

Ключевые слова: охлократия, демократия, толпа, власть толпы, массовое общество, диктатура.

CLASSIFICATION OF «OCHLOCRACY» DEFINITIONS IN THE SOCIAL SCIENCES

Tartygashева Galina V., PhD in Sociology, Senior Lecturer, department of political science and sociology, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

Kombaev Aleksey V., PhD in Political science, Associate Professor, department of political science and sociology, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

This article analyzes the main approaches to the definition of «ochlocracy» within social science and social practice. Since antiquity the ochlocracy has been considered as political, cultural and social phenomenon, containing all spheres of public life. According to the present day approaches the phenomenon of the ochlocracy is considered as a temporary phenomenon, which is characterized by madness of the crowd, dictatorship based on the manipulation of crowd, violence and lawlessness, the ochlocracy as the domination of mass society and the ochlocracy as democracy. The opinion is expressed that the most often the ochlocracy occurs in the «time of troubles», when old norms, values, institutions, ways of life are destroyed without corresponding change by new ones. The ochlocracy is interpreted as the element of riots, pogroms, major street riots, in which the crowd acts as the master of situation.

Keywords: ochlocracy, democracy, mob, mob rule, mass society, dictatorship.

Охлократия есть в буквальном переводе «власть толпы» (греч. *οχλοκρατία*; от греч. *Οχλος* – «толпа» и *Κρατος* – «быть в состоянии, мочь, иметь возможность (власть)», лат. *ochlocratia*).

Анализируя интерпретации понятия «охлократия» в общественных науках, мы можем выделить два наиболее распространенных направления, касающихся политического, социального и культурного аспектов. Во-первых, охлократия, как некая переходная недолговременная стадия или форма власти, кризисное состояние общества, характеризующееся беззаконием и хаосом, безумствами и активными действиями толпы. Во-вторых, охлократия, как торжество невежества, глупости, «безумия большинства» во всех сферах общественной жизни.

Феномен охлократии, власти толпы был описан еще древнегреческими авторами. Наряду с понятием «охлос» (толпа) ими используется понятие «демос» (народ). Аристотель, Полибий отделяют добрый «демос» от злого «охлоса», придавая термину «охлос» негативную окраску, имея в виду некие общие особенности людей, пребывающих в толпе, и ситуативный характер спонтанных иррациональных действий толпы в переломные моменты истории [1].

«Демос» есть полноправные граждане полиса, законопослушные граждане древнегреческих полисов, обладающие гражданскими правами и обязанностями, в отличие от «охлоса» – темного, инстинктивного, стоящего по ту сторону права и морали сборища индивидов, сеющего беззаконие и хаос. Впервые термин «охлократия» использует Полибий в своей «Всеобщей истории». Под «охлократией» Полибий понимает одну из форм извращенного государственного устройства, наряду с «тиранией» и «олигархией», к господству которой приводит существование радикальной демократии, в результате доведения до абсурда деятельности демократических институтов. Демократия всегда приводит к своей радикальной форме – господству черни, наихудших из граждан, при котором рушатся традиционные порядки, царит произвол и бесправие, выливающиеся во вседозволенность и хаос.

Описывая некоторые исторические события, например, беспорядки в III в. до н.э. в Александрии, Полибий выделяет основные ключевые признаки событий, предваряющих охлократию: активные действия неорганизованных спонтанных сборищ всех слоев населения, но, прежде всего, социальных низов, нестройность и особое психологическое состояние толпы – безумство большинства, ощущение безграничной силы и безграничной свободы, которое проявляется в безрассудных убийствах, в произволе, мародерстве, в попрании чести и достоинства людей [1].

Ранее подобную тенденцию описывает Аристотель, для которого крайняя форма демократии есть власть «охлоса». При таком положении вещей власть не имеет легитимных оснований, реализуется только исходя из постоянно меняющихся прихотей толпы, попадающей под влияние демагогов, которые могут свести толпу до состояния «охлоса» [2].

Платон выделяет и другой аспект охлократических тенденций. Для Платона демократия, в которой формальное правление свободных граждан фактически являет собой несправедливое уравнивание людей различного достоинства, ведет к торжеству некомпетентности и пренебрежения к законам, власти толпы. Люди («демос» и «охлос» у Платона, по сути, тождественны) – чернь, невежественная и непросвещенная, поэтому не должна участвовать в управлении государством.

Платон рассматривает ситуацию власти толпы не только как следствие политических процессов, но и как воплощение глупости, невежества, господства бессознательного, деградации и т.д. Мудрецам дано знать истину, «охлосу» – нет, немногие сами вышли из толпы, но они вышли, потому и понимают. Противопоставление мудрецов – господства немногих (т.е. элиты) и остальных – господства толпы, удел которой незнание, воинствующее невежество, досужее мнение, – вот культурная проблема, которую ставит уже Платон [3].

Таким образом, различие подходов к «охлократии», к власти толпы наблюдается уже в Древней Греции, где власть толпы, «охлоса» рассматривается как политическое, социальное и культурное явление.

Очевидно и неоднозначное толкование охлократии в последующие исторические периоды, во времена древнего Рима, в Средневековье, в эпоху Возрождения и в эпоху Просвещения. Власть толпы реализуется и в активных политических действиях, в пору слабости и десакрализации государственной власти, и в существовании опасности таких действий, часто иррациональных, и в распространении и навязывании своего невежества, серости и глупости, безнравственности во все сферы общественной жизни.

История знает больше примеров частичных форм охлократии, которые нередко уживались с другими формами политической власти, проявлялись в некоторых сферах общественной жизни, в отдельных регионах, в отдельных частях государства, в те или иные периоды кризисного состояния общества [4].

Идеи эпохи Просвещения, заключающиеся в культе рациональности, в необходимости просвещения и воспитания темного народа, в создании разумного общества, где все равны перед законом, где свобода, равенство и братство есть естественные состояния человека, на деле привели к ужасающему разгулу охлократии во времена Французской революции. Эта охлократия – есть безусловная власть черни, низших, маргинальных, люмпенизированных слоев населения.

На основе анализа Французской революции А. де Токвиль сформулировал золотой закон политического развития: «Самый быстрый путь к свободе ведет к наихудшей форме рабства». Он считал, что последствия слишком быстрых реформ и изменений, происходящих после революционного пере-

ворота, могут выйти из-под контроля. Бурный поток, направленный на разрушение старой системы, не удастся остановить и регулировать. Этот процесс неминуемо ведет к охлократии, к самой худшей форме тирании – тирании черни.

Идея охлократии пользовалась особой популярностью у представителей консервативных течений общественно-политической мысли Европы конца XIX–начала XX вв. В частности, в дискуссиях о предоставлении гражданских прав и свобод широким слоям населения, в возможности реализации концепции социального государства. Следствием этого, по мнению многих представителей интеллектуальной среды того времени, может быть лишь антигуманное общество, торжество охлократии, «царство толпы».

Вот как писали о диктатуре пролетариата российские газеты в то время: «Но “чумазые”, “чернь”, “охлос” <...> наголову разбила врага, научившись воевать» (Н. Бухарин). «“Славная революция” февраля оказалась всего-навсего историческим прологом “великого бунта” масс, которые были презрительно окрещены “охлосом”, “чернью”» [5].

Если рассматривать современную интерпретацию понятия «охлократия» в отечественной научной литературе, то можно выделить несколько подходов.

1. Охлократия, как состояние политических, властных отношений в кризисном, переходном обществе, характеризующееся торжеством беззакония и насилия, социальной аномией и состоянием «войны всех против всех».

Такая охлократия – время беззакония, носит непостоянный характер и, как правило, является следствием революционных преобразований. Необходимым условием разгула охлократии является реализация революционной ситуации во взаимоотношениях «верхов» и «низов». Десакрализация власти, ее слабость и борьба новых сил, стремящихся к власти. По сути, охлократия предваряет и сопровождает реализацию харизматического типа власти (по М. Веберу). Как отмечает В. Ф. Халипов, «Охлократия – термин, обозначающий периоды власти, когда она переходила к восставшему народу, но он вследствие своей неорганизованности не мог ее удержать» [6]. Появляется новый лидер, новый демагог, знающий куда идти, обещающий легитимировать новые порядки, реализовать чаяния толпы.

Чаще всего, охлократия появляется в «смутное время», когда старые нормы, ценности, институты, уклады жизни разрушаются без соответствующей замены новыми. Охлократия толкуется как стихия мятежей, погромов, крупных уличных беспорядков, в которых толпа выступает хозяином положения [4]. Худшими проявлениями охлократии является экстремизм на митингах, демонстрациях, захват государственных учреждений, поджоги, диверсии и т.д. [7].

Проблема существования «охлоса» и «демоса» по-прежнему актуальна, как пишет А. А. Овсянников: «Водораздел между этими типами общественных состояний определяется законопослушностью. Как внешней, реализованной правовым государством, так и внутренней, определяемой системой нравственных норм» [8]. В кризисные моменты многие социальные институты перестают выполнять свои регулирующие функции, резко снижается социальный контроль, и распадаются многие существующие социальные связи, что ведет к появлению такого типа человеческой общности, называемой «охлосом». Такой человек характеризуется желанием вседозволенности, неограниченной свободы, безнравственностью, криминальностью, неспособностью к качественному труду. Питательной средой для развития охлократических тенденций является и низкий уровень развития гражданского общества и политической культуры общества. Такая общность крайне атомизированна, несет в себе беспорядок и разрушение.

Воплощения подобной охлократии усматриваются в Смутном времени в России XVII в., во Французской революции 1789 г., революции 1848 г., в русских революциях начала XX в., первых годах советской власти, в использовании толпы в Грузии, Киргизии, украинских событиях, ситуации в Донецкой и Луганской областях Украины.

2. Кроме того, феномен охлократии рассматривается в современной науке и публицистике как:

– власть социально-политических групп, использующих популистские настроения и ориентации населения в крайне примитивных формах, что создает условия для произвола и бесправия во всех сферах жизни;

– господство массового общества;

– демократия.

Характеризуя охлократию как власть социально-политических групп, многие авторы выделяют некоторые существенные черты, свойственные охлократическому режиму. Выделяются слабость или полное отсутствие власти закона, нормы власти, основанные на эмоциях, на насилии, непереносимое существование лидера, вождя, манипулирующего массой в выгодном ему направлении, прикрываю-

щегося стремлением к реализации интересов народа в стремлении к свободе, равенству, гуманизму. А также интеллектуальное иждивенчество толпы, принижение, нивелирование системы норм и ценностей, искажение понятий добра и зла в охлократическом обществе. Добро только то, что отвечает настроению, инстинкту толпы [9]. Охлократия неизбежно сменяется диктатурой, которая благодарно воспринимается народными массами.

Охлократия наступает, когда государственные институты власти теряют авторитет, вследствие неверия людей в способность власти справиться с возникающими социальными и экономическими проблемами. Представители всех ветвей политической власти переориентируют свою деятельность исходя из личных, групповых (корпоративных) ценностей и нередко их деятельность носит противоправный характер. Многие социологические исследования 1990-х гг. в России фиксировали данную ситуацию [10].

Так А. А. Овсянников пишет о социальной катастрофе в России 1990-х гг.: «Иллюзии грядущего коммунизма сменяются иллюзиями капиталистического благоденствия посредством великой ломки старых структур. Но, как правило, всегда реализация этих иллюзий приносит абсолютно противоположный результат (вместо свободы – рабство, вместо демократии – охлократия или олигархия, вместо правового общества – диктатура криминала, вместо благоденствия – тотальность нищеты)» [8].

Анализируя статистические данные и результаты некоторых социологических исследований, А. А. Овсянников приходит к выводу, что в России 1990-х гг. реализуются достаточно различные охлократические тенденции. Чрезвычайно высокий уровень преступности, как следствие отрицания силы закона. В России уровень преступности, например, в 1995 г., составлял 6 тыс. преступлений на 100 тыс. населения, в том числе 30,4 убийства (в США – 9,9 убийств, Японии – 0,7 убийств) при критическом уровне преступности, по мнению экспертов ООН – 5 тыс. случаев на 100 тыс. населения. Исследование госслужащих и представителей региональных элит, выполненное В. Э. Бойковым в 1997 г., оценивает уровень исполнения федеральных Законов в области экономической деятельности на 14–16% (столько процентов чиновников различных уровней считают, что эти законы в основном исполняются), а в области социальных прав – на 6–10%. При этом 90% госслужащих и представителей политической элиты заявили, что федеральные институты исполнительной власти утратили контроль за положением дел в стране [11].

Правительство России имело один из самых низких рейтингов доверия у предпринимателей, работающих в России, согласно отчету о мировом развитии Всемирного банка за 1997 г. По оценкам экспертов, 40–60% российского ВВП в 1990-х гг. производилось в «теневой» экономике, криминальной по определению. Доверие народа к федеральным органам власти составляет 1–5% населения, поддерживающего высшие институты власти в стране. С необходимостью установления диктатуры как единственного способа преодоления кризиса согласны 40% граждан, категорически против – 32%. В то же время только 9% жителей страны – за демократию, а 80% – за порядок, отвечая на вопрос о том, что сегодня важнее для России: порядок или демократия. Итак, А. А. Овсянников заключает: «Охлос ждет вождя, ему в тягость свобода, ему хочется назад, в понятное ему закрытое общество Союза (в 1997 г. “за” были 29%, а в 1999 г. уже 54% хотели бы вернуться во времена застоя)» [8].

С 2000 г. начался новый этап политической истории России. В. В. Путин одержал убедительную победу на досрочных выборах Президента РФ 26 марта 2000 г. В качестве приоритетных направлений деятельности нового президента становятся порядок, укрепление государственности, стабилизация обстановки в стране и государственная безопасность. По данным опроса ВЦИОМ, рейтинг одобрения работы президента РФ в марте 2015 г. составляет 88%. К В. Путину россияне преимущественно питают уважение (44%), надежду (33%) и доверие (30%). Более трети наших сограждан (37%) уверены, что главной заботой Путина является положение страны на мировой арене. Две трети опрошенных (68%) заявили, что за время нахождения у власти президент оправдал их надежды [12].

В настоящее время сущностные черты охлократии «плодотворно» используются на ниве разжигания «цветных революций», знание особенностей поведения толпы умело применяется для захвата политической власти. Подобные сценарии использовались в Сербии для свержения режима Милошевича, в Грузии — для свержения Шеварднадзе и на Украине, где толпа на майдане стала весомым аргументом для захвата власти.

В 80-х гг. XIX в. Г. Ле Бон был одним из первых, кто исследует феномен толпы, массовых действий с научных позиций. С точки зрения Г. Ле Бона, Г. Тарда, З. Фрейда и ряда других исследовате-

лей, в XX в. термин «толпа» перестал означать только собрание людей в одном месте. Благодаря последствиям научно-технического прогресса, урбанизации, индустриализации, распространению информации, огромному количеству индивидов, толпа становится более массой, охватывает значительное число людей, не локализованных в одном месте. Такие толпы, народные массы – главные двигатели истории, играющие решающую роль во всех сферах современной жизни.

Главные черты, характеризующие человека массы – исчезновение сознательной личности, инстинктивность действий, безнаказанность, безответственность, внушаемость. Использование этих знаний ведет к возможности манипуляции массовым сознанием с помощью средств массовой информации, которые делают большинство населения объектом информационной агрессии, выгодной правящей элите, поскольку так можно навязать обществу новое видение социального мира.

Точка зрения на то, что толпа захватила власть и наступила эра масс, их господства во всех сферах общественной жизни, является спорной, но достаточно распространена.

У большинства публицистов, некоторых ученых (Э. Соловьев, В. Махнач) охлократия, рассматривается не только как политическое, а может быть, в большей мере, как всеобъемлющее культурное явление, которое охватывает все сферы жизни общества в связи с наступлением эры масс [13]. Термин «охлократия» заменяется, по их мнению, на систему понятий, характеризующих «массовое общество».

Теоретики массового общества указывали, что массы – это система, предельно упрощенная, массы стремятся к унисону. Процесс влияния толпы, безликой людской массы, на различные стороны жизни государства получил название охлократизации: «Но какой исход может иметь стремление привлечь публику к театру любым способом, угодить ей во что бы то ни стало? А исход печальный. Охлократизация искусства. Когда запросы толпы довлеют над художником, он теряет свое лицо» [6]. Данный процесс затрагивает все сферы общественной жизни, в том числе средства массовой информации, с помощью которых и осуществляется «массовизация» или «охлократизация» общества, так как все делается на потребу толпы.

Культура никогда не творилась безликой массой, она вырабатывается элитой, составляющей ядро, совесть, самосознание любой нации. Преимущество культурной элиты в том, что она имеет возможность активно осмысливать информацию, широко смотреть на вещи, критически мыслить. Активное меньшинство – элиты – осуществляют свою программу, обосновывающую необходимость их пребывания у власти. Находящиеся у власти социально-политические группы (охлократы) осознанно творят «охлос», манипулируя общественным сознанием, используя массовую культуру и различные социальные технологии. Они заинтересованы в массе несамостоятельной, пребывающей в состоянии перманентно воспроизводимой иллюзорности, чтобы сеять фактическое бесправие и произвол во всех сферах общественной жизни.

Развитие таких тенденций во всех сферах жизни приведет, по мнению многих мыслителей (например, Ф. Фукуяма), к концу мира, к деградации европейской цивилизации.

В связи с этим В. Махнач пишет: «Осмелюсь выдвинуть мрачную гипотезу: охлократии живут столь долго потому, что везде сложились правящие их именем олигархии, которые лицемерно зовут охлократию “демократией” и подводят под нее потихоньку академическую базу в виде создания “массового общества”» [14].

Единственным противоядием, способным противостоять нарастающей волне такой «охлократии», многие исследователи называют критичность мышления индивида, «интеллектократию», предполагающую этическое обоснование политики, и прочие политические идеалы¹.

Традиция рассмотрения охлократии и демократии как тождественных понятий идет еще со времен античности, как мы уже указывали в начале статьи. Если идти от истоков явления, рассматривая демократию в классическом эллинистическом понимании, то демократия – не власть народа. Демократия – власть полноправных граждан. А в античных демократиях полными правами обладал тот, кто принадлежал к «демосу», ключевыми характеристиками которого были: принадлежность к мужскому полу, принцип места рождения, наличие собственности, совершеннолетие. Но и наличие этих признаков не давало оснований, по мнению многих древнегреческих мыслителей, принимать участие в реализации полномочий государства, не говоря уже об участии в управлении низших слоев населения.

¹Например, аргентинский философ Ф. Ромеро (1891–1962).

Идея демократии, как формы народовластия, предполагающей политическое равноправие и равенство социальных прав широких слоев населения, возникла значительно позже. Противники данной идеи усматривали в ее реализации торжество охлократических тенденций. Трактую демократию, как власть народа, они справедливо опасались перерастания ее в нравственно неразвитое, дезориентированное или надломленное общество, каковым оно являлось на исходе XIX в., в охлократию (власть черни, толпы). Например, с презрением говорил о демократии Ж. Боден, называвший ее охлократией, считавший ее спутниками раздоры и гражданские войны.

По их мнению, дефектность демократии, прежде всего, во всеобщности выборов. Нетрудно заметить, что многие страны, считающиеся парламентскими демократиями в настоящее время, в ранние этапы своей политической модернизации существенно лимитировали избирательное право цензовыми ограничениями. Выборы были многоступенчатыми, часть депутатского корпуса (особенно верхних палат) формировалась помимо избирательной процедуры. Подобная практика оправдывалась теоретически, на основании того, что полная политическая демократия неизбежно обернулась бы тиранией неимущего и малоимущего большинства над зажиточным меньшинством, привела бы к нарушениям экономической свободы и прав собственности. Противоядие от охлократии усматривалось в разнообразных механизмах ограничения политической демократии [15].

Г. Моска, критикуя идеи бесклассового общества, основанного на равенстве прав, исходил из того, что человечество не может без политической организации, которая неизбежно ведет к неравенству в распределении власти. Отсюда Моска пришел к выводу, что всегда будет два класса людей: «Класс тех, кто управляет, и класс тех, кем управляют».

Аналогичной позиции придерживался и И. А. Ильин. Демократия, по Ильину, есть подчиненное государственности понятие: «"Государство" есть родовое понятие; "демократическое государство" – видовое. Демократия, как начало антигосударственное, не имеет ни смысла, ни оправдания; она есть охлократия, то есть правление черни и этим уже предначертана ее судьба». Отсюда Ильин выводил необходимость аристократии, то есть правления лучших (не по рождению, а по уровню нравственного и интеллектуального развития), которая только и может служить общему делу власти, права и духа [16].

Стремление правящей элиты к тотальному контролю над социумом является вполне естественным и понятным. Современные демократии есть демократии управляемые. Иначе говоря, избирательная и парламентская процедуры являются только техникой, утонченным орудием господства меньшинства над большинством. Роль большинства сводится лишь к формальным процедурам одобрения уже принятых решений. Последовательная, современная диктатура рано или поздно начинает использовать в своих целях все доступные ей негосударственные средства: массовые общественные движения, профсоюзные митинги и шествия, спортивные и культурные мероприятия и т.д.

Итак, резюмируя наш анализ, мы приходим к следующим основаниям:

1. Феномен охлократии символизирует, прежде всего, особое, временное состояние политической власти, характерное для кризисных, переломных периодов времени в истории общества;
2. Но, вследствие своего значения как власти толпы, охлократия еще со времен античности рассматривается как политическое, культурное и социальное явление, охватывающее все сферы общественной жизни;
3. Следствием кризисных периодов могут быть ситуация беззакония, бесправия и безнравственности, революционные преобразования, сопровождающиеся произволом, массовыми беспорядками, безрассудными убийствами, то есть ситуацией господства безумной толпы. Так как кризис общества всегда имеет пределы, то и такая охлократия недолговечна.

Многие исследователи трактуют охлократию как одну из характеристик массового общества, и термин «охлократия» используется в качестве культурной характеристики, как всемерное распространение невежества масс. Ученые и публицисты видят в охлократии неизбежное последствие развития демократических тенденций, а выход усматривают в существовании диктатур, управляемых демократий.

Литература

1. Карпюк С. Г. Роль толпы в политической жизни архаической и классической Греции // Вестник древней истории. – 2000. – №3. – С. 3–15.
2. Глоссарий.ру [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.glossary.ru>
3. Ковельман А. Б. Толпа и мудрецы Талмуда. – М.: Иерусалим, 1996. – С. 18.
4. Тощенко Ж. Т. Социологическая энциклопедия: в 2 т. – М.: Мысль, 2003. – Т. 2. – С. 136.

5. Кругликова Л. Е. Охломон или охламон // Русская речь. – 2007. – № 5. – С. 38–44.
6. Халипов В. Ф., Башаратьян М. К., Идрисов Р. Ф., Халипова Е. В. Власть: экономика, политика, культура. – М., 2006. – С. 51.
7. Политология: словарь-справочник / под ред. М. А. Василик, М. С. Вершинина и др. – М.: Гардарики, 2001. – 328 с.
8. Овсянников А. А. Социология катастрофы: какую Россию мы носим в себе? // Мир России. – 2000. – № 1.
9. Опейкина Т. В., Шатова Е. Демократия или охлократия? // Власть и достоинство личности: сб. науч. ст. / под ред. К. М. Никонова, В. Л. Лившица. – Волгоград: Перемена, 1993. – 56 с.
10. Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек. – М.: Гардарики, 2001. – С. 292–300; Тощенко Ж. Т. Особенности современной охлократии. – URL: <http://polisnew.isras.ru/files/File/2010/2/14.pdf>; Яковлев А. Н. Двадцать лет российской трансформации. Реформация в России // Общественные науки и современность. – 2005. – № 2. – С. 5–15.
11. Бойков В. Э. Профессиональная культура и этика государственных служащих // Социология власти: информационно-аналитический бюллетень. – 1997. – № 4. – С. 35–45.
12. Владимир Путин: три года после выборов-2012, пятнадцать лет во главе России // Пресс-выпуск ВЦИОМ №2792 от 13.03.2015 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=115179>
13. Громыко А. Модернизация политической системы Великобритании. – М.: Весь мир, 2007; Махнач В. Историко-культурное введение в политологию [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kadet.ru/library/public>; Соловьев Э. Г. Новая философская энциклопедия. – М.: Изд-во Ин-та философии РАН, 2001. – Т. 3. – С. 18.
14. Махнач В. Историко-культурное введение в политологию [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kadet.ru/library/public>
15. Согрин В. США: либерализм как историческая альтернатива социализму // Мировая экономика и международные отношения. – 1991. – № 7.
16. Ильин И. А. Основы государственного устройства. Проект Основного закона Российской Империи. – М., 1996.

УДК 327.8

РОССИЙСКО-ИРАНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ПЕРИОД ПРЕЗИДЕНТА МАХМУДА АХМАДИНЕЖАДА

© *Корнилов Александр Алексеевич*, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежного регионоведения и локальной истории Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

Россия, 603600, г. Н. Новгород, пр. Гагарина, 23. E-mail: kotva64@mail.ru

© *Фаршад Руми*, аспирант кафедры зарубежного регионоведения и локальной истории Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

Россия, 603600, г. Н. Новгород, пр. Гагарина, 23. E-mail: farshadroomi@gmail.com

В статье рассматриваются российско-иранские отношения в период нахождения у власти М. Ахмадинежада. В значительной степени они строились под влиянием ядерной программы Ирана. Имея антизападный характер внешней политики, правительство М. Ахмадинежада стремилось установить близкие отношения с восточными странами – Россией и Китаем – и получить их поддержку в мире и в регионе. Однако отношения Ирана с США значительно влияют на развитие отношений между Москвой и Тегераном. Россия, основываясь на своих национальных интересах, выполняла посредническую функцию в спорах между Ираном и западными державами. Автор выдвигает предположение, что подобный поход усиливает влияние российского правительства на управление международными кризисами, помогает России достичь статуса мировой державы.

Ключевые слова: ядерный кризис, США, Каспийское море, экономическое сотрудничество, санкция.

RUSSIAN-IRANIAN RELATIONS UNDER PRESIDENT MAHMUD AHMADINEJAD

Kornilov Alexander A., Doctor of History, Professor, Head of the department of region studies of foreign countries and local history, Nizhny Novgorod State University named after N. I. Lobachevsky.

23, Gagarina, N. Novgorod, 603600, Russia

Farshad Roomi, Research Assistant, department of region studies of foreign countries and local history, Nizhny Novgorod State University named after N. I. Lobachevsky.

23, Gagarina, N. Novgorod, 603600, Russia

The article discusses the Russian-Iranian relations during the tenure of Mahmoud Ahmadinejad. Largely they were built under the influence of Iran's nuclear program. The Ahmadinejad's government with the offensive policy against the West, tried to establish close relations with Russia and China and to obtain their support in the world and in the region. However, the relations between Iran and the USA considerably influences on the development of the relations between Moscow and Tehran. Russia basing on its national interests, played a mediator function in the disputes between Iran and the Western powers. The author assumes that this approach increases the influence of the Russian government on the control over international crises and helps Russia to attain the status of a world power.

Keywords: nuclear crisis, the USA, the Caspian Sea, economic cooperation, sanction.

Иран в эпоху холодной войны принадлежал лагерю капиталистического Запада, но геополитическое положение Ирана всегда оставалось основой широкомасштабных экономических и политических двусторонних отношений между Тегераном и Москвой. С распадом СССР и формированием Российской Федерации эти отношения вышли на новый уровень – партнерское сотрудничество [1]. Однако в последнее десятилетие они остаются нестабильными.

Внешняя политика Исламской Республики Иран (ИРИ) при правительстве Ахмадинежада была направлена на диверсификацию внешних связей Ирана. Ориентация иранского правительства на Восток означала необходимость развития отношений с Россией, Китаем, Индией, а также стремление уменьшить давление со стороны стран Запада на Иран. Кроме того, направлениями политики МИД ИРИ были укрепление сотрудничества со странами-участницами Организации Исламской Конференции (ныне – Организация Исламского Сотрудничества), а также развитие отношений со странами Латинской Америки [2]. Внешняя политика России с приходом к власти В.В. Путина в 2000 г. стала носить более выраженный национально ориентированный характер, что послужило своеобразным вызовом либеральной внешней политике, которую до этого проводил Б. Н. Ельцин [3].

Россия играет ключевую роль в ядерной политике Ирана. Она единственная из всех мировых ядерных держав, в том числе и из членов Совета управляющих МАГАТЭ, взяла на себя обязательства

по строительству первой атомной электростанции в Иране. Однако ядерная программа Ирана все же оказывает негативное влияние на развитие двусторонних отношений. В 2003 г. вопрос о ядерной программе Ирана был выдвинут в Совете управляющих МАГАТЭ, и Россия постаралась решить возникшие проблемы дипломатическим путем. В 2005 г., основываясь на своих интересах, соглашаясь с позицией Ирана, а также под давлением со стороны США, Россия согласилась на передачу иранского ядерного досье из Совета управляющих в Совет Безопасности ООН, который по всем резолюциям в итоге проголосовал против Ирана.

Соединенные Штаты всегда были обеспокоены направлением взаимодействия между Россией и Ираном в области атомной энергетики и военно-технического сотрудничества; в России же эффективно действовало прозападное лобби для сокращения совместных программ Тегерана и Москвы [4]. Уже в 2002–2003 гг. после предания огласке ядерных программ и объектов Ирана кризис в отношениях Ирана и США вступил в новую фазу и создал проблемы для внешней политики России [2, с. 72].

Основываясь на Концепции внешней политики РФ, Москва стремилась установить стратегическое партнерство между Россией и США, преодолеть препятствия времен «холодной войны» и новые угрозы. Однако в указанной Концепции РФ отношения с Ираном занимали далеко не главное место: приоритетом называлось развитие отношений, прежде всего, со странами СНГ, ЕС и США, а также с новыми державами – Китаем, Индией, Турцией и Японией; за Ираном следовали только африканские страны [5].

В 2000 г. после прихода к власти В. Путина двусторонние отношения вступили в новую фазу развития. Президент в октябре 2000 г. отменил Соглашение Гора–Черномырдина, и Россия объявила, что продала Ирану необходимое вооружение и выполняет прежние обязательства по строительству АЭС в Бушере [6].

Вновь налаженные связи резко ухудшились после террористических актов 11 сентября 2001 г. в США. Россия в этих событиях увидела новую возможность создания более тесного взаимодействия с США и уменьшения стороннего давления на методы и способы борьбы с сепаратистами на Северном Кавказе [7]. Сотрудничество России и Запада по вопросам борьбы с угрозами международного терроризма, а также разрешение НАТО российской стороной использовать российские военные объекты в Центральной Азии для ведения войны в Афганистане несколько улучшили позиции России на мировой политической арене [8]. Такой поворот российско-американских отношений обеспокоил иранское правительство, поскольку увеличилось американское военное присутствие у границ ИРИ.

В 2004 г. Эстония, Латвия и Литва, поддерживаемые США, вступили в НАТО. Это еще больше приблизило реализацию программ ПРО к границам РФ. Кроме того, в соседних с Россией Украине и Грузии к власти пришли прозападные правительства [9]. В такой ситуации для России наиболее приемлемым способом борьбы с международной экспансией США стало укрепление сотрудничества с Китаем, Индией и Ираном [10].

В 2005 г. на встрече с В. Путиным госсекретарь США призвал Россию присоединиться к позиции США и содействовать передаче ядерного досье Ирана из Совета управляющих МАГАТЭ в СБ ООН. Но Москва настаивала на отсутствии необходимости таких крайних мер и предложила обогащать уран для Ирана. Российская инициатива потерпела неудачу, и уже в январе 2006 г. члены Совета управляющих МАГАТЭ, в том числе и Россия, согласились на передачу ядерного досье Ирана в СБ ООН [9, р. 7]. Россия проголосовала и за все резолюции СБ против Ирана (1696, 1737, 1747, 1803, 1835, 1929), что стало правовой основой для давления на Иран [9, р. 7].

Дальнейшее сближение позиций России и США по иранской ядерной проблеме произошло в 2008 г., когда в США к власти пришел президент Б. Обама. В 2009 г. вновь выдвигается предложение доставлять низко обогащенный уран из Ирана в Россию [4, с. 340]. Иран вновь отклоняет это предложение. Иранские СМИ в качестве причин очередного отказа указали задержки с российской стороны в исполнении обязательств по строительству АЭС в Бушере, а также отказ от поставки систем противоздушной обороны С-300 [11].

В ноябре 2009 г. были раскрыты объекты по обогащению урана около г. Кум, и Совет управляющих МАГАТЭ при поддержке России и Китая принял резолюцию, согласно которой Иран должен сотрудничать с Группой 5+1 («Шестеркой») по иранской ядерной программе [11, р. 67]. После этого Россия объявила о приостановке работ по строительству АЭС в Бушере до следующего года [12]. В конце концов эта АЭС в сентябре 2011 г. была введена в тестовый режим эксплуатации.

В период 2009–2010 гг. укрепляется сотрудничество между Москвой и Вашингтоном в области иранской ядерной программы: правительство Б. Обамы отменило проект Дж. Буша об установке системы ПРО в Польше и Чехии; был подписан новый договор о контроле ядерных вооружений, кото-

рый предполагал сокращение ядерных арсеналов; возобновлено и сотрудничество с Москвой в ядерной сфере. Позиция России по ядерной программе Ирана стала более твердой [13]. В феврале 2010 г. секретарь Совета безопасности РФ Н. Патрушев заявил, что Россия выступает против наличия у Ирана ядерного оружия [4]. 9 июня 2010 г. СБ ООН принял резолюцию №1929, которая ужесточила санкции в отношении Ирана, запретила продажу Ирану любого оружия и товаров, которые могли бы быть использованы в реализации ядерной программы [8, р. 60].

В сентябре 2010 г. президент Д. А. Медведев, ссылаясь на резолюции ООН, заявил, что ЗРК С-300 в Иран поставляться не будут. Иранская сторона, однако, в этом шаге увидела давление на Москву не только со стороны США, но и Израиля [10, р. 7].

В 2011 г. Президент России высказался о том, что нет никаких доказательств военного характера ядерной программы Ирана, и российский МИД выразил протест на ужесточение санкций против Ирана. На изменение позиций России повлияло два фактора: несогласие Сената США с Договором о сокращении стратегических вооружений 2010 г. и события Арабской весны, кризис в Сирии, которая являлась союзником Москвы и Тегерана [14].

Таким образом, внешняя политика России в ядерном вопросе Ирана являлась весьма сложной. России, с одной стороны, было невыгодно терять Иран как торгового партнера; с другой стороны, Россия стремилась обеспечить национальную безопасность, не предоставляя южному соседу возможности ядерного производства [15].

Международная деятельность Ирана в период президентства Ахмадинежада в этих регионах была обусловлена необходимостью обрести российскую поддержку. В конфликте 2008 г. между Россией и Грузией иранское правительство попыталось занять нейтральную позицию.

Следующей проблемой российско-иранских отношений можно назвать вопрос правового регулирования раздела вод Каспийского моря. Некоторое время назад Россия, Азербайджан и Казахстан подписали соглашение, в котором определили свои морские границы. Согласно этому документу, на долю Ирана приходится всего 13% каспийских водных ресурсов, тогда как Иран настаивает на равном разделе вод Каспийского моря, когда Ирану отходит 20% территории [16]. Такие двусторонние переговоры России с бывшими советскими республиками, как утверждает иранское правительство, проводились без учета интересов ИРИ, и, следовательно, ставят Иран в трудное положение.

Иран считается вторым государством в мире по величине запасов природного газа, занимает выгодное географическое положение, поэтому может с уверенностью рассматриваться в качестве серьезного конкурента на рынке энергоресурсов, в том числе и для Москвы. Однако Иран и Россия не могут прийти к окончательным решениям по каспийским вопросам, что снижает влияние ИРИ в мире. Развитие Россией интенсивных торговых отношений с другими прикаспийскими государствами не оставляет Ирану выбора, кроме как сосредоточиться на независимой реализации своих интересов [10, р. 11].

Таким образом, стратегическая цель России в области экспорта природных ресурсов из региона связана с получением большего контроля над потребительскими рынками. Однако если напряженность между Ираном и Западом уменьшится, то расстановка сил в прикаспийском регионе изменится [17]. Поэтому Россия воспринимает Иран как прямого конкурента в регионе, а не союзника и пытается обеспечить свои интересы за счет прямых двусторонних соглашений с прикаспийскими государствами.

Иран исторически выступает деловым партнером России. Для России торгово-экономические связи имеют не только чисто экономическую выгоду, но и связаны с внешнеполитическими устремлениями государства. Уже в 2007 г. после визита В. Путина в Тегеран были созданы благоприятные условия для развития двустороннего экономического сотрудничества [10, р. 22].

В военной сфере можно выделить две причины, по которым Ирану выгодно и необходимо сотрудничество с Россией: 1) военная техника Ирана нуждается в модернизации; 2) западные страны отказались от военного сотрудничества с Ираном [18]. В области невоенного экономического сотрудничества российские компании требуют активного участия в нефтегазовой и нефтехимической промышленности Ирана. Соглашение 2007 г., подписанное президентами двух стран в Тегеране, определяет, что Газпром участвует в разработке газового месторождения Южный Парс в Иране, а также сотрудничает в строительстве нефтепровода Нека – Джаск и нефтеперерабатывающего завода в провинции Голестан [10, р. 21]. Другой программой сотрудничества в области энергетики стало создание организации стран-экспортеров газа. Первый саммит стран-экспортеров газа был проведен в Катаре в 2007 г. Организация получила название газовый ОПЕК, на территории ее стран-участниц

сосредоточено 73% мировых запасов газа и 41% газовой промышленности [19]. Второй саммит прошел летом 2013 г. в Москве при участии иранского президента.

В 2010 г. Иран занимал 26 и 61 места соответственно среди стран, импортирующих товары из России и экспортирующих свои товары в Россию. Общий объем торговли между странами в том же году составил 3,65 млрд долларов. Для сравнения – объем торговли между Россией и Турцией за этот период варьируется от 25 до 26 млрд долларов, причем и объем российских инвестиций в Турцию в 10 раз больше, чем в Иран: 27,3 млрд долларов и 323 млн долларов соответственно. В 2011 г. среди торговых партнеров России Иран занимал 29-ое место, объем торговли продолжал снижаться: 2,33 млрд в 2012 г., что примерно на 38% ниже, чем в 2011 г. [20]. Наблюдался регресс в развитии торговых российско-иранских отношений.

Одной из причин спада торговой активности являлись международные санкции в отношении Ирана, что заставляло российские компании проявлять осторожность в отношениях с иранскими предприятиями. С другой стороны, экономика России направлена на модернизацию промышленности, на сотрудничество с промышленно развитыми странами. Таким образом, вопреки распространенному мнению, экономические выгоды при построении отношений России с Ираном не являются определяющими: финансовые потери РФ при возможной утрате иранского рынка не будут в значительной степени влиять на экономику государства.

Внешняя политика России по вопросам ядерной программы Ирана базируется как на соображениях сохранения национальной безопасности, так и на преследовании экономических выгод. С одной стороны, Россия, не стремится к введению жестких санкций в отношении Ирана, опасаясь роста напряженности вблизи южных границ. С другой стороны, Россия частично поддерживала западные страны в санкциях против Ирана, поскольку использовала иранскую ядерную программу и как фактор воздействия на США. Именно это дает основания иранской стороне считать, что Россия не заинтересована в решении ядерной проблемы Ирана, потому что с разрешением споров и установлением дипломатических отношений между Ираном и США Москва больше не сможет использовать Иран во внешнеполитическом споре с Западом. [21]. Особенно это представляется значимым после начала украинского кризиса и введения западных санкций против РФ.

Напряженность в отношениях между Тегераном и Вашингтоном также не способствует налаживанию сотрудничества России с Ираном. Для иранской стороны США являются идеологическим противником, в то время как для Москвы Вашингтон – крупный международный актер, позиция которого часто не совпадает с позицией России. Прагматически Россия все же не готова идти на полный разрыв с Западом. Таким образом, лучший сценарий развития отношений между Россией и Ираном видится в сотрудничестве двух стран по определенным направлениям в регионе с учетом международных потребностей.

Литература

1. Koolae E. Iran-Russia relations under Khatami // *Discourse*. – 2009. – № 4. – Pp. 65–88.
2. Дунаева Е. В. Иран и Россия в современной геополитике // *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность* // 2012. – № 4. – С. 71–81.
3. Dehghani S. J. Justice-based discourse in Ahmadinejad's foreign policy // *Journal of political science*. – 2008. – № 5. – Pp. 89–90.
4. Omelicheva M. Y. Russia's foreign policy toward Iran: a critical geopolitics perspective // *Journal of Balkan and Near Eastern studies* // 2012. – Issue 3. – Vol. 14. – P. 342.
5. Asisian N. Russia & Iran: strategic alliance or marriage of convenience // *Small war journal*. – Nov. 2013 [Электронный ресурс]. – URL: <http://smallwarsjournal.com/jrnl/art/russia-iran-strategic-alliance-or-marriage-of-convenience>
6. The Acronym Institute for Disarmament // *Disarmament diplomacy Gore-Chernomyrdin Arms-to-Iran agreements continue in spotlight*. – Nov. 2000. – №52 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.acronym.org.uk/dd/dd52/52iran.htm>
7. Katz M. N. Russia and Iran // *Middle East Policy*. – 2012. – Vol. XIX. – № 3. – P. 56.
8. Freedman R. O. Russia, Iran and the Nuclear Question: the Putin record // *The Strategic Studies Institute (SSI) of the U.S. Army War College*. – 2006. – Pp. 1–54.
9. Kozhanov N. Russia's relations with Iran: dialogue without commitments // *The Washington Institute for Near East Policy*. – 2012. – Pp. 5–6 // [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/russian-relations-with-iran-dialogue-without-commitments.pdf>
10. Tsygankov A. P. *Russia's Foreign Policy: change and continuity in national identity*. – United Kingdom: Rowman & Littlefield. – 2013. – P. 380.

11. Katz M. N. Russian-Iranian relations in the Obama Era // *Middle East Policy*. – 2010. – Vol. XVII. – № 2. – P.66.
12. Abedi A. Russia's approach to the Iranian nuclear issue, after the Geneva talks // *Strategic Research Institute*. – 2008 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.isrjournals.ir/fa/essay/585-essay-farsi-old-191.html>
13. Harvey C., Sabatini R. Russia's lukewarm support for international sanctions against Iran: history and motivations // *Building a Safer World (NTI)*. – 2010 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nti.org/analysis/articles/russias-support-sanctions-against-iran>
14. Karami J. The relations between Iran and Russia in the years 1368 to 1388: capacities, factors and limitations // *Central Eurasia Studies*. – 2010. – № 6. – P. 123.
15. The Summit Shanghai // *Newspaper E'temad Melli*. – 2008. – № 727. – P.3.
16. Корнилов А. А., Матвеев А. С. Динамика закавказской политики иранского президента М. Ахмадинежада // *Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Международные отношения*. – 2011. – № 4. – С. 23–29.
17. Koolae E., Moradi A. H. Russian Energy Policy in Central Asia // *Journal of Rahbord*. – 2011. – № 61. – Pp. 50–54.
18. Nemets A. V., Kurtz R. W. The Iranian Space Program and Russian Assistance // *Journal of slavic military studies*. – 2009. – Pp. 95–96. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dtic.mil/cgi-bin/GetTRDoc?AD=A549116>
19. Nicoll A. OPEC for gas? // *The International Institute for Strategic Studies*. – 2007 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.iiss.org/stardom>
20. Торговые отношения России и Ирана. Торгово-экономическое сотрудничество между Российской Федерацией и исламской Республикой Иран. 2013 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ved.gov.ru/export/countries/ir/ir_ru_relations/ir_ru_trade
21. Shlapentokh D. Putin's Moscow approach to Iran: between pragmatism and fear // *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*. – 2011. – Vol. 13. – № 2. – P.213.

УДК 2(571. 52) (07)

ФОРМЫ И СТРАТЕГИИ ВЛАСТИ В ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ТУВЫ)

© *Фельдман Владимир Романович*, кандидат политических наук, доцент, заведующий кафедрой философии Тувинского государственного университета.

Россия, 667000, г. Кызыл, ул. Ленина, 36. E-mail: vf5182@gmail.com

© *Абаев Николай Вячеславович*, доктор исторических наук, профессор, заведующий лабораторией цивилизационной геополитики Института Внутренней Азии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: kol-bugra@yandex.ru

В статье на основе письменных исторических источников рассматриваются некоторые формы и стратегии власти в традиционном обществе кочевнических народов Внутренней Азии, в частности тувинцев. Властеотношения в традиционном обществе Тувы анализируются в историко-культурном и цивилизационном контексте концепции социальной самоорганизации, что придает материалу определенную новизну по форме и содержанию.

Ключевые слова: социальная организации и самоорганизации, традиционное общество, властеотношения, Тува.

FORMS AND STRATEGIES OF POWER IN THE HISTORY OF TRADITIONAL SOCIETIES OF THE TURKIC-MONGOLIAN PEOPLES OF INNER ASIA (ON THE MATERIAL OF TUVA)

Feldman Vladimir R., PhD in Political science, Associate Professor, Head of the department of philosophy, Tuva State University.

36, Lenina, Kyzyl, 667000, Russia.

Abaev Nickolay V., Doctor of History, Professor, Head of the laboratory of civilization geopolitics, Institute of Inner Asia, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

In the article on the basis of written historical sources some forms and strategies of power are considered in traditional society of nomadic peoples of Inner Asia, in particular, of Tuvinians. Power relations in the traditional society of Tuva are analyzed in the context of social self-organization that makes the material a certain novelty in form and content.

Keywords: organization, self-organization, traditional society, power relations, Tuva.

Благодаря многочисленным научным экспедициям в Туву в конце XIX – начале XX вв. сформировалась весьма значительная эмпирическая, а отчасти и теоретическая база, позволяющая моделировать ушедшие в историческое прошлое социальные организации и институты традиционного общества тувинцев. В Туве, как известно, были экспедиции Н. Ф. Катанова, П. К. Козлова, Е. К. Яковлева, Ф. Кона, Г. Е. Грумм-Гржимайло, Б. К. Шишкина, Д. Каррутерса, А. А. Турчанинова и др.

Эти историко-этнографические и культурологические материалы вполне могут быть использованы для реконструирования систем власти, достаточно убедительно представлять традицию тувинцев как форму власти, устойчивый и эффективно функционирующий механизм социальной организации и самоорганизации.

Мы имеем в виду, прежде всего, стратегию традиции, ту форму социальной организации и самоорганизации, которая обеспечивает устойчивость общества, его бытие в своей качественной определенности, его существование и воспроизводство в социальном пространстве и времени. Такие антиэнтропийные стратегии функционировали в истории традиционных обществ на Алтае, в Хакасии, в Бурятии, в Монголии.

Актуальность исследования архаических форм власти и стратегий этнических традиций в Центральной Азии связана с тем, что часть из них продолжает жить, функционирует в нашей современности. В Туве, в значительной степени, сохраняется вера людей в сверхъестественное, до сих пор функционирует та форма общественного сознания, для которой характерен религиозно-

мифологический синкретизм. Концепция религиозного синкретизма, на материалах центрально-азиатского региона, получила фундаментальную разработку в исследованиях О. М. Хомушку [1].

Итак, какие формы власти и стратегии традиции существовали в обществе тувинцев в конце XIX – начале XX вв.? В материалах экспедиции Г. Е. Грумм-Гржимайло жизнь тувинцев во всем многообразии ее проявлений предстает как бытие во власти традиции. Это относится и к формам трудовой деятельности, и к семье, и к отправлению обрядов, связанных с весьма сложным религиозно-мифологическим мировоззрением.

В начале весны, пишет Грумм-Гржимайло, у урянхайцев начинается общая работа, в которой принимают участие все люди аула, мужчины и женщины. Это подготовка овечьей шерсти для катания войлоков. Тувинцы и тувинки вооружаются прутьями, садятся вокруг кучей наваленной шерсти и, затаив соответствующую песнь, в такт ее бьют этими прутьями по шерсти до тех пор, пока не разобьют ее в достаточной мере, после чего переходят к следующей. Данный отрывок не только демонстрирует власть традиции в сфере трудовой деятельности тувинцев, но и роль пения в труде. Пение выступает как форма власти, заставляющей людей работать согласованно, в одном ритме.

Одной из форм власти в традиционном обществе тувинцев являлась власть в семье. Здесь мы видим не только власть родителей над детьми, авторитет старших по отношению к младшим, но и традиционное доминирование власти женщины в доме. Г. Е. Грумм-Гржимайло отмечает, что объезд родственников – это заключительный акт брачной процедуры. С его окончанием молодые супруги, выйдя из состояния опеки, вступают на самостоятельный жизненный путь, дающий им широкий простор для проявления личной энергии и инициативы, в особенности женщинам, которые у сойотов обычно крепко держат в своих руках бразды правления домом. Грумм-Гржимайло отмечает религиозный синкретизм тувинцев. Он обращает внимание на то, что у тувинцев новые божества не заменили им старых богов, но заняли место лишь наряду с ними, увеличив их пантеон. Сойот все еще продолжает чувствовать себя во власти тех же духов, которые в представлении его предков населяют вселенную. С верой в духов в традиционном обществе тувинцев были связаны следующие общественные моления:

- 1) тэр тагыр, оран тагыр – моление солнцу и небу, на которые собирался народ со всего сумона;
- 2) таг тагыр, оран танды – жертвоприношение горным духам, приносимое целым родом во главе с его представителями;
- 3) тайга тагыр – моление на гольцах (чаще всего на конусообразной вершине) духу горы;
- 4) арт тагыр – моление на перевале при обратной перекочевке на зимнее стойбище, которым выражается благодарность за благополучно проведенное лето в горах, за обилие трав и произведений земли;
- 5) тюк тагыр – праздник шерсти, благодарственное моление всем хошуном за обильное получение с овец шерсти и моление о ниспослании благополучной погоды на все время валяния кошем;
- 6) буга бажи тагыр – моление в начале весенних полевых работ на головном участке магистрального арыка о ниспослании урожая, в котором принимали участие только те из сойотских семей, которые пользовались водой этого арыка;
- 7) сук тагыр – моление на ключах духу вод;
- 8) обо (оваа) тагыр – моление на местах особо указываемых шаманами. На этих местах возводятся шалаши из хвороста, формой напоминающие юрту. Их окружают жердями с прикрепленными к ним ленточками, тряпками, хадаками. Внутри размещают шаманских идолов, различные жертвенные приношения;
- 9) хам ыаш тагыр – моление лесным духам. Производится под лиственницей с перепутанным, неправильным расположением ветвей;
- 10) от тагыр – моление огню юрты. В нем принимают участие только члены отдельной семьи. Огню приносится жертва в виде трех пирамидок из теста;
- 11) хамнар – моление в кругу семьи над больным. Осуществляет его «шаман» (хам) [2].

В традиционном обществе тувинцев существовали и функционировали практически все формы ранней религиозности. Это относилось и к анимизму, и к тотемизму, к вере в предков, покровителей, защитников родоплеменной социальной системы тувинцев. Традиция как механизм социальной организации и самоорганизации обладала в традиционном обществе тувинцев качеством всепроницаемости, осуществляла регуляцию во всех сферах общества, в том числе и в семейных отношениях.

Вполне убедительную информацию о том, в какое положение традиция ставила женщину-тувинку в начале XX в., дают материалы экспедиции Б. К. Шишкина. Он отмечает, что замужняя женщина должна была в тувинском обществе сохранять полную верность мужу. Прелюбодеяние

осуждается обычаем и законом; жену, сбежавшую от мужа, возвращают последнему. Но за этот поступок подвергают телесному наказанию не жену, а мужа. Женщину бить нельзя. Если жена уйдет от мужа второй раз, ее возвращают отцу, и берут обратно уплаченный за ее калым. В том случае, когда оба супруга не желают жить вместе, они могут разойтись, и супруг тогда получает свой калым обратно [3].

О тотемизме тувинцев, о власти веры в тотемных предков писал Н. Ф. Катанов. Веру тувинцев в тотемных предков в традиционном обществе тувинцев поддерживали «шаманы», которые называют медведя праотцом всех людей, господином земли и воды, защитником слабых. Тувинцы не едят мясо медведя, они считают его человеком, как и налима, который шел на изготовление лекарства. Большая часть урянхайцев не употребляла в пищу и всякую другую рыбу, тувинцы считали ее «народом водяного духа», с которым лучше не ссориться. Традиция тувинцев несла в себе власть с ориентацией на жизнь, на организацию такого поведения, действия которые должны были обеспечить бытие без мук, страданий, несчастий и др.

Вербальная магия, столь характерная для традиционных обществ, существовала и в обществе тувинцев. Одним из проявлений вербальной магии в традиционном обществе тувинцев в конце XIX – начале XX вв. была клятва. С клятвой и ее нарушением связывалось поведение людей, их действия, качественно определенное будущее, состояние здоровья. Тувинцы верили во власть клятвы, что и позволяет нам считать ее одной из форм социальной власти. Н. Ф. Катанов отмечает, что тувинцы клялись медведем, волком, собакой, налимом. Приносящий клятву лизал голову медведя, волка или собаки, также клянувшихся заставляли лизать наконечник стрелы и острие ножа сбоку.

Тувинцы верили в то, что человек, произнесший ложную клятву, не застрелит ни одного зверя. Тувинцы верили в следующие негативные последствия нарушения клятвы или дачи ложной клятвы: 1) если человек поклялся ложно, то у него опадают волосы; 2) произнося клятву (тынгырак), лижут подошву, заставляют также мочиться на соль или солончак. Если человек произнес ложную клятву, то у него делается резь в животе, он умирает или становится плешивым; 3) если ложно клянутся рекою, то через нее не переправляются ни пешие, ни конные, потому что водяной дух в наказание за ложную клятву непременно потопит их в воде. Когда приносят клятву на острие ножа, то приговаривают: «Ложно!» [4].

Таким образом, традиция, ее ценностное содержание в традиционном обществе тувинцев, являлась одним из основных механизмов социальной организации и самоорганизации. Традиционные ценности в процессе социализации личности приобретали необходимую убедительную силу и являли себя в качестве эффективного фактора организации и самоорганизации социальной жизни.

Литература

1. Абаев Н. В., Хомушку О. М. Духовно-культурные традиции в геополитическом пространстве Центральной Азии и Саяно-Алтая. – Кызыл: Изд-во Тувинского гос. ун-та. – С. 166–201.
2. Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX – начало XX века) / под ред. А. К. Кужугет. – Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 2002. – С. 120–134.
3. Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX – начало XX века) / под ред. А. К. Кужугет. – Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 2002. – С. 41–42.
4. Шишкин Б. К. Очерки Урянхайского края // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX – начало XX века) / под ред. А. К. Кужугет. – Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 2002. – С. 146–147.

УДК 323.276

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА КЫРГЫЗСТАНА ПОСЛЕ «РЕВОЛЮЦИИ ТЮЛЬПАНОВ» (2005–2010 гг.)

© *Эсенбаев Азис Эркинбекович*, кандидат политических наук, докторант Кыргызского национального университета им. Ж. Баласагына.

Кыргызская Республика, 720033, г. Бишкек, ул. Фрунзе, 547. E-mail: azis-esenbaev@mail.ru

В данной статье предпринята попытка рассмотрения особенностей развития политического процесса после так называемой «тюльпановой революции», которая произошла в 2005 г. в Кыргызстане, и его места и роли в условиях трансформации общества. Сравнивая данную революцию с существующими теоретическими моделями революции и их ролью в политической модернизации общества, автор приходит к выводу, что «Революция тюльпанов» существенно отличается от ранее изученных традиционных разновидностей и выступает как средство политического переворота. Выдвигается предположение о том, что главное отличие данной революции заключается в объективном несоответствии процесса развития и достигаемых целей, поскольку в результате не были осуществлены комплексные, глубинные изменения модели государственного и социального развития.

Ключевые слова: политическая система, политический процесс, «Революция тюльпанов», государственный переворот, политическая элита.

FEATURES OF DEVELOPMENT OF POLITICAL PROCESS IN KYRGYZSTAN AFTER «REVOLUTION OF TULIPS» (2005–2010)

Esenbaev Azis E., PhD in Political science, Doctoral, Kyrgyz National University named after Zh. Balasagyn.

547, Frunze, Bishkek, 720033, Kyrgyz Republic.

This article is an attempt of consideration the peculiarities of the development of the political process after the so-called «revolution of Tulips» that took place in 2005 in Kyrgyz-Stan, its place and role in the conditions of transformation of society. Comparing this revolution with existing theoretical models of the revolution and their role in political modernization of society, the author comes to the conclusion that the «Revolution of tulips» is significantly different from previously studied traditional varieties, and serves as a means of political upheaval. The suggestion is put forward that the main difference of this revolution is in the objective discrepancy of the process of development and achievable goals, because as a result the comprehensive, in-depth changes in the model of state and social development haven't been implemented.

Keywords: political system, political process, «revolution of Tulips», state upheaval, political elite.

Результатом авторитарной политики режима А. А. Акаева стал стремительный рост социального недовольства, вызванный также тем, что, вопреки заявлениям властей, ожидаемых изменений в жизни страны так и не произошло. Растущее недовольство привело к событиям марта 2005 г., которые принято называть «Революцией тюльпанов».

События, произошедшие в марте 2005 г. в Кыргызстане, положили начало распространению «цветных» революций в Центрально-Азиатском регионе. Ранее подобные революции произошли в Грузии и на Украине. В сущностном значении под термином «цветная революция» понимают происходящую на постсоветском пространстве замену эволюционной по своей сути динамики смены политических элит на сценарий силового их свержения, отстранение от власти правящих сил (кланов) под непосредственным воздействием не только внутренних, но и внешних факторов.

Сама интенсивность распространения «цветных революций» в этот период приобретает опасную тенденцию экстраполяции их воздействия на другие государства региона, что через эффект резонанса создает основу для перманентного их воспроизводства. События, получившие название «цветных революций», актуализируют целый комплекс связанных с ними угроз и вызовов стабильности и безопасности, как отдельной стране, так и региону в целом.

В обыденном политическом дискурсе термином «революция» явно злоупотребляют. Это ведет к определенной путанице в трактовке самого понятия и использовании понятийного аппарата. Нашумевшие события в некоторых странах постсоветского пространства, в том числе и в Кыргызстане,

многие их герои и наблюдатели поспешили окрестить «революциями», придав этому слову разнообразные поэтические атрибуты. На самом деле идущие там трансформации даже отдаленно не напоминают подлинные социальные революции, причем не только по своим темпам и содержанию событий, но нередко и по способам их осуществления [1, с. 144–145].

Каковы были причины, которые вызвали массовые радикальные выступления, оформившиеся в «Революцию тюльпанов» в Кыргызстане? Ответ следует искать, по нашему мнению, в особенностях процесса модернизации в регионе, прежде всего в том, что внедрение в политическую и экономическую жизнь общества западных моделей наслаивалось на специфику исторического и социально-культурного развития Центрально-Азиатской страны.

Рост недовольства среди различных групп населения был обусловлен целым комплексом факторов, которые позволили спровоцировать эскалацию выступлений. События, произошедшие в Кыргызстане в марте 2005 г., очень трудно оценивать в парадигме классической теории революции. Многие аналитики и ученые считают, что в стране произошел бескровный переворот, закончившийся тривиальной сменой власти. В то же время, несмотря на то, что термин «Тюльпановая революция» объективно противоречит сути произошедших событий, некоторые эксперты считают данное понятие приемлемым для их обозначения. Основной аргумент сторонников этой точки зрения состоит в том, что в результате мартовских событий власть перешла в руки оппонентов существовавшей власти. Однако данный аргумент, с нашей точки зрения, нуждается в корректировке.

Революция, с точки зрения социальной теории, определяется как коренное изменение всей структуры общества, сопровождающееся, как правило, применением насилия, а примеры «тюльпановых» революций свидетельствовали о том, что в этих случаях смена власти не сопровождалась изменением существующего строя. Уже в этом смысле «бархатные» события, произошедшие в странах постсоветского пространства, трудно характеризовать и понимать как революции. Скорее, это государственный переворот. В теории, революция считается, когда в результате накопления социального недовольства страна вступает в новую фазу своего развития.

Вопрос о том, является ли определенное коллективное действие и последующие общественные изменения революцией – это, прежде всего, вопрос оценки реальных событий. Можно выделить две основные причины «революции» при характеристике серьезных политических процессов, сопровождающихся гражданской активностью масс, но никак «не тянущих» на революцию. Одна из них связана с попыткой определенных слоев и групп выдать желаемое за действительное, когда приход к власти политических сил, называющих себя демократическими, оценивают как «революцию». Другие, напротив, просто запугивают неискующих обывателей призраком «революции», связывая ее лишь с нестабильностью и хаосом, а массовое стремление граждан к демократическим переменам – с заговором враждебных иностранных сил, тем самым выдавая свой собственный страх не только перед энергией прямого коллективного действия, но и перед демократическим порядком [2].

Однако в обоих случаях одинаково преувеличивается степень кардинальности реальных или потенциальных общественных изменений и этим самым демонстрируется весьма слабое понимание сущности рассматриваемых процессов. В обоих случаях конструируется тот или иной миф о революции, который превращает эмпирические феномены в символы, по-разному смыслообразующие реальность, по-разному выстраивающие картину мира и по-разному интерпретирующие идентичность участников исторических событий.

Для ученых понятие «революция» есть теоретический концепт, создающий свой собственный предмет исследования. Его содержание, в отличие от обыденной или мифологической трактовки этого термина, состоит в поиске более-менее четких критериев для идентификации революций и в постановке вопроса о причинах революций, их ходе и результатах. Выработанные на этой основе теоретические обобщения можно применять при исследовании конкретных случаев, подпадающих под определение революции, и проверять их объяснительный потенциал. Обратимся поэтому к существующим теориям, чтобы выяснить, что же такое революция, и при каких обстоятельствах она возникает.

Революция – это один из путей модернизации, особый тип перехода от традиционного общества к современному. Поэтому она невозможна в очень традиционных обществах и в наиболее современных обществах. Революции, как отмечает С. Хантингтон, чаще всего происходят в обществах, где уже достигнут определенный уровень социально-экономического развития и где процессы политической модернизации отстают от процессов социально-экономической модернизации. Следовательно, в той мере, в какой социально-экономическая модернизация ускоряется, вероятность революции возрастает. Политическая сущность революции заключается в настолько быстром распростране-

нии политического сознания и быстрой мобилизации новых групп в политику, что существующие политические институты не могут их ассимилировать, в результате чего они столь же быстро разрушаются. Но чтобы революция стала успешной, или завершённой, быстрая политическая мобилизация и разрушение существующих политических институтов должны сочетаться с быстрой политической институционализацией, то есть созданием новых авторитетных политических организаций и общепризнанных политических процедур, способных структурировать и стабилизировать более широкие формы участия масс в политике. Поэтому в такой процедуре революция и порядок вполне могут стать союзниками. В этом смысле «подлинно беспомощным является не общество, которому угрожает революция, а общество, не способное к революции» [3, с. 268–282].

Главное отличие «Тюльпановой революции» в Кыргызстане от общепринятого классического подхода заключается в объективном несоответствии процесса развития и достигаемых целей. Например, в восточноевропейских государствах революции такого рода развивались по классическим канонам процесса генезиса и целевых установок осуществления революций, главной из которых является не только смена правящего режима, но и комплексное, глубинное изменение модели государственного и социального развития.

В Кыргызстане явно просматривается исключительно элитарно-бюрократическая ротация, в образе «демократических» преобразований происходит резкий передел власти. В указанном процессе необходимо выделить такую особенность, как противопоставление правящей элите политических групп, которые ранее сами так или иначе входили в ее состав.

Политическое развитие страны после «Революции тюльпанов» условно можно разделить на два этапа: 1) становление новой политической системы (март–июль 2005 г.); 2) проведение Конституционной реформы, укрепление режима К. С. Бакиева и его падение (июль 2005–2010 г.).

Первый этап условно ограничен выборами президента Кыргызстана, которые прошли в июле 2005 г. Основная цель может быть обозначена термином, характеризующим весь этот этап – «легитимизация». Выборы президента были необходимы лично К. С. Бакиеву и кланам, приведшим его к власти, для легитимизации и укрепления его положения уже не в качестве «исполняющего обязанности», а настоящего, действующего и избранного президента страны.

В это время в Кыргызстане сформировалось несколько кризисных зон:

- резкое ухудшение развития экономики;
- обострение противоречий «север–юг»;
- разрушение взаимоотношений между центром и регионами;
- усиление идеологических дискурсов;
- формирование новой оппозиции;
- кризис гражданского общества [4].

Следует подчеркнуть, что возникновение указанных кризисных зон – это не только следствие событий 24 марта 2005 г. Большинство из них начали формироваться еще при старом режиме. Первоначальная слабость новой власти выступила катализатором большинства указанных явлений. Следует также в полной мере учесть сложности, с которыми столкнулась новая власть – каждая из этих кризисных зон могла сыграть свою негативную роль во время президентских выборов (июль 2005 г.) и привести страну к еще большему обострению проблем и непредсказуемым последствиям. Были необходимы быстрые шаги по легитимизации режима.

Наиболее важной проблемой первоочередного характера, которую необходимо было урегулировать, справедливо считалось внесение изменений в Конституцию или подготовку новой. Поэтому сразу несколько политических партий и общественных организаций инициировали предложение об образовании Конституционного совещания, которое потом было создано в расширенном формате.

Данный формат Конституционного совещания позволил обсуждать изменения, предусматривающие ограничения некоторых властных полномочий Президента страны, таких как: единоличное право объявлять референдумы и вносить дополнения и поправки в Конституцию.

Вносимые изменения были направлены на усиление самостоятельности и политического влияния премьер-министра, расширение его полномочий при назначении членов кабинета министров. Конституционное совещание обсуждало вопрос о восстановлении первоначальной численности парламента с 75 до 105 депутатов и избрания 2/3 его состава на пропорциональной основе, что было серьезным шагом вперед в развитии системы партийной демократии. К 15 мая 2005 г. был подготовлен вариант Конституции с внесенными в него изменениями, затем при поддержке гражданских организаций он был опубликован в средствах массовой информации.

Однако премьер-министр и одновременно и.о. Президента К. С. Бакиев продемонстрировал неожиданное для многих участников политического процесса равнодушие к перспективе проведения в стране конституционной реформы и был преимущественно занят подготовкой к выборам Президента Кыргызстана, назначенным под большим давлением на депутатов Парламента на 10 июня 2005 г.

Часть политической элиты страны настаивала в это время на проведении немедленной конституционной реформы, и лишь затем допускала возможность проведения выборов легитимного главы государства с новыми полномочиями. Поспешное проведение выборов Президента таило опасность возникновения нового политического кризиса, вызванного обострившимся соперничеством между элитами севера и юга страны. В результате этого противостояния в борьбе за власть Кыргызстан мог потерять свои демократические завоевания. Потребовались невероятные усилия руководителей так называемой «Гюльпановой революции» для заключения договоренностей между двумя признанными лидерами страны – К. С. Бакиев (юг) – Ф. Ш. Кулов (север) – о «политическом тандеме» и их намерении провести конституционную реформу, чтобы, в конце концов, успокоить демократическую общественность. В результате выборов 10 июня 2005 г. политический тандем победил, набрав в общей сложности около 90% голосов избирателей. Президентом Кыргызстана был избран К. С. Бакиев, премьер-министром, согласно договору между ними, был представлен президентом и затем избран парламентом – Ф. Ш. Кулов [5].

Выборы президента не стали новым этапом в истории страны, поскольку нового радикального качественного переустройства новая власть не предлагала. Во-первых, не была очевидна конструктивная схема движения вперед. Во-вторых, не была заявлена программа социально-экономического развития государства. В-третьих, неизменной осталась кадровая политика. Принципы и методы подбора кадров сохранились. Многие высокие чиновники прежней «акаевской» эпохи остались на своих местах. Основным содержанием политической жизни стала борьба за реальную власть. Укрепление собственных позиций во власти затмило собой, к большому сожалению, жизненно-важные проблемы, такие, как социально-экономическое развитие, укрепление внутриэтнического и межэтнического единства, борьба с коррупцией и преступностью, в целом поддержка репутации Кыргызстана и укрепление доверия к нему со стороны международного сообщества [6].

Длительная неспособность новой власти выйти из состояния политической эйфории, предложить стране новую повестку дня, мобилизовать на этой основе вокруг себя общество, нежелание решительно проводить демократические и рыночные преобразования, все больше радикализирует кыргызское общество, придает различным политическим силам уверенности в необходимости скорейшего проведения конституционной и политической реформы – вплоть до радикального изменения существующей формы правления. 5 января 2006 г. под давлением демократической общественности Президент К. С. Бакиев подписал указ «О мероприятиях по подготовке к референдуму в Кыргызской Республике». Указ предусматривал проведение общенационального референдума по конституционному устройству в четвертой декаде 2006 г., а также проведение разъяснительной работы в обществе об особенностях различных форм правления. Главным вопросам предстоящего референдума значился вопрос об определении формы правления в Кыргызстане. Предлагалось выбрать одну из трех форм: парламентскую, президентскую или смешанную.

В ноябре 2005 г. Президент К. С. Бакиев вынес на всенародное обсуждение свой вариант конституционной реформы, ничего не имевший общего с тем, что обсуждался на Конституционном совещании. Суть его предложений сводилась к «косметическому ремонту» фасада Конституции. В частности, среди наиболее существенных изменений было введение мажоритарно-пропорциональной системы выборов в Парламент, объединение Конституционного и Верховного судов и отмена смертной казни. Эти предложения были подвергнуты резкой критике и осуждены гражданским обществом. Проект не был поддержан и членами Венецианской комиссии Совета Европы, после чего Президент К. С. Бакиев отказался от своих первоначальных конституционных замыслов.

В период обсуждения Конституции, по признанию самого К. С. Бакиева, в его адрес поступило свыше 11 вариантов документа и множество проектных предложений, разработанных разными авторскими коллективами. В обществе шла напряженная работа, ведь вопрос стоял о выборе формы правления парламентарной, президентской, либо смешанной (полупрезидентской), которые сами по себе не являются гарантией того, какая система лучше. Это вопрос о том, что больше подходит для Кыргызстана с учетом его культуры, истории, экономических, геополитических и внутривнутриполитических условий. Этот выбор должен был идти с учетом отечественного исторического опыта, степени зрелости кыргызского общества в условиях обретения государственной независимости.

Конституция призвана установить эффективное правление, которое покончит с существующей неопределенностью и безответственностью власти имущих перед народом за судьбу страны. Эффективное правительство должно отвечать конкретным требованиям и должно быть демократичным. Вероятность того, что избранные должностные лица будут злоупотреблять властью, нужно минимизировать.

Пик политической борьбы пришелся на ноябрь 2006 – январь 2007 гг., когда подряд были приняты сразу две Конституции, окончательно закрепившие победу К. С. Бакиева над Парламентом, оппонентом Ф. Ш. Куловым, ранее влиятельным оппозиционером, которого новая оппозиция считала «предателем» после союза с К. С. Бакиевым. Он добровольно ушел в отставку с поста премьер-министра, окончательно потеряв весь политический вес. Также этот период называют «временем несбывшихся надежд», то есть временем, когда К. С. Бакиев реально мог пойти по пути развития демократического государства, но предпочел вернуться к акаевским временам [7]. Все это происходит на фоне роста общественного недовольства из-за низкого уровня социально-экономического развития.

С принятием всенародным референдумом новой редакции Конституции, по сути, была поставлена точка в поисках политической модели. Законодательно закрепив сильную президентскую форму правления и одновременно распустив Парламент, в апреле 2010 г. власть вновь провоцирует аналогичные 2005 г. события. Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что, несмотря на активные политические выступления в марте 2005 г. против авторитарного режима А. А. Акаева, «Революция тюльпанов» не ускорила процесс политической модернизации страны, характер режима остался прежним, появились лишь новые персоналии в лице высших государственных чиновников и отчасти бизнес-элиты. Такая преемственность объясняется тем, что:

- после мартовских событий сохранилась прежняя система государственного управления, не менявшаяся с советских времен, основанная на региональном представительстве и клановости, отсутствовала система рекрутинга кадров на высшие государственные посты;

- новая элита, пришедшая к власти, в своем политическом видении будущего Кыргызстана не отличалась от старой, и в большинстве своем не желала дальнейшей политической модернизации из-за боязни потерять власть.

Таким образом, после событий марта 2005 г. Кыргызстан вновь оказался на поворотном этапе не только своей национальной истории, но и, возможно, и истории всего Центрально-Азиатского региона. Можно сказать, что за период, прошедший с момента так называемой «Революции тюльпанов» в марте 2005 г. по 7 апреля 2010 г., произошел возврат к типу и системе политического устройства, существовавшего до 24 марта 2005 г.

Литература

1. Эсенбаев А. «Революция Тюльпанов» в Кыргызстане и особенности трансформации политической системы: попытка осмысления // Власть. – 2009. – № 3.
2. Чернов В. Революция и порядок // Наше мнение. – 2006. – № 3.
3. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. – М., 2004.
4. Иманалиев М. Развитие политической ситуации в Кыргызстане после 24 марта 2005 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ipp.kg>
5. Курманов З. Особенности политического развития Кыргызстана в постреволюционный период. Проблемы выбора формы правления // Центральная Азия и Кавказ. – 2006. – № 2(44).
6. Предварительный отчет миссии наблюдения ENEMO по выборам Президента Кыргызской Республики. 11.07.2005 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.enemo.eu>
7. Анализ политических событий в Кыргызстане за I квартал 2007 г. / Квартальный отчет Института общественной политики [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.iip.kg>

УДК 32.019.52

**РЕГИОНАЛЬНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ЭЛЕКТОРАЛЬНОГО РЕЙТИНГА ПОЛИТИКОВ:
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПРАКТИК***

*Статья выполнена при поддержке гранта Бурятского государственного университета 2015 «Городской совет депутатов г. Улан-Удэ в общественном мнении горожан: рейтинг эффективности»

© **Комбаев Алексей Викторович**, кандидат политических наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: kombae@mail.ru

© **Бадмацыренов Тимур Баторович**, кандидат социологических наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: batorovitch@mail.ru

Статья посвящена изучению измерения рейтинга политиков, в ней рассматриваются различные методологические варианты исследовательских практик. Сегодня в политической науке и политической практике действует большое число различных рейтинговых исследований, которые опираются на разные методологии и оперируют разными методиками и техниками, причем ряд из них направлен на технологическое воздействие на общественное мнение и разрабатывается в целях повышения электорального рейтинга действующих политиков. Авторы анализируют существующие виды рейтингов, дают им конкретные характеристики, изучают основные проблемы измерения электорального рейтинга. Большинство исследований оперируют экспертными опросами «оценки репутации», дополненными качественным или количественным анализом сообщений СМИ. В заключение статьи авторы предлагают свою модель изучения рейтинга политических деятелей региона. Ими представлен вариант построения исследовательской программы, ориентированной на опросные методы и изучение документов.

Ключевые слова: рейтинг, электоральное пространство, политика, средства массовой информации, регион, политическая культура.

**REGIONAL MEASURING OF THE ELECTORAL RATING OF POLITICIANS:
METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE RESEARCH PRACTICES**

Kombaev Aleksey V., PhD in Political science, Associate Professor, department of political science and sociology, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

Badmatsyrenov Timur B., PhD in Sociology, Associate Professor, department of political science and sociology, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The article is devoted to the analysis of the politician's electoral rating and various methodological foundations of the research practices are considered in it. Today a lot of various rating studies are applied in political science and political practice. They are based on different methodologies and use different methods and techniques. Some of them are aimed at technological affect on the public opinion and they are developed to improve electoral ratings of some acting politicians. The authors analyze different types of ratings, provide them definite characteristics, study the main problems of measuring electoral rating. Most of the rating studies use expert surveys of «reputation assessment», supplemented with quantitative or qualitative analysis of mass media reports. In conclusion the authors propose their own model of study the regional rating of political actors. They have submitted the version of the development of the research program, aimed at questionnaires methods and examination of documents.

Keywords: rating, electoral space, politics, mass media, region, political culture.

Сегодня практически во всех регионах России действуют многочисленные организации, занимающиеся составлением рейтингов ведущих политических лидеров и партий. Эти аналитические материалы часто используются политическими акторами и привлекают широкое внимание СМИ и общественности. Часть исследований проводится в целом по стране и дает общероссийскую картину расклада политических сил. Другие ограничиваются пределами одного, реже нескольких, регионов. Кроме того, существует большое число аналитических центров, проводящих исследования на международном уровне. Методики построения рейтингов чрезвычайно неоднородны и серьезно затрудняют

их сопоставление. В таком многообразии политических оценок и мнений возникает вопрос «Насколько точны эти рейтинги, и можно ли им доверять?».

Отправной точкой для исследований региональных измерений рейтингов политиков должно стать уточнение понятий «электоральное пространство», «рейтинг формирующий» и «рейтинг объективный».

Известный исследователь региональных политических процессов Р. Ф. Туровский определяет «электоральное пространство», как два измерения – социокультурное и региональное. Исходя из такого понимания «электорального пространства», невозможно рассматривать политические предпочтения людей в отрыве от этнокультурных традиций и особенностей региональных политических культур, что, на наш взгляд, немаловажно для измерения политических рейтингов в регионах с многонациональным составом населения.

Объективную политическую картину существенно искажают так называемые «формирующие» рейтинги, когда заведомо ложный желаемый результат выдается за объективно выверенный рейтинг политика с целью его «раскрутки» и популяризации у населения. Обычно такие рейтинги появляются в СМИ в преддверии выборов различного уровня. Широкое их распространение связано с важной ролью института выборов в современных государствах, влиянием СМИ и общественного мнения на электоральные результаты, а также развитием политических технологий воздействия на избирателей. «Рейтинг формирующий» выступает в большей степени политической технологией, нежели результатом научных изысканий.

К разряду формирующих рейтингов можно отнести и псевдомедийные рейтинги или рейтинги узнаваемости политического деятеля. Такие рейтинги берут за основу частоту упоминаний в СМИ деятельности политика, при таком измерении очень часто во внимание не берется информационный контекст сообщения, положительный или отрицательный. В итоге, как бы ни ругали того или иного политического деятеля, если его упоминаемость в СМИ будет высокой, то и соответственно рейтинг тоже будет высок. Кроме этого, действующие главы регионов, губернаторы и председатели законодательной ветви власти практически всегда будут в рейтинговой шкале выше начинающих политиков, в силу того, что на них работает сама занимаемая должность, которая предполагает освещение деятельности официальных лиц СМИ.

На наш взгляд, наиболее точно отражают существующую политическую обстановку исследовательские практики, ориентированные на опрос населения. Опросные методы, при всех присущих им недостатках, остаются надежным и валидным измерителем общественного мнения. Кроме того, они позволяют получить информацию по исследовательской проблеме в сжатые сроки при относительно небольших затратах ресурсов.

Сегодня разработана достаточно обоснованная теоретико-методологическая база для реализации этого метода и достижения максимального уровня репрезентативности результатов. Получаемые в результате опросов данные рейтингов являются ни чем иным как результатом выявления общественного мнения. Общественное мнение в данном случае есть своеобразный способ существования и проявления массового сознания, посредством которого выражается духовное или духовно-практическое отношение народного большинства к актуальным для него событиям, явлениям и процессам действительности, и в том числе отражает особенности регионального электорального поля.

С другой стороны, опрос, несмотря на свою эффективность в выявление рейтинга политиков, может не дать всей полноты картины, поскольку люди зачастую просто не владеют информацией о деятельности политика. Дело в том, что в современном медийном мире выигрывает тот, кто больше транслирует ожидания людей в речах и лозунгах с телеэкранов и страниц газет, в таких условиях реальная эффективная работа непубличного политика остается «за кадром» информационного освещения, и его узнаваемость, а, как следствие, и рейтинговые позиции, оказывается ниже, нежели у политика, применяющего технологии работы с общественным мнением. Особенно важно это учитывать при построении рейтингов выборных политиков и неизбираемых чиновников.

Все существующие рейтинги политических деятелей, по нашему мнению, нужно разделять на рейтинг узнаваемости и публичности, рейтинг эффективности и рейтинг доверия либо недоверия населения политику. Такое деление существует условно и определяется особенностями применяемых методик, но, к сожалению, в публикуемых и транслируемых через экраны телевизоров рейтингах об этом не всегда говорится, что приводит к тому, что рейтинг из объективного превращается в рейтинг формирующий.

Наиболее целесообразно и правильно в составлении рейтингов политических деятелей использовать несколько исследовательских практик в комплексе, сочетая, например, опрос населения, экспертный опрос и контент-анализ или транзакционный анализ региональных СМИ.

Так, выявление субъективных оценок и мнений относится к методу «оценки репутации», то есть субъективному определению места объекта в социальной иерархии. Метод основан на предположении о том, что респондент, владея информацией по интересующему исследователя вопросу, способен провести ранжирование предлагаемых объектов по заданной системе критериев-переменных. Проблема выявления валидных показателей-критериев оценивания политиков выступает предметом предварительного исследования, например, в форме экспертного опроса. В результате на основе полученных данных возможно построение рейтинговой модели политика, в которой свойства изучаемого объекта-политика измеряемы в шкалах. При этом ранжирование применяется не только при построении индивидуальных рейтингов, но и в сравнении оценок профессиональных статусов, государств или предполагаемых направлений получения высшего образования.

В целом, методики построения рейтингов основаны на количественных стратегиях измерения, хотя респонденту не всегда предлагается прямое ранжирование в числовых шкалах. После процедуры разработки измерителей проводится сбор основного массива первичных данных, как посредством опросных методов, так и через анализ сообщений СМИ. Широко привлекаются методы экспертных индивидуальных и групповых интервью, анкетного опроса экспертов и массового опроса населения. Кроме того, в результате анализа данных, полученных при помощи разных методов и/или по различным показателям, может быть разработан индекс, который и станет основой для определения позиций объектов в рейтинге. Таким образом, ключевыми этапами построения рейтинга являются разработка адекватной системы показателей и их измерение.

Особо следует выделить рейтинг эффективности глав регионов. Дело в том, что даже указанный выше комплексный подход в случае с руководителями регионов не всегда объективен в силу того, что не учитываются региональные географические, экономические и иные особенности. Кроме этого, не всегда критерии эффективности могут быть универсальны для всех регионов.

Также очень негативно сказывается тот факт, что рейтинги эффективности губернаторов и глав регионов подстегивают их не к сотрудничеству, а к конкуренции по ключевым показателям рейтингов. Ко всему прочему, рейтинги глав субъектов Российской Федерации очень часто рассматриваются в отрыве от деятельности подведомственных ему учреждений, что, по нашему мнению, является не верным, так как глава – это управленец, отвечающий за широкий спектр социально-экономических процессов в регионе. Логично заключить, что необходимо учитывать не только личностные характеристики и отдельные проекты, курируемые главами и губернаторами регионов, но и работу подведомственных структур и развитие отдельных территорий региона.

Нам представляется, что более правильно было бы изучать сам регион и на основе полученных данных выстраивать рейтинги регионального развития.

В Бурятии помимо измерения федеральными аналитическими структурами рейтингов глав регионов осуществляется и измерение электорального рейтинга чиновников и политиков различного уровня региональными аналитическими структурами и СМИ.

Например, очень интересная методика рейтингования политиков была предложена Центром социально-политических исследований «Альтернатива» Бурятского государственного университета, смысл которой заключается в комплексном подходе в определении рейтинга политика. Данный подход строится по принципу многостороннего изучения политического поля, который включает в себя два блока по аналогии с модульной методикой Фонда развития гражданского общества.

Первый блок – базовый (играет определяющую роль в формировании конечного результата).

Он основывается на результатах исследования Центра социально-политических исследований (опрашивается 3 тыс. респондентов), а также включаются экспертные оценки.

Второй блок – оценивается широкий спектр качественных и количественных показателей сообщений в СМИ о деятельности конкретного политика. Данные берутся из открытых источников СМИ, таким образом, происходит построение рейтинга на основе анализа более 300 тыс. информационных сообщений в федеральных и региональных СМИ (ТВ, радио, пресса, информационные агентства и Интернет-СМИ).

При расчете индекса учитываются следующие параметры в рамках каждого информационного сообщения:

- роль политика региона в сообщении: главная или второстепенная;

- позитивный/негативный контекст сообщения по отношению к политику;
- присутствие в заголовке сообщения и/или на фото;
- цитируемость того или иного политика.

Так, итоговым результатом анализа является индекс, который определяется как среднее арифметическое баллов в единичных сообщениях по следующей шкале:

- позитив + ключевое значение персоны в тексте + заголовок + федеральное СМИ – 10 баллов.
- позитив + ключевое значение персоны в тексте + федеральное СМИ – 8 баллов и т.д.

Итоговым результатом анализа является индекс, который определяется как среднее арифметическое баллов в единичных сообщениях по следующей шкале:

- Позитив + ключевое значение персоны в тексте + заголовок + федеральное СМИ – 10 баллов.
- Позитив + ключевое значение персоны в тексте + федеральное СМИ – 8 баллов и т.д.

Таким образом, мы приходим к пониманию того, что рейтинги политиков региона и межрегиональные рейтинги очень часто являются не только картой, позволяющей определить точное положение политика, но и инструментом формирования общественного мнения. Поэтому необходимо междисциплинарное интегральное осмысление различных подходов к построению рейтингов.

Литература

1. Бадмацыренов Т. Б., Бадмацыренова Е. Л., Доржиева И. Ц. Образовательные стратегии школьников и профессиональные намерения студентов вузов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – № 14(2). Философия, социология, политология, культурология. – С. 64–70.
2. Бадмацыренов Т. Б., Комбаев А. В. Качество общего образования Республики Бурятия в общественном мнении потребителей образовательных услуг // Современное развитие регионов и муниципальных образований России: экономические, социальные и политические аспекты. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2013. – С. 106–111.
3. Родионов В. А. Президентская власть в политической системе Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – Вып. 6а. Философия, социология, политология, культурология. – С. 223–227.
4. Туровский Р. Ф. Политическая регионалистика. – М.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2006. – 780 с.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК (24+27):1(517.3)

ТРАДИЦИОННЫЕ И НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ КОНФЕССИИ СОВРЕМЕННОЙ МОНГОЛИИ: БУДДИЗМ И ХРИСТИАНСТВО

© *Абаева Любовь Лубсановна*, доктор исторических наук, профессор кафедры религиоведения и теологии Бурятского государственного университета, главный научный сотрудник отдела истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН.

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8. E-mail: luba-abaeva@mail.ru

© *Ринчинова Бэлигма Пурбо-Доржиевна*, аспирант кафедры философии Бурятского государственного университета.

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а. E-mail: rbp-d@mail.ru

Процесс адаптации монгольских народов к цивилизационным процессам включал в себя не только становление государственных образований в различных исторических формах, выстраивание многоукладных натуральных хозяйственных систем, создание различных систем письменности, но и существенные изменения в сфере традиционного религиозно-мифологического мировоззрения, которые привели к выходу архаических форм религии (анимизм, тотемизм, магия, «шаманство» и др.) из стадии первобытности. К ним мы относим, прежде всего, утверждение в традиционном мировоззрении монгольских народов в качестве системообразующего элемента тяготеющей к монотеизму религии, получившей в научной литературе наименование «тэнгрианство» (от тюрко-монгольского «тэнгэри» – небо). Наиболее глубокие корни «тэнгрианства» мы обнаруживаем в космогонических мифах как монгольских, так и тюркских народов. В процессе исторического развития этих народов складывается дуальная религиозно-мировоззренческая система («небо» – «земля») как специфическая форма социальной самоорганизации – упорядочение «объективного» в сознании, на уровне субъективного духа. Из первоначального космического хаоса рождается определенный порядок, складывается картина религиозно-мировоззренческой упорядоченности, а также связанная с ней упорядоченность социального и природного бытия.

Ключевые слова: традиционные и нетрадиционные конфессии, эволюция, архаичные религиозные традиции, монгольские народы, тэнгрианство, буддизм, христианство, современная Монголия.

TRADITIONAL AND NONCONVENTIONAL RELIGIOUS CONFESSIONS IN MODERN MONGOLIA: BUDDHISM AND CHRISTIANITY

Abaeva Lyubov L., Doctor of History, Professor of the department of religious studies and theology, Chief Research Fellow, department of history, ethnology and sociology, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

8, Sakhyanovoi, Ulan-Ude, 670047, Russia.

Rinchinova Beligma P.-D., Research Assistant, department of philosophy, Buryat State University.

24a, Smolina, Ulan-Ude, 670000, Russia.

The process of adaptation of the Mongolian peoples to civilization processes included not only the foundation of state formations in different historical forms, constructing multiform natural householding economic systems, creation of different systems of writing, but also essential changes in the sphere of traditional religious and mythological world view system that led to the escape of the archaic religious forms (animism, totemism, magic, “shamanism” etc.) from the stage of primitive. We refer to them, first of all, the approval in traditional outlook of the Mongolian peoples as a backbone element of the religion aiming at monotheism which received the name «Tengrism» in scientific literature (from Turkish and Mongolian «tenger» – «the sky»). We find the deepest roots of «Tengrism» in cosmogonic myths both of the Mongolian and Turkic people. In the course of historical development of these peoples, there is a dual religious and world outlook system («the sky» – «the earth») as a specific form of social self-organization –

streamlining of «objective» in consciousness, at the level of subjective spirit. From the initial space chaos a certain order is born, a picture of religious and world outlook orderliness composes, and also related to it the orderliness of social and natural life.

Keywords: traditional and nonconventional confessions, evolution, archaic religious believes, Mongolian peoples, Tengrism, Buddhism, Christianity, modern Mongolia.

Религиозная культура каждой конкретной этносоциальной общности является одним из доминирующих и уникальных феноменов их жизнедеятельности, формирующих особые специфические материальные и духовные ценности. В соответствии с ранними религиозными воззрениями и культурами создавались многие традиционные формы жилища, пищи и одежды, не говоря уже о мифотворческой деятельности этнических культур, которые формировались, главным образом, благодаря религиозной картине мира и традиционному мировоззрению, созданными тем или иным этносом в недрах их этнорелигиозных знаний и практик в рамках особенностей ландшафта, климата, специфики хозяйственно-культурной деятельности и т.д.

Важнейшим критерием цивилизации, в том числе и «кочевнической», является наличие качественно определенной духовности, выходящей за пределы своей первобытности (а затем и этничности) и приобретающей в процессе развития институционально оформленный интерэтнический, надплеменной или наднациональный характер. Это присуще тэнгрианству, которое еще в глубокой древности, по крайней мере, в эпоху хунну (III в. до н.э.) или даже ранее, в период возникновения древне-арийской «кочевой» цивилизации (в начале III тыс. до н.э.), получило распространение по всей центральной части Евразии. Наиболее глубокие корни «тэнгрианства» мы обнаруживаем в космогонических и космогенетических мифах монгольских народов.

В современной религиозноведческой литературе довольно слабо и не совсем правомерно употребляется термин «монгольский/бурятский/калмыцкий шаманизм». Во-первых, это не совсем соответствует добуддийским религиозным традициям монгольской метаэтнической общности народов, во-вторых, при употреблении данного религиозного термина было бы корректнее обозначать его привязанность к этносу и территории его обитания – «шаманизм» в Монголии, Бурятии, Калмыкии и т.д.

Шаманизм в его классической интерпретации представляет собой уникальную и особую форму видения и познания мира, рассматривающую человека, как часть Космоса. Оно нацелено на непосредственное восприятие мира, постижение взаимосвязи природы и человека. Как феномен мировой цивилизации, известный многим народам мира и в далеком прошлом, и в настоящее время, шаманизм сформировался в рамках древнего дуалистического мировоззрения, разделяющего мир на обыденный и сакральный. В основе его концепции лежит анимистическая картина мира: вера в духов и божеств – помощников шамана. Она функционирует по определенным законам магического и мифологического мировосприятия: тождества природы и человека, когда природе приписываются человеческие свойства и связи, а людям – свойства и связи природы. Отсутствуют противопоставления духовного и телесного, части и целого, живого и мертвого, микро- и макрокосма. В традиционной культуре многих этносов шаманизм основывается на религиозно-мифологическом мировоззрении, широкой культовой практике, институте становления и обучения шамана.

Через шаманизм раскрываются общие закономерности древнейших форм взаимоотношений человека с силами природы, Космоса, которые выражаются в общечеловеческих универсалиях и этнокультурных особенностях. Шаман выступает в роли хранителя архетипического опыта человечества на уровне этнических традиций, поэтому шаманизм в современной жизни традиционных сибирских культур является ретранслятором этнической памяти коллектива, стабилизатором и хранителем духовной культурной традиции, национального менталитета. Однако в современный период шаманизм обретает новые формы, и новое прочтение получают древние представления и ритуалы.

Ученые, исследующие феномен шаманизма, определяют его по-разному. Одни видят в нем «естественную политеистическую религию» (Л. П. Потапов), другие – мировоззрение, включающее зачатки народных знаний, религию, искусство, фольклор (В. Г. Богораз, Е. В. Ревуненкова), магический культ (И. С. Вдовин), экстатическую религию (М. Элиаде), архетипы бессознательного (К. Г. Юнг). Сами шаманы определяют свою веру как «путь знания и обретения силы».

В отличие от мировых религий шаманизму присуща некоторая ограниченность рамками родоплеменных этнических общностей, и он так и не стал общенациональной религией бурят и других монгольских народов, хотя попытки создания национальной религии на основе шаманизма и более архаических верований и культов предпринимались еще в период создания Монгольской империи.

Шаманизм в хронологических рамках второй половины XIX – начале XX вв. претерпевает дальнейшее эволюционное развитие. В связи с появлением и распространением буддизма многие традиционно шаманские регионы прекращают отправление чисто шаманских ритуалов.

Буддизм является инновационной религиозно-культурной системой для монгольского сообщества, ассимилировавшей не только региональные и локальные культы, но и традиционную культуру в целом. При этом буддизм обусловил появление и функционирование чисто монгольских специфических обрядов и культов, которые во временном континууме Великой степи воспринимаются как монгольские этнокультурные и этноконфессиональные феномены, представляющие оригинальный системный комплекс их религиозной культуры.

С XVI в. в эволюции метаэтнической монгольской общности, уставшей от внешних и внутренних полиэтнических и социальных междоусобиц, фиксируются четкие этапы этнокультурного возрождения. Буддизм со своей теорией и практикой, философией, медициной, астрологией, книгопечатной культурой, институтом наставничества, возможно, на наш взгляд, явился той самой культурной доминантой, которая, инкорпорируя многие добуддийские религиозные традиции, сыграла и до сих пор продолжает играть, огромную роль в этнокультурной консолидации монгольских народов.

Взаимодействие многочисленных этнических субстратов (тюрки, маньчжуры, тибетцы, монголы) и их культурных традиций способствовало не только обогащению и синтезу, но и их эволюции от низших форм к более высоким, а значит и развитию, совершенствованию всей религиозной системы народов Центральной Азии. Преемственность наиболее общих парадигм религиозной культуры этого региона и их историческая устойчивость диалектически сочетались с процессами ее поступательного развития, в котором достижения и опыт предыдущих стадий не отбрасывались, а сохранялись и синтезировались в целостную систему религиозного сознания и поведения. Одной из высших стадий эволюционного развития религиозной культуры этого региона, несомненно, является система религиозных традиций, сложившаяся в результате синтеза тибетской и уйгурской вариаций буддизма с традиционными верованиями и культами, обрядами и обычаями монгольских народов Центральной Азии. Буддизм сформировал у этих народов высокий уровень религиозного сознания, соответствующий уровню развития религиозно-философского и этнического учения мировой религии.

Традиционная религиозная культура народов Центральной Азии (бон, шаманизм, тэнгрианство) была синтезирована и ассимилирована буддийским культурно-религиозным комплексом. Буддизм не только не нарушил этническое самосознание народов Центральной Азии, но, и напротив, сохранил его и даже возвысил до уровня мировой религии; способствовал его развитию, обогатив опытом других народов Востока (индийцев, китайцев, тибетцев, уйгуров, монголов, бурят и др.) и в то же время вобрал в себя нормы религиозной культуры новых адептов этой религии.

В данное время буддизм занимает главенствующее положение в культуре современной Монголии: в стране более 3 тыс. лам, около 80% граждан Монголии признают себя верующими буддистами. Однако в настоящее время буддизм уступает место другим верованиям.

Несмотря на неоднозначное отношение к христианству в монгольском обществе (с преобладанием настороженности), миссионерам удалось расположить к себе некоторую, особенно молодую и прагматичную, часть монгольского общества. Большую роль сыграла также достаточно активная деятельность христианских миссионерских организаций в экономических, социальных и гуманитарных сферах монгольского социума: работа в сфере образования; с беспризорными детьми и бродягами; в сфере здравоохранения и т.п. В столице Монголии в 1997 г. был открыт первый центр по уходу за беспризорными детьми им. Вербиста. С конца 1990-х гг. начали открываться детские сады в Улан-Баторе, и все это в результате активной деятельности католической миссии. В ходе своей благотворительной деятельности миссионеры стараются познакомить и привлечь людей новыми для них христианскими ценностями. Важно отметить, что социально-демографический состав христианских общин в Монголии наиболее перспективен в плане молодежи, которая стремится получить светское образование не только в своей стране, но и за ее пределами.

Миссионерам удалось использовать проблемы и нужды монгольского населения в своих интересах. Тех, кто оказался в трудной ситуации и нуждался в помощи, миссионеры поддерживают материально, кормят и снабжают необходимыми лекарствами. Молодежи, интересующейся западной культурой, они преподают английский язык и помогают уехать на обучение за рубеж.

Следует также учесть, что миссионеры, особенно протестантской традиции, предложили новый тип религиозной организации. Человек, приходящий в храм к протестантам, попадает в приятную обстановку, знакомится с приветливыми, открытыми людьми, которые объясняют ему Писание, проявляют заботу и внимание. Миссионеры практически не уделяют внимания проблемам церковной

иерархии, в основном преобладают равенство, свобода и дружелюбие. Это в какой-то степени контрастирует с формами богослужения, принятыми в буддийских храмах Монголии.

Известный монгольский ученый Ш. Бира на открытии Центра монголоведных исследований А. Мостарта в Улан-Баторе выступил с докладом на тему «Монголы и христианство». Он подчеркнул, что монгольские народы в контексте своей долгой и удивительной этнической истории были адептами не только буддизма, но также пытались адаптировать к своим этнокультурным и религиозным традициям другие мировые религиозные системы. Ш. Бира: «История монголов не может быть правильно объяснена, если мы не знаем истории наших культурных и религиозных контактов и взаимодействий с другими цивилизациями. Мы должны изучать неизвестные страницы нашей истории, которые включают не только наше прошлое, но также и настоящее, и будущее» [5, с. 231]. Академик, ссылаясь на Б. Хебрауса, упоминает почти уже ставшую мифологической легенду, касающуюся главы племени керейтов. Легенда гласит: «Во время охоты предводитель керейтов заблудился высоко в горах. Когда он потерял всякую надежду, перед ним появилось видение в виде святого, который сказал: “Если ты поверишь во Христа, я выведу тебя”. Возвратившись домой, хан спросил работающих христианских крестьян об их вере. Они отвечали, что он не получит спасения самому себе и своему племени, пока не получит разрешения и благословения от Несторианской метрополии» [5, с. 184]. Пересказывая эту легенду, Ш. Бира выражает сомнения относительно аутентичности деталей этой легенды, которая, тем не менее, отражает самый ранний период истории проникновения христианской традиции на территорию монгольских народов. При этом Ш. Бира подчеркивает, что керейтский Тогоруул Ван Хан, покровитель юного Темуджина, безусловно, был адептом христианской традиции [5, с. 232].

Принимая во внимание то, что в целом обращение в христианство или просто интерес к нему связываются с тяготением к западной культуре и либеральным, демократическим ценностям, нужно подчеркнуть, что далеко не все христианство либерально. Так, например, в христианском мире постоянно возникают споры по проблеме абортов и сексуальной культуры.

Интерес определенной части монгольского населения к христианству свидетельствует о расширении их культурной и национальной идентичности: они мыслят себя не только частью монгольского общества, но и частью более широкого планетарного мира, в котором христианство в процентном отношении занимает значимое место. Благодаря своей активной деятельности миссионерам в сравнительно небольшие сроки удалось не только обратить тысячи монголов в христианство, но и подготовить местных священнослужителей. В результате, некоторые миссионеры стали рассматривать Монголию как плацдарм для дальнейшей проповеднической деятельности в соседних странах (Китай, Япония). Популярность западных религий и нетрадиционных религиозных организаций связана, как считают многие монгольские исследователи, с меркантильными причинами, например, стремлением выехать на постоянное место жительства в США или Западную Европу, получить там образование, найти работу и т.д.

В целом, оценивая тенденции развития ситуации в религиозной сфере Монголии, можно предположить, что наблюдающееся динамичное распространение западных христианских учений, в особенности тоталитарных, несет значительную угрозу для социальной стабильности страны, ее традиционной аутентичности и национального самоопределения. Расширяя свое влияние, западные религиозные движения постепенно, возможно, начнут воздействовать самым прямым образом на принятие управленческих решений, станут играть все более заметную роль на внутривластной арене, создавая благоприятные условия для активизации западных политических и деловых кругов.

Подобная ситуация сложилась спорадически и является результатом целого ряда политических, социально-экономических и культурных процессов. Особенно важную роль в формировании нетрадиционных религиозных организаций в Монголии сыграли события XX в.: коммунистические преобразования 1920–1930-х гг., демократические реформы начала 1990-х гг. Провозглашение демократических свобод не могло не коснуться религиозной сферы монгольского социума. Реформам также способствовали сложившаяся в стране ситуация религиозной свободы (основанная на личном выборе индивида) и конкуренция в духовной сфере между различными религиями и религиозными движениями (прежде всего, между традиционными и нетрадиционными). Несмотря на высказываемые опасения относительно будущего состояния буддийской теории и практики и прочих традиционных религий в Монголии, конкуренция в религиозной сфере может стать благоприятным фактором, способствующим обновлению традиционных религий, появлению новых оригинальных религиозных мыслителей и деятелей.[6, с. 12].

Литература

1. Абаева Л. Л. Человек в контексте шаманских и нешаманских этнокультурных традиций монгольских народов // Власть. – 2012. – № 1. – С. 127–130.
2. Религиозная культура монгольских народов на рубеже веков // Материалы международной конференции, посвященной 800-летию Монгольского государства. – Вена, 2006.
3. Абаева Л. Л. Динамика развития традиционных религиозных воззрений монгольских народов в векторе буддийской теории и практики // Власть. – 2014. – № 6. – С. 94–98.
4. Абаева Л. Л. Семантика круга и традиционное мировоззрение народов Центральной Азии в контексте буддийской религиозной культуры // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – № 14(1). Философия, социология, политология, культурология. – С. 248–251.
5. Бира Ш. The Mongols and Christianity // Монголын Тэнгэрийн Узэл, Mongolian Tengerism. Туувэр Зохиол, Баримт бичгүд. – Улан-Батор, 2011. – 482 с.
6. Сабиров Р. Т. Автохтонные верования и шаманизм в Монголии после 1990 г. // Вестник Московского университета. Сер. Востоковедение. – 2005. – № 4.

УДК 008

ИЕРАРХИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ НОМАДОВ КАК ФУНДАМЕНТ КОЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ

© *Иванова Татьяна Валерьевна*, кандидат культурологии, и.о. доцента кафедры философии и культурологии Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В. Р. Филиппова. Россия, 670024, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 8. E-mail: ivtat@mail.ru

Каждая культура создает собственную, передающуюся из поколения в поколение систему ценностей, в которой заключены традиционное мироощущение, мораль и видение окружающего мира. Кочевой образ жизни и скотоводческий тип хозяйственной деятельности предопределили собственную, отличную от оседло-земледельческих культур иерархию ценностей номадов. Такие ценности кочевой культуры, как динамизм, корпоративность, гостеприимство, культ предков, представляют собой синкретичную целостность и отражают уникальность и своеобразие данной культуры. Сложившаяся иерархия ценностей кочевой культуры обусловлена особым способом отношения к миру и с миром. Аксиологическая парадигма исследования кочевой культуры дает возможность значительно расширить существующие представления о кочевых народах и позволяет рассматривать этот самобытный тип культуры как сложное социокультурное явление.

Ключевые слова: кочевая культура, кочевая аксиосфера, корпоративность, этичность, ценности.

HIERARCHY OF NOMADS' TRADITIONAL VALUES AS A FOUNDATION OF NOMADIC CULTURE

Ivanova Tatiana V., PhD in Culturology, Acting Associate Professor, department of philosophy and culture studies, Buryat State Agricultural Academy named after V. R. Philippov. 8, Pushkina, Ulan-Ude, 670024, Russia.

Every culture creates its own value system, which is transferred from generation to generation. This system includes both traditional perception and vision of environment and morals. The nomadic life style and stock breeding economy determined its own value hierarchy of nomads that differed from domiciled agricultural cultures. Such values of the nomadic culture as dynamism, corporationism, hospitality, ancestor worship are syncretic and reflect uniqueness and peculiarity of this culture. The current hierarchy of values of the nomadic culture is due to the special way of relating to the world and with the world. The axiological paradigm of the study of the nomadic culture provides a possibility to extend significantly the existing ideas about nomadic peoples and allows to consider this unique type of culture as a complex sociocultural phenomenon.

Keywords: nomadic culture, nomadic axiosphere, corporationism, ethics, values.

При исследовании той или иной культуры сложно обойтись без понятия «ценности», более того, большинство ученых определяет культуру как социокультурный феномен именно через ценностные ориентации. Каждой культуре свойственна собственная система ценностей, которая складывается под влиянием целого комплекса факторов, являясь, таким образом, результатом условий ее функционирования и исторического развития. Западноевропейская культура, оседлая по своей природе, отдала приоритет человеческому разуму, рациональности и индивидуализму. Реалии кочевой жизни номадов изначально сформировали свои обычаи и традиции, способы мышления, менталитет, соответственно, и собственную иерархию ценностей. Кочевая аксиосфера включала в себя три уровня ценностей: высшие, духовно-нравственные и бытовые.

Высшей ценностью кочевник считал способность перемещаться, двигаться, не останавливаясь надолго на ограниченной территории. Идея пути, дороги – одна из главных проявлений его бытия, основа жизнедеятельности, все то, что неподвижно, оседло, обладает вторичной ценностью. Оседлость номадами рассматривалась как вынужденное состояние, состояние несчастья. Фиксированность и неподвижность – характеристики трансцендентного, живое же – солнце, луна, звезды, вода, животные, птицы, люди – должно находиться в постоянном движении.

Характерно, что сакральная архитектура развивалась у кочевников именно как стремление зафиксировать место вечного упокоения мертвых [1]. Именно поэтому динамизм – это элемент мировосприятия, а впоследствии и мировоззрения кочевого общества. При этом необходимо различать динамизм как способ бытия западного человека и динамизм как свойство самоощущения кочевника. Динамизм западного человека вытекает из философии антропоцентризма, когда человек мыслит себя

центром мироздания и, соответственно, стремится подчинить себе окружающий мир природы. Динамизм же кочевника – это скорее способность идти в ногу с развитием природы, продиктованная изначальной гармонией природы и человека. Кочевник не противопоставляет себя миру, а живет по принципу единства сосуществования и соразвития [2].

Кочевая культура создала особый тип восприятия пространства, особую модель мира, которые выражаются, в том числе в особенностях освоения пространства и времени. Модель мира кочевников была основана на традиционном миропонимании, где пространство превалировало над временем. Кочевой образ жизни в противоположность оседлому подразумевает большую степень освоенности территории [3]. Весь окружающий мир воспринимался и понимался как единое пространство, причем пространство, не имеющее границ, но жестко структурированное. В языках многих кочевых народов, отмечает Н. Е. Нуржанов, нет слова «пространство» в его западном смысле. «Пространство – это всегда ограниченное место, это ментальное образование оседлого человека, закрепившегося на ограниченной территории как на подлинном месте своего обитания» [4]. Именно поэтому пространство земледельца активно преобразовывалось, и было перенасыщено следами его жизнедеятельности.

Кочевой закон вживания в мир природы – «вписывание» в нее. Так, юрта – универсальное жилище кочевника – это не просто жилище, это целая философская модель мироздания. Белая сферическая юрта всегда органично вписана в ландшафт и составляет с ним одно неразрывное целое, она – микромодель Вселенной, отражающая представление об окружающем его пространстве. Она ориентирована по странам света, имеет центральную ось, проходящую через очаг – дымовое отверстие. Юрта делится на семантические секторы: правый – левый, северный – южный, верхний – нижний, почетный – непочетный, мужской – женский. Все это проявления общечеловеческой глобальной идеи «дом – микромодель мира». Сборка и разборка ее при перекочевках символизировали наступление Хаоса и вновь создания Гармонии. На месте бывшего кочевья ничего нельзя было оставлять: вбитые в землю кольца вынимали, очаг полагалось затушить – ничто не должно было напоминать о пребывании здесь человека.

Поскольку большая часть жизни кочевников проходит в постоянных перемещениях в границах обширных кочевых территорий, ориентация в пространстве, его освоение являются жизненно необходимыми и особенно актуальными для кочевых культур. Номадическое пространство – это одухотворенное пространство, которое имеет семиотическую архитектуру. Оно существует как в виде мыслимого, так и в виде реального ландшафта, заполненного символами неба, бескрайней степи, четырех сторон света, мирового дерева, священной горы, образов мифологизированных животных, атрибутов ритуальных обрядов. Позднее в некоторых случаях эти символы складывались в своеобразный тезаурус специальных знаков (тамга), способствовали появлению и развитию системы «тамгопользования».

Кочевникам присуще своеобразное представление о времени. Оно понималось как циклическое, в отличие от векторного, принятого у оседлых народов. Скотоводческий цикл не ограничивается одним годом, как у земледельцев, поэтому скотоводам свойственно более масштабное временное восприятие. Для кочевников циклическое движение, постоянное перемещение по кругу – принцип жизни, имеющий глубокий мировоззренческий смысл. Зло, нанесенное людям, природе особенно страшно тем, что циклическое время, возвращаясь, возвращает и его. Этот принцип сформировал особое жизнеповедение кочевника, когда действиям предпочитают обдумывание. По тем же законам живет и Добро: однажды совершенное, оно вернется обратно. Гостеприимство, взаимопомощь – святыне принципы кочевников, глубоко познавших причинно-следственную, кармическую связь явлений.

К духовно-нравственным ценностям кочевников относились интересы рода, уважение к старшему поколению, а также культ почитания умерших предков, который, как известно, существовал практически у всех народов, однако степень его развития при этом была далеко не одинаковой. Если у оседлых народов этот культ со временем исчезает, то у кочевников он на все времена остается системообразующим фактором их взаимоотношений [5]. Их малочисленность, по сравнению с окружающими соседями, суровый климат степей, наличие постоянных внешних угроз воспитали у кочевников корпоративность, чувство единства, доведенное до абсолюта. В обществе, где все социальные отношения жестко регламентированы, существовала очень сильная связь людей друг с другом, они ощущали себя жизненными частями целого, к которому принадлежали. Ценности культуры принимались и разделялись всеми ее членами как священные и вечные.

Таким образом, кочевое общество отличалось не только единством, но и абсолютной идентичностью его членов со своей культурой. Человек всецело растворялся в коллективном целом и уже не представлял свою жизнь вне его. Проявить свои индивидуальные качества кочевник мог только в

рамках своего родового коллектива. Культ героя, воина-защитника получил наивысшее развитие, стал абсолютом (идеалом) кочевой поведенческой модели, воплощением коллективных интересов, то есть интересов своей семьи, своего рода, народа в целом.

К бытовым ценностям кочевники относили наличие собственного жилища (бездомный считался обездоленным, лишенным своей доли счастья), большое потомство, особенно сыновей, которые продолжают род и богатство, под которым подразумевалось большое количество скота. Наличие скота означало высокий социальный статус индивида, его состоятельность, интеллект, полноценность.

Иерархия ценностей кочевой культуры обусловлена особым способом отношения к миру и с миром. Созерцательность как пассивное восприятие познаваемой действительности, без активного воздействия на нее, является выражением философичности мышления кочевников. У номадов не была развита философская традиция, как на Востоке, так и на Западе, нашедшая свое воплощение в научных трактатах и системах. Проявлением познавательной глубины кочевое мышление была чувственно-символическая форма восприятия мира. Соответственно, у номадов получила развитие преимущественно устная культура речи, долгие столетия не получавшая фиксации в письменных источниках. Письменные тексты не относились к числу важнейших «архетипов» их культуры. Степной скотоводческий уклад по своей внутренней природе не требовал развития таких сложных систем учета и контроля, которые породили в древнейших земледельческих цивилизациях потребность в этой социально значимой информации [6].

Иными, чем у оседлого человека, были и отношения кочевника с природой. Для оседлой культуры природа становится чем-то, подлежащим покорению, подчинению, поэтому принципиальным становится противопоставление «свой – чужой». В соответствии с этой фундаментальной парадигмой воспринимается и сама природа: есть дом – «свое» и есть дикое поле – «чужое», причем за домом закрепляются благодатные, сакральные коннотации, а за диким полем – демонические, связанные с ощущением враждебной противоположности природе [7]. Кочевые народы с самого начала шли больше по адаптивному пути развития. Адаптация к природно-климатическим условиям степи достигла такого уровня, что номады становились почти органической частью степных экосистем [8].

Природа для кочевника сохраняет самостоятельный статус, имеющий собственные, не зависящие от человека, равные с ним права и происхождение. Для кочевника гораздо естественнее было брать у природы произведенное ею в готовом виде, чем производить самому. Отношения людей с природой рассматривались скорее как взаимозависимость, чем как ее эксплуатация, и подобная почтительность по отношению к миру природы позволяла кочевникам жить на своей земле тысячелетия без отрицательных последствий для окружающей среды.

Такой образ жизни нашел свое выражение в тэнгрианстве – древней религии кочевников, восходящей своими корнями к V–IV тысячелетиям до н.э. В отличие от религий, созданных пророками и их последователями, оно возникло естественным, историческим путем на основании народного мировоззрения, воплотившего и ранние религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам. Своеобразной и характерной чертой этой религии является родственная связь человека с окружающим его миром, природой.

Тэнгрианство было порождено обожествлением природы и почитанием духов предков. Кочевники поклонялись предметам и явлениям окружающего мира не из страха перед непостижимыми и грозными стихийными силами, а из чувства благодарности к природе за то, что, несмотря на внезапные вспышки своего необузданного гнева, она чаще бывает ласковой и щедрой. Они умели смотреть на природу как на существо одушевленное. Именно тэнгрианская вера давала знание и умение чувствовать дух природы, острее осознавать себя ее частью, жить в гармонии с ней, подчиняться ритму природы, наслаждаться ее бесконечной переменчивостью, радоваться ее многоликой красоте.

Аксиологическая парадигма исследования кочевой культуры позволила значительно расширить современные представления об истории и культуре кочевых народов и дала возможность рассматривать этот самобытный тип культуры как сложное социокультурное явление, которое выражает отличное от оседло-земледельческой культуры онтологическое отношение «человек – окружающий мир».

Литература

1. Сыргакбаева А. С. Соотношение традиционного и урбанистического модусов бытия в современном казахстанском обществе [Электронный ресурс]. – URL: <http://ipur.tsu.ru/Seminar/a0102/050.htm>
2. Урманбетова Ж. К., Абдрасулов С. М. Истоки и тенденции развития кыргызской культуры. – Бишкек: Илим, 2009. – С. 180.

3. Содномпилова М. В. Природные и культурные ориентиры жизненного пространства кочевников Центральной Азии // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации: сб. науч. тр. – Иркутск: Оттиск, 2003. – С. 111.
4. Нуржанов Б. Г. Город и степь // Евразийское сообщество: экономика, политика, безопасность. – 1997. – № 3. – С. 187.
5. Кодар А. Тенгрианство в свете кочевниковедения Делеза-Гваттари // Новые исследования Тувы. – 2009. – № 4. – С. 87.
6. Медведев А. П. «Степная цивилизация» или «степная альтернатива цивилизации» // Исторические записки. – 2003. – № 9. – С. 110.
7. Абаева Л. Л., Абаев Н. В. Особенности этноэкологических традиций народов региона Байкала // Стратегия устойчивого развития Байкальского региона. – Улан-Удэ, 1998. – С. 96.
8. Медведев А. П. К исторической оценке кочевнических обществ на Юге Восточной Европы II–I тыс. до н.э. // Вестник Воронежского университета. Сер. Гуманитарные науки. – 2001. – № 2. – С.112.

УДК 394

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ХУЛУНБУИРСКОЙ СТЕПИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

© *Маньдула Хухэ*, аспирант кафедры теории и истории культуры Забайкальского государственного университета.

Россия, 672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, 30. E-mail: huheman1986@mail.ru

Статья посвящена описанию, анализу современного состояния культурного наследия Хулунбуирской степи, механизмам достижения экологического баланса в природной и человеческой среде. Автор пишет о результатах опустынивания степи и указывает на особую ценность приобретаемого опыта решения экологических проблем посредством администрирования сложной системы: человек–культура–природа–производство в степной зоне. В статье также рассмотрены возможные пути выхода из ситуации: синкретизация культуры и образования, поощрение массовых перемещений работающих людей в другие районы, рекультивирование рационального использования земель скотоводами, экологизация сельского хозяйства, развитие луговой культуры степи. Особо подчеркивается тот факт, что будущее Хулунбуирской степи связано не только с решением экологических проблем, но и с рациональным сохранением этнокультурных особенностей.

Ключевые слова: культурное наследие, опустынивание, Хулунбуирская степь, этническая культура, экологизация, региональная культура, традиционная культура.

CULTURAL HERITAGE OF HULUNBUIR STEPPE: PROBLEMS AND PROSPECTS

Mandula Huhe, Research Assistant, department of theory and history of culture, Zabaikalsky State University.

30, Aleksandro-Zavodskaya, Chita, 672039, Russia.

The article is devoted to the description and analysis of the current state of cultural heritage of Hulunbuir steppes, the mechanisms for achieving ecological balance in the natural and human environment. The author writes about the results of desertification of the steppe and indicates the special value of the acquired experience in solving environmental problems through the administration of a complex system: a man–culture–nature–production in the steppe zone. The article also discusses the possible ways out of the situation: syncretization of culture and education, promotion of mass movements of working people to other areas, re-cultivation of rational use of land by pastoralists, greening of agriculture, development of meadow steppe culture. The fact is especially highlighted that the future of Hulunbuir steppe is concerned not only with the solution of environmental problems, but also with the rational preservation of ethno-cultural peculiarities.

Keywords: cultural heritage, desertification, Hulunbuir steppe, ethnic culture, greening, regional culture, traditional culture.

Хулунбуирская степь, воспетая в культурном наследии народов, проживающих во Внутренней Монголии КНР, переживает сложнейший период в своей истории. Хулунбуирская степь является важным экологическим фактором развития, как северо-востока Китая, так и всей территории Северо-Восточной Азии. Однако это хрупкая географическая единица подвержена разного рода воздействиям, среди которых основными являются опустынивание степи, эрозия почвы, деградация лугов и водной системы в целом в результате воздействия на нее природных и человеческих факторов. Основная опустынивания – геологические факторы, а уничтожение человеком растительности на поверхности почвы – непосредственная причина опустынивания пастбищ [1].

К культурно-географическим особенностям района Хулунбуирской степи относится преобладание песчаного рельефа холмов и равнин с постепенным наклоном от северо-запада к юго-востоку, при этом в северной части преобладают низины, а в южной – возвышенности. Земная поверхность приобретает форму рыхлых песчаных наслоений. В последние годы почва в Хулунбуирской степи в огромных масштабах становится песчаной. По данным дистанционного зондирования и результатам исследований, проведенных нами во время полевых работ, а также на основе анализа состояния и тенденций опустынивания Хулунбуирской степи, можно сделать вывод о том, что увеличивается антропогенная нагрузка на степную экосистему, происходит изменение всей геологической среды. Например, о силе антропогенного воздействия свидетельствуют следующие статистические данные Правительства Внутренней Монголии: с 2004 по 2014 гг. население в Хулунбуирской степи увеличи-

лось в 5 раз, площадь пастбищ увеличилась с 72 879 в 1949 г. до 689 317 в 2004 г., то есть в 9 раз. Поголовье домашнего скота на увеличенных пастбищах возросло с 1 106 000 до 6 770 000 в 2014 г., то есть в 6,1 раз [1]. По данным другой группы ученых из города Ланьчжоу, в Хулунбуирской степи площадь опустыненных земель в настоящее время составляет до 20 893,57 км², фактически занимая 25% площади всей степной зоны. Есть еще территории, где преобладают слегка опустыненные пастбищные угодья. Все эти процессы сопряжены с интенсивным освоением Маньчжурии, появлением сети городов, промышленных зон и добычей полезных ископаемых.

Механизм опустынивания происходит на микрокосмическом уровне, когда в каждой подсистеме окружающей среды появляются явления, которые ускоряют процесс превращения пастбищ в пустыни; на макрокосмическом уровне – происходит быстрое и экстенсивное развитие пастбищ, сообществ и экономических подсистем, которые разрушают естественную экосистему лугов, ее внутреннюю структуру. Протекающие процессы актуализируют решение проблемы сохранения, реконструкции, распространения культурного наследия.

Результаты проведенных рядом китайских ученых исследований свидетельствуют о поисках научного обоснования необходимости регулирования социально значимой экономической деятельности в степной зоне с решением проблемы экологической безопасности и сохранности культурного наследия посредством разработки государственных решений по использованию природных ресурсов.

Фэн Цзяньминь, Ван Тао отмечают высокую скорость происходящих событий. Экологическая среда пастбищ во Внутренней Монголии Китая становится очень хрупкой: луга быстро вырождаются под влиянием природных факторов и деятельности человека. Главным образом, это происходит из-за опустынивания земель, вырождения лугов, серьезной эрозии почвы, перенаселения, культурной деградации народов. С помощью аппаратного и программного обеспечения (ГИС и ДЗЗ технологии), на основе интеграции нескольких источников информации группа ученых систематически проводила исследования. Полученные данные показали, что ускорение опустынивания тесно связано с процессом быстрого и тяжелого обезлесения, чрезмерной мелиорации и выпаса, наблюдаемого в конце последнего столетия [2]. Фэн Цзяньминь и Ван Тао пишут, что опустынивание земель – это обратная сторона неразумной эксплуатации природных условий, следствие интенсивной человеческой деятельности. Именно данная группа ученых актуализировала проблему управленческой культуры. На смену идеологии контроля за быстрым развитием опустынивания земель в регионе, ресурсов естественной фауны и растительности и природных лугов должна прийти новая идеология, новый подход: идеология умеренного и рационального использования и эксплуатации ресурсов.

Неслучайно успех модернизации КНР связан с административной реформой управленческого аппарата. В этом отношении для комплексного решения проблемы сохранения и восстановления Хулунбуирской степи были предложены несколько программ, которые обсуждались в разное время в Правительстве Автономного района Внутренней Монголии.

Первая Программа комплексной реабилитации и регенерации опустыненных земель в Хулунбуирской степи разработана Национальным институтом наук о Земле, а именно коллективом авторов, в который входили Хань Гуан, Чжан Гуйфан. Согласно этой программе, все земли региона были районированы и разделены на два субрегиона и пять классов, на это этой основе разработана управленческая схема преодоления деградации. Основные меры комплексной реабилитации в провинции: ограждение и преобразование песчаных дюн в луга, укрепление пастбищ, регулирование выпаса скота, рациональное использование лугов в теплое время года и меры, запрещающие увеличение количества домашних животных. Комплексная реабилитация также включает программу районирования степных экозон. Песчаные пространства степи были классифицированы и аттестованы в соответствии со степенью сохранности экосистемы. Меры по эффективному восстановлению степи включают процедуры естественного возобновления лесов – лесопосадки сосны обыкновенной.

Программа комплексной реабилитации основана на разделении всей степи на два субрегиона на основе классификации и районирования земель, с выделением и описанием специфических свойств пяти специальных районов. Хулунбуир оформлен и классифицирован по I, II и III классу. К первому классу отнесены земли с максимальным перевыпасом, где песчаные дюны занимают более 75% площади и изменился состав животных, характерный для пустынных. Это земли с большим потенциалом риска и опасностью необратимой деградации среды и культуры бытования. Для всех категорий земель разработан комплекс мер по их частичной реабилитации, естественному возобновлению. Так, для земель II и III класса предполагаются иные мероприятия по их реорганизации и восстановлению: разрешено использование пастбищ на основе применения традиционной технологии кругооборота выпаса, строго ограничено культивирование земель для сельского хозяйства, требуется

соблюдение правил обновления состава и новых посадок лесных массивов и строительства ограждения для них. Дополнительные меры разработаны относительно регулирования поголовья скота, пакущегося между лесов, и увеличения площадей для искусственного орошения [3].

Разрабатывая свой вариант достижения устойчивого взаимодействия между уникальной природной средой Хулунбуира и богатыми коннотациями региональной культуры, Ао Чахэлунь выделил четыре фундаментальных и характерных принципа программы сохранения баланса такие, как: поддержка разнообразия культуры; развитие традиционной культуры охраны окружающей среды; разработка механизмов поддержания взаимодействия, открытости и включенности местного сообщества в решение проблем; предоставление больших свобод местным правительствам для решения проблемы.

Хулунбуир является единственной областью, где соседствуют более десяти различных этнических культур, и если идея защиты окружающей среды и традиционного человеческого опыта переносится на данную плоскость, то она поможет решить конфликты между потребностью экономического развития и задачами охраны окружающей среды [4].

Следующий и более успешный проект связан с именем известного китайского ученого и управленца Чжоу Шоужун, в работах которого актуализируется проблема администрирования проблемы: необходимость выработки и реализации эффективных стратегий по сохранению культурного наследия степи на основе конкретных управленческих решений, направленных на решение проблемы. Автор предлагает несколько тактических решений, которые, на наш взгляд, являются эффективными, но и не бесспорными в вопросе влияния на сохранность культурного наследия степи. Предложения китайского профессора являются достаточно типичными для современного административного менеджмента страны, они достаточно технологичны и предполагают вовлечение больших масс населения. В частности, проект нацелен на радикальное изменение образа жизни степняков, оказание существенного влияния на традиционную культуру и ментальность. Так Чжоу Шоужун предлагает осуществить следующий ряд мероприятий:

1. Переселение степных жителей с целью реконструкции первозданного аграрно-степного ландшафта. Данное предложение должно основываться на результатах интегральных исследований и реализовываться при поддержке государственного и местного правительства. Ядром проекта является четкое определение переселяемых групп жителей, пункты переселения, предоставление субсидий и другой помощи на местах переселения. По мнению автора, управление должно осуществляться с помощью дополнительных средств рыночной экономики. Например, разработка соответствующих местных законов, стимулирующих создание дополнительных рабочих мест, в том числе в городском строительстве;

2. Перевод пахотных земель в лесные хозяйства и пастбища для устранения традиционного хозяйственного использования и сокращения площади антропогенных биотопов. Это предложение связано с созданием и государственным финансированием природоохранных проектов, например, проекта, направленного на сокращение площадей пастбищ. Но нужно учитывать, что Внутренняя Монголия – это национальный автономный район на западе страны, довольно ограниченный в финансировании, поэтому государству необходимо инвестировать средства в проекты экологического строительства сельского хозяйства;

3. На оставленных территориях требуется восстановление естественного пастбищеоборота. Неправильное использование ресурсов степи является главным фактором опустынивания. Степняки в силу разных причин утрачивают традиционную культуру выпаса (сезонная смена пастбищ). Сокращение площади пастбищ при выгоне скота и регулярная смена места выпаса могут способствовать нормальному воспроизводству растительного покрова степи;

4. Искусственное дождевание. Предотвращение высыхания степных районов – это основная задача в борьбе против опустынивания степи. В связи с этим Чжоу Шоужун считает, что необходимо создать системы искусственного дождевания, данный проект является стратегически значимым в техническом отношении.

Предложения Чжоу Шоужун вызывают вопросы, поскольку в них не учитывается человеческий потенциал: невозможно сохранение степи без степняков и их культуры.

По мнению исследователей Чен Чиухун и Чжоу Яочжи, требуется тщательный анализ основных факторов, влияющих на опустынивание Хулунбуирской степи. На основе синтеза различных показателей и статистических данных, полученных в процессе анализа эволюции природных факторов и факторов экономической и культурной деятельности человека за последние 50 лет, учеными была раскрыта взаимосвязь «между количественными показателями динамики опустынивания степи и влиянием человеческих и природных факторов» [6].

Ученые Чжан Чуаньмин и Ван Юйдэ осуществили комплексный анализ влияния этих факторов на опустынивание Хулунбуирской степи и выявили степень влияния каждого фактора в отдельности [3]. Действительно, опустынивание степи с каждым днем увеличивается вместе с деятельностью человека, что приводит к деградации не только степи, но и степной культуры в целом, как целостной системы биоценоза и культуры ее создающей, поддерживающей. Уже сегодня многие ученые (в том числе Чжан Чуаньмин и Ван Юйдэ) приходят к выводу, что причина бедственного положения Хулунбуирской степи и ее населения кроется в неэффективном хозяйственном использовании степи, ее фактическом уничтожении.

В статье Кун Сянчжи, Ань Сяонин, Вэй Хун «Контрмеры по сохранению пастбищ Хулунбуира» рассматривается состояние и ресурсное обеспечение проблемы, подчеркивается необходимость поиска эпистемологического единства в понимании проблемы, наличия общего понимания и руководства. Сохранен контекст – ускорение темпов инновационного развития экономической системы, ускорение рыночной системы.

Согласно данным Программы Организации Объединенных Наций по окружающей среде, в процессе опустынивания степи за последние 50 лет сравнительный коэффициент общей силы влияния негативных факторов, связанных с человеческой деятельностью, составил 0,6005. Коэффициент сравнительно низкий, что обусловлено тем, что степная экономика является огромной и сложной открытой системой, а между различными факторами существует нелинейный механизм взаимовлияния. Линейный сравнительный анализ в определенной степени не учитывает данный аспект.

Среди факторов, вызывающих опустынивание степи, выделяется отход от традиционного семейного скотоводства и организация крупного скотоводческого хозяйства [3]. Данный вывод сделан на основе анализа площади пахотных земель, плотности населения, количества скота, а также годовой нормы осадков и годовой температуры. Зависимой переменной в данном случае является площадь опустынивания; общую площадь территории и данные используемых независимых переменных можно взять из статистического ежегодника Хулунбуира за прошлые годы [4].

Проанализировав и сопоставив результаты исследований китайских ученых, можно сделать вывод, что все они отмечают высокий корреляционный коэффициент между показателями величины используемых под пашни территорий, плотности населения, количества выращиваемого скота и индексом опустынивания степи. По существу чрезмерное использование земель и высокая плотность заселения степной зоны являются главными факторами опустынивания степи. За последние 50 лет в данной местности влияние факторов, порождающих опустынивание степи, значительно превышает влияние факторов, замедляющих этот процесс.

Изучаемый нами вопрос получил развитие в нескольких направлениях, одним из которых стала теория сохранения степной культуры как культурной и гомеостатической целостности, разработанная Чжоу Шоужун. Ее суть состоит в поиске условий равновесия между природным наследием, традициями природопользования степняка и производственно-экономическими особенностями развития региона. Степняки – это особая группа людей, которая может наглядно продемонстрировать зависимость образа жизни от природных условий и ценностей социокультурной среды. Однако большинство ученых, проводивших исследование о деградации и опустынивании степи, пишет и о том, что образ жизни, ценности степняков под влиянием природных условий подвергаются существенным изменениям. Современные сообщества степняков меняются достаточно быстро. Как отмечают исследователи, переезд населения степи в города «в целях сохранения степи», когда люди кардинальным образом меняют свое социокультурное окружение, пагубно влияет на смыслообразующие ценности народа: происходит столкновение унаследованных и заимствованных образов жизни. Поэтому ученые настаивают на том, что будущее Хулунбуирской степи связано не только с решением экологических проблем, но и с рациональным сохранением культурного наследия степняков (с развитием отгонного скотоводства).

Чжоу Шоужун подчеркивает экономическую ценность степной экосистемы Хулунбуира как сложной системы «культура-природа-человек». Культура степи, по мнению данного автора, является основой, двигателем будущего развития региона. Хулунбуирская равнина является важной частью евразийского степного пояса, а также органичным звеном того района Китая, где сохраняется культура кочевой цивилизации. Чтобы стимулировать быстрое развитие региона, необходимо отстаивать, продвигать и развивать наследие степной культуры, что будет способствовать масштабному социальному и экономическому развитию Хулунбуира. Л. Течен предлагает произвести региональный ребрендинг, это предложение рассматривается в качестве еще одного механизма администрирования.

По нашему мнению, в культурном наследии Хулунбуирской степи преобладают исторические и человеческие составляющие, которые являются фундаментом ее развития и составляют «совершенно оригинальные, колоритные и самобытные в историческом отношении фонды» [6].

В программе сохранения устойчивости и равновесия степной культуры, в частности ее этнокультурных и этнопроизводственных аспектов, нашли отражение идеи укрепления культурного наследия как единства природной, производственной и культуротворческой деятельности человека. Это стало особенно очевидным с 2003 г., когда ряд культурных мероприятий этнического характера стал сопрягаться с торгово-экономической и туристической направлениями деятельности провинции. Объектом рекомендаций ученых стала область администрирования, в которой акцент был сделан на сочетание степной культуры с современностью и на формирование узнаваемых товарных знаков как внутри Китая, так и за его пределами [5].

Важным направлением популяризации продукции степной культуры является процедура сертификации культурных товарных марок, поскольку с их помощью проявляется культурный потенциал Хулунбуира, в огромных масштабах концентрируется коммерческий потенциал.

С 2003 г. национальная политика КНР во Внутренней Монголии сместила акценты с дотационного развития на развитие региона на основе собственных ресурсов, в том числе и ресурсов культурного наследия. В политических документах (конгресс ЦК партии 4 созыва) было объявлено, что национальные районы должны стремиться к победе в конкурентной борьбе с экономической и культурной глобализацией, поэтому для них очень важно создать, развить и утвердить за собой особое самобытное положение. В настоящее время продолжается работа над созданием товарной марки (или бренда) продуктов питания, предметов быта, наконец, образцов поведения и праздников (например, всекитайский фестиваль памяти Чингисхана). В некоторых столицах хошунов проходят международные фестивали искусства трех стран-соседей – России, Монголии и Китая, зимняя ярмарка Надам, праздник костров и т.д. Акцентируется ценность предметов искусства, созданных степняками. В программе развития степной культуры провинции Хэйлуцзян отмечено, что нужно сосредоточить особое внимание на песенно-танцевальном творчестве монголов, а также трех малых народностей – дауров, эвенков и ороحوнов, раскрыть и показать художественные особенности этих песен и плясок.

Партком и Народное правительство Автономного района Внутренней Монголии в «Постановлении о дальнейшем ускорении культурного развития» 2003 г. четко заявили, что Хулунбуир должен стать основой для возвращения талантов в области национальных искусств трех малых народностей. Основное предназначение Программы – развитие талантов у дауров, эвенков и ороحوнов, воспитание выдающихся деятелей искусств малых народностей. Усиленное возвращение знатоков и наследников культуры, профессиональных певцов, танцоров, режиссеров и ведущих мероприятий имеет своей целью создание целых коллективов талантливых людей, разбирающихся в сфере эффективного управления аграрной политикой, хозяйством и национальной культурой степняков.

Культурное наследие Хулунбуирской степи вызывает все больший интерес в связи с развитием туризма. Государственное управление по туризму провинции Хулунбуир, которое возглавляет Ван Пэйфан, рассматривает степь в качестве важнейшего туристического объекта страны [6]. Природа, экология, зеленые пейзажи и народные обычаи являются неоспоримым преимуществом для развития туристического бизнеса в Хулунбуире. Ван Пэйфан, говоря об изменении окружающей среды Хулунбуирской равнины вследствие опустынивания, предлагает объединить культурные и туристические ресурсы в направлении содействия развитию объектов культурного и природного наследия. Он выступает за то, чтобы «создавать и развивать богатые культурными особенностями и имеющие культурную ценность новые туристические объекты степи, обладающие воспитательным потенциалом, – своего рода образцы антиэкологии, такие как удручающая картина деградированного участка, разработанного карьера» [6].

Сохранение и разумное использование памятников культуры, богатого исторического наследия – важный аспект, касающийся развития Хулунбуира как мегаполиса национальной культуры. Памятники культуры в большинстве своем являются уникальными ресурсами, которые не могут регенерировать, поэтому следует прибегнуть к эффективным мерам по их сохранению и развитию. В первую очередь, необходимо направить усилия на сохранение Пещер Гасянь, Древнего города Хааб Хазар в Черных горах, Цзиньского вала, группы Сянбийских курганов в Жаланоре и т.п., как образцов культурных достопримечательностей государственного значения, а также продолжать работы по охране и восстановлению таких памятников культуры, как: Древний город Тамерлана, развалины культуры Хакэ, военных укреплений Жи и т.д. Управление памятников культуры Автономного района Внутренней Монголии в настоящее время занимается вопросом о включении Пещер Гасянь в список объ-

ектов мирового культурного наследия [6]. Также программа развития культурного наследия степи включает расширение каналов культурного обмена, распространение информации о культуре степи, кочевом образе жизни и охотничьем промысле. Особое место занимают мероприятия по всестороннему расширению культурной «открытости границ» с северными партнерами (Россией и Монголией), созданию «Золотой культурной троицы» – Китай, Россия, Монголия, границы которой простираются до юго-восточных азиатских стран и районов Гонконга, Тайваня и Макао.

Таким образом, анализ исследовательской литературы позволил раскрыть основные направления научной дискуссии в отношении технологий сохранения культурного наследия Хулунбуирской степи. Логика развития дискурса шла в направлении от сохранения степного ландшафта к необходимости обретения экологического баланса между природной и человеческой составляющими как интегрированной целостности. Согласно первой точке зрения, основным фактором опустынивания Хулунбуирской степи является антропогенная нагрузка на экосистему, которая проявляется в быстром увеличении населения и связанными с этим нерациональным, чрезмерным использованием территории степи и отсутствием в обществе консенсуса по поводу ценности степи. Определены пути сохранения культурного наследия: синкретизация культуры и образования, поощрение массовых перемещений работающих людей в другие районы, рекультивирование рационального использования земель скотоводами, экологизация сельского хозяйства, развитие луговой культуры степи. Вторая точка зрения заключается в попытках обретения равновесия между количеством населения степи, их традициями природопользования, факторами преодоления издержек перепроизводства на основе рационального администрирования и создания новых отраслей производства (туристический бизнес).

Литература

1. Чжоу Яочжи, Го Юйхай, Чжай Чжиси. Механизм опустынивания Хулунбуирских пастбищ // География засушливых земель. – 2014. – № 3. – Vol. 29. – С. 331–337.
2. Фэн Цзяньминь, Ван Тао. Исследование о человеческой деятельности и исторической эволюции процесса опустынивания в Хулунбуирских степях // География засушливых земель. – 2014. – № 3. – Vol. 27. – С. 356–360.
3. Хань Гуан, Чжан Гуйфан. Программа комплексной реабилитации и регенерации опустыненных земель в Хулунбуирской степи // Национальный институт наук о Земле. Китай. Программа обсуждена Правительством АВРМ. – 2010. – № 1. – Vol. 20. – С. 25–29.
4. Ао Чахэлунь. Региональные особенности пастбищных культур Хулунбуира. – Хух-Хото, 2011. – С. 1–6.
5. Го Шутянь. Исследование экологии пастбищ Китая. – Хух-Хото: Изд-во ун-та Внутренней Монголии, 1989.
6. Чжоу Шоужун. Экология пастбищ. – Пекин, 1996.
7. Чуаньмин, Ван Юйдэ. Исследование экологической среды и региональной культуры. – Учан, 2005.
8. Ян Тайюнь, Чжан Вэйминь. Анализ и исследование вопроса об опустынивании Китая // География засушливых районов. – 1994. – 17(12). – С.22–29.
9. Хан Гуан, Чжан Гуйфан. Политические разногласия в вопросе опустынивания Хулунбуирской равнины // Китайская пустыня. – 2000. – 20(1). – С.25–29.
10. Ван Пэйфан. Предварительное исследование изменений окружающей среды Хулунбуирской равнины в связи с опустыниванием // Китайская пустыня. – 1992. – 12(4). – С.13–19.

УДК 8:821.521

ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ЛИТЕРАТУРНОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ «СИРАКАБА-ХА»: МУСЯНОКОДЗИ САНЭАЦУ И АРИСИМА ТАКЭО

© *Забережная Ольга Алексеевна*, аспирант Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
Россия, 119991, г. Москва, Ленинские горы, 1/51. E-mail: kluginda@gmail.com

В статье рассматривается индивидуалистическая мысль объединения японских писателей «Сиракаба-ха» («Белая береза») на примере двух ее участников – Мусянокодзи Санэацу и Арисимы Такэо. Деятельность «Сиракабы» приходится на начало XX в., период активного формирования индивидуалистического сознания японских интеллектуалов под влиянием западной мысли и традиционных культурных ценностей. Анализируются общефилософские и эстетические представления Мусянокодзи и Арисимы, рассматриваются сходства и различия в использовании ими индивидуализма как средства «реализации себя» в литературном творчестве. Разница восприятия и эстетического сознания писателей наиболее отчетливо видна в сравнении их отношения к одним и тем же понятиям – эго, инстинкту, любви и воле. Если в одном случае эти понятия становятся основой натурфилософской и утопической концепции Мусянокодзи, то в другом – религиозно-мистического, иррационалистического мировосприятия Арисимы. Примеры двух этих мировоззренческих концепций демонстрируют нам различные стороны одного явления в японском обществе того времени – провозглашения главенства творческой индивидуальности на фоне отделения культурной жизни от политики.

Ключевые слова: Япония, литература, Сиракаба, индивидуализм, Мусянокодзи, Арисима, эго.

INDIVIDUALISTIC THOUGHT OF THE SHIRAKABA GROUP WRITERS: MUSHANOKOJI SANEATSU AND ARISHIMA TAKEO

Zaberezhnaya Olga A., Research Assistant, Institute of African and Asian Studies, Moscow State University named after M. V. Lomonosov.
1/51, Leninsie gory, Moscow, 119991, Russia.

The article considers the individualistic thought of the association of the Japanese writers, Shirakaba-ha («White Birch Group») – on the example of two of its members, Mushanokoji Saneatsu and Arishima Takeo. Shirakaba activity took place in the early XX-th century, a period of a active development of individualistic conscience among the Japanese intellectuals upon the influence of Western philosophy and traditional cultural values. The general philosophical and aesthetic concepts of Mushanokoji and Arishima are analyzed, the similarities and differences in their use of individualism as means of «developing themselves» in the literary activity. The contrast between perception and aesthetic consciousness of writers is especially vivid when comparing their attitude to the same notions – ego, instinct, love and will. If in one case these notions became the basis of a natural philosophical and utopian view of Mushanokoji, in the other case it was an irrational one with a mystical and religious world outlook of Arishima. The patterns of these two world outlook conceptions demonstrate different sides of one crucial phenomenon in the Japanese society of that time, the ascending of the priority of the artistic individuality on the background of separation of the cultural life from politics.

Keywords: Japan, literature, Shirakaba, individualism, Mushanokoji, Arishima, ego.

Литературное объединение «Сиракаба» («Белая береза») известно в первую очередь как группа молодых литераторов, знакомивших Японию начала XX в. с западным искусством и приверженных идеалам индивидуализма, гуманизма, идеализма и пацифизма. Именно этот набор «измов» японские критики относят к «сиракабовской мысли», выделяя ее в отдельное идеологическое течение, которое играло заметную роль в общественной и культурной жизни Японии конца Мэйдзи (1868–1912) – начала Тайсе (1912–1926) – времени, когда Япония только начинала узнавать литературу, живопись и философию Европы во всем многообразии.

Уже в конце эпохи Мэйдзи в противовес волне национализма, связанной с японо-китайской войной 1895 г, когда в обществе стали распространяться индивидуалистические настроения, на первый план вышли новые ценности – личность, самореализация, свобода выбора, независимый взгляд. На фоне подъема общественно-политической мысли в эпоху так называемой демократии Тайсе лидер «Сиракабы», Мусянокодзи Санэацу (1885–1976), превозносил в своих идеях не просто ценность ин-

дивидуальности, но активную творческую личность, стремящуюся к постоянному развитию. Это было самоутверждение личности не в конкретно социальном, а в общечеловеческом контексте.

Жизнеутверждающие идеалы «Сиракабы» появились в литературных кругах, уставших от доминировавшего тогда японского варианта натурализма, который связывал свободу личности с жесткой биолого-социальной зависимостью и, в отличие от оригинального европейского течения, выставлял напоказ самые темные и неприглядные стороны человеческого натуры. Приверженцы «Сиракабы» противопоставили мрачности натуралистов уважение к личности, счастливой жизни, творческой самореализации. Кроме того, возводя искусство в главную цель и смысл жизни, они оправдывали любой творческий путь не высокой общественной миссией художника, а его индивидуальной потребностью реализовать свои возможности в мире людей.

Хотя этих адептов сложно, строго говоря, объединить под одной идеологией, уважение к личности, желание заявить о себе как об индивидуальности, обозначить и освободить свое «я» от влияния общества были свойственны в той или иной степени всем участникам объединения. Характерные примеры в этом смысле мы можем обнаружить в творчестве писателей Мусянокодзи Санэацу и Такэо Арисимы (1878–1923), в творчестве которых проявляются два различных лица индивидуализма.

В центре внимания обоих писателей находятся «я» (дзико), «эго» (дзига), индивидуальность (косэй) и ее место в мире – обществе, природе, космосе.

В картине мира Мусянокодзи человек и весь мир порождены высшей силой, которую он называет «волей природы» (сидзэн но иси). Занимая промежуточное положение между миром божественного и животного, человек находится в постоянном взаимодействии с тем и с другим и обладает рядом инстинктов: «индивидуальности», «животного», «социального существа», «всего человечества», «земли» и др. Эти инстинкты (хонно) и желания (екубо) побуждают человека к разнонаправленным действиям, где главная задача – «гармонизировать» их, максимально используя свои природные способности. Это, по Мусянокодзи, означает «реализовать себя».

В реализации своих инстинктов человек, с одной стороны, заинтересован сам, с другой стороны – каждое его действие, приносящее какие-либо плоды, нужно и всему человечеству, которому на благо идет развитие каждого индивида. Таким образом, человек – уникальное существо, способное, воспринимая «волю природы», двигать весь мир в направлении роста, развития и всеобщего счастья.

Если Мусянокодзи считает, что человек (и он сам в том числе) – главная действующая сила мирового процесса, то в представлениях Арисимы это слабое существо, борющееся с враждебными влияниями окружающего мира. Арисима не может найти свое место в мире и испытывает комплекс самого факта своего существования, что прямо противоположно мироощущению Мусянокодзи, который уверен, что ему предназначена особая судьба.

Одна из главных проблем человеческой жизни для Арисимы – наличие в человеке постоянного диалектического противоречия, которое он сравнивает с «двумя дорогами»: «Есть две дороги – красная и синяя. Кто-то называет это Дионисом и Аполлоном, эллинизмом и гебраизмом, теорией и практикой, кто-то телом и духом, идеалом и реальностью, идеологией и увлечением, – суть одна» [7, с. 147]. Гармоничного сосуществования этих двух дорог достичь невозможно: «Люди пытались поверить в то, что этого выбора нет, но это заблуждение. Если и есть некий средний путь, то он находится где-то ниже этих двух дорог, но явно не выше» [7, с. 147]. Возможно, это отсылка к буддийскому идеалу срединного пути, который уравнивает материальное и духовное [1, с. 40–45].

Человек, считает Арисима, существует в трех измерениях – жизни «обыденной» (сю сэйтэки), «интеллектуальной» (титэки) и «интуитивной» или «инстинктивной»¹ (хонно тэки). Первое измерение ставит его в зависимость от внешнего мира и заставляет ежедневно повторять ряд обыденных действий – вставать, умываться, идти на работу. Выше уровнем стоит жизнь «интеллектуальная», в которой человек мыслит, устанавливает логические связи между явлениями, познает окружающий мир. Однако поскольку и этот акт познания можно зафиксировать и повторить, в «интеллектуальной» жизни, руководствующейся разумом, человек не достигает полной свободы. И только в «инстинктивной жизни», когда не остается ни малейшей зависимости от окружающего мира, устраняется двойственность телесного и духовного, начинается истинная, творческая, неповторимая и индивидуальная

¹Термин «хонно», означающий в буквальном переводе «инстинкт», в случае Арисимы ближе к понятию «интуиция», поэтому здесь и далее мы будем переводить его таким образом, чтобы не возникла путаница с тем идеалом, который подразумевает Арисима, и обыденным пониманием инстинкта (как животной потребности) в русском языке.

жизнь. Это Арисима называет «возвращением к себе» и считает главным идеалом, к которому должен стремиться творческий поиск художника.

Под «хонно», таким образом, Арисима понимает все устремления человека, обобщенные в одну идеальную и неделимую сущность. Отдаваться одной «дороге» означает использовать только часть инстинкта, и как и Мусянокодзи, он считает это неправильным. Но если Мусянокодзи призывает «гармонизировать» инстинкты, то есть добиться их разумного сочетания, то Арисима вообще выступает против сосуществования духовного и телесного, теоретического и практического, рационального и иррационального как различных сущностей и призывает к видению мира целостно, «с двух полюсов» одновременно. В этих и последующих идеях Арисимы отчетливо видно влияние А. Бергсона и других представителей философии жизни, которые настаивали на интуитивном познании жизни в ее целостности.

Мусянокодзи, так же как и Арисима, утверждает необходимость следования за «инстинктом», как неким идеальным состоянием, однако подразумевает под этим совсем иное содержание. Как мы видели выше, «инстинкт» для него – практически синоним «потребности» в самом широком смысле этого слова, подразумевается весь комплекс побуждений, физических и духовных, которыми руководствуется человек в жизни. Для Арисимы «инстинкт» – трансцендентное понятие, никак не сопоставимое с потребностью. Человек, движимый истинным творческим инстинктом, обретает способность взглянуть на мир с более высокой ступени, выйти за рамки своего «я», посмотреть на себя со стороны. Для Арисимы «хонно» – идеальная способность, труднодостижимая высшая точка активности сознания, для Мусянокодзи – постоянная и обычная составляющая человеческой жизни.

Утверждая необходимость эгоистического следования своим желаниям, Мусянокодзи ограничивает это уважением к другому и дает ему такое же право на самовыражение. В своем «манифесте индивидуализма»¹ он говорит: «Я – индивидуалист. Я рассматриваю и себя, и другого как цельного человека. Я уважаю другого и себя как индивида. Я не желаю приносить другого себе в жертву и не желаю жертвы другого ради себя. Я не желаю менять свою индивидуальность для других. И не желаю, чтобы индивидуальность других изменялась ради меня». Далее он уточняет: «У меня есть территория. Я не хочу, чтобы на нее заходили другие. И не хочу заходить на территорию другого. Моя территория – это моя сфера владения, моя собственность, моя воля, мое настроение и моя жизнь» [3, с. 345].

В этом смысле позиция Мусянокодзи схожа с концепцией «разумного эгоизма» Н. Г. Чернышевского. В сдерживании внутренних побуждений человеку помогает разум (рисэй). Взаимовыгодное сосуществование индивидов, основанное на уважении и разумном самоограничении, ведет общество к процветанию – такую идеалистическую картину рисует Мусянокодзи. Вот его утверждение, которое критики приводят в качестве примера высшего проявления эгоизма: «Последняя инстанция всех ценностей для меня – это я сам, мое “я” (дзико) [7, с. 80–82]». Здесь также предполагается взаимодействие с другими членами общества и подразумевается человеческое сообщество как изначальное условие. Поэтому эта фраза означает всего лишь приоритет собственного восприятия мира над восприятием другого.

О себе, как о единственной точке отсчета, говорит и Арисима, но, вкладывая в это совсем иной смысл: «Я сам себе и судья, и награда. У меня не за что отчитываться перед судьбой». «Когда ты увидишь меня, ты разочаруешься, – говорит писателю его индивидуальность (косэй) в воображаемом диалоге. – Я не тот прекрасный образ, что ты создал в своих мечтах. Если ты будешь судить меня по внешним меркам, тебе будет казаться, что я ущербен» [2, с. 55]. Индивидуальность требует практически невозможного – чтобы ее запросы человек воспринимал вне зависимости от стандартов внешнего мира. Это позволяет увидеть себя в полном, недвойственном облике, со всеми недостатками и слабостями, и возможно, ужаснуться (раскаяние грешника). В то же время это дает человеку полную свободу (от земного мира), поскольку (перед божественной правдой) больше не существует ни морали, ни нравственности, ни добра, ни зла, то есть концепций, порожденных человеческим обществом. Это сосредоточение на себе глубже и «эгоистичнее», чем у Мусянокодзи, в нем угадывается христианский нравственный максимализм.

У Арисимы познание своего «я» не помогает избавиться от одиночества или преодолеть его, а наоборот, погружает в более глубокую изоляцию. Тем не менее, он не в силах отказаться от этого

¹Манифестом индивидуализма у Мусянокодзи считаются три произведения – «Работа собственной кистью» («Дзibun но фудэ дэ суру сигото»), «Мораль индивидуализма» (*Кодзинсюги но дотокү*), «О жизни для своего эго и прочем» («Дзико но тамэ оеби соно хока ницуйтэ»).

процесса, ведущего к возможности увидеть мир и себя в его целостности, что, по Арисиме, равносильно познанию (божественной) истины.

Если Арисима – латентный христианский мистик, то Мусянокодзи – языческий позитивист. В конечном итоге он провозглашает идеал, который для Арисимы совершенно немислим – «правильный путь» (тадасики мити). Следуя по этому пути, человек исполняет «волю природы», максимально развивает себя, стремится к гармонии с окружающими и т.д. Путь же Арисимы обусловлен безысходностью.

В связи с вопросом о месте «себя» в мире и в обществе неизбежно встает проблема отношений «я – другой» и, следовательно, любви к себе, ближнему и любви вообще. Для Мусянокодзи это было сложным вопросом особенно в ранний период. Увлекаясь философией Л. Н. Толстого и находясь под влиянием христианской морали, он пытался развить в себе альтруистическую любовь к ближнему, но пришел к выводу, что никогда не сможет вполне понять и почувствовать другого человека. В этот момент ему попадает сочинение М. Метерлинка «Мудрость и судьба».

«Я узнал от Метерлинка, что ближнего нужно любить в себе. С этого момента началось мое отхождение от Толстого... Я вступил на путь жизни, которого до сих пор не знали японцы», – говорит он [7, с. 80]. Мусянокодзи глубоко поразила мысль о том, что прежде чем полюбить ближнего, необходимо полюбить самого себя. Энтузиазм Мусянокодзи в связи с этим «открытием» показывает одну из характерных особенностей восприятия сиракабовцами (и вообще японским обществом того времени) западной культуры – выборочное и несистематичное «выхватывание» отдельных теорий и художественных произведений. Поэтому идея об отсутствии необходимости самопожертвования, революционная для европейской мысли, оказалось революционной для Мусянокодзи. «Природа создала нас таким образом, что при настоящей реализации своих инстинктов мы не должны вступать в противоречие с теми, кто также их реализует», – заключает он [4, с. 43].

Арисима развивает противоположную логику любви – любя ближнего, мы любим самого себя.

Он спорит с тем утверждением, что любовь – сила, вселяющая энергию, заставляющая человека жертвовать всем ради другого. Влюбленный готов отдать предмету обожания пищу, дом, делать подарки, тратить время и усилия, но в реальности он не отдает ничего, поскольку, одаривая свой объект, он на самом деле забирает его и делает частью себя (но также и наоборот). Более того, любит он не сам объект, а ту часть, которую он присвоил, следовательно, он любит самого себя. «Я могу любить других, только когда нахожусь с ними во взаимодействии. А если я потеряю себя, я не смогу этого делать. Поэтому, строго говоря, только когда другие поглощаются моим “я”, только тогда я могу их любить. Но тогда они уже не являются другими. Они становятся частью меня. Поэтому в итоге я, любя других, люблю себя. И только себя» [2, с. 64]. При этом подразумевается не повседневное «я» Арисимы, а его духовное, вселенское воплощение.

Любовь не отдает, а забирает и направляет полученную энергию в творческое созидание. Поэтому именно любовь – основной, чистый инстинкт, к которому стремится человеческое существо, оно направлено на себя, но не только на увеличение масштаба своего «я» или «развитие себя», как у Мусянокодзи, а на чистое творчество. Такая любовь направлена не только на расширение себя, но и на создание истинного в понимании Арисимы искусства. Истину в искусстве и жизни он нашел (или пытался найти) в единстве противоположностей человеческой природы, тогда как Мусянокодзи – в обобщении и приведении в порядок ее разнообразия.

Появление таких личностей как Арисима и Мусянокодзи вполне закономерно на фоне мировоззренческих и идеологических изменений в интеллектуальной жизни японцев в эпоху Тайсе, связанных с приходом индивидуалистических ценностей. Если в Мэйдзи действие каждого человека было направлено (или должно было быть направлено) на благо государства и ограничено рамками определенных этических установок, то уже в конце XIX в. появляется новый идеал свободного и далекого от политики человека искусства, который занимается собственным гуманитарным развитием. Сходит на нет влияние японских натуралистов, оставив после себя, однако, тенденцию концентрации мира художественного произведения на себе. Такамой Тегю провозглашает приоритет «эстетической жизни» (битэки на сэйкацу) над другими, все это происходит при наплыве огромного количества европейских современных и более ранних теорий и христианской этики.

Мусянокодзи и Арисима воплощают собой различные проявления нового направления мысли, вдохновленного Ф. Ницше, А. Бергсоном, Л. Н. Толстым, У. Уитменом и другими западными мыслителями. Мусянокодзи (ранний) представляет собой совершенно аполитическую ветвь, уделяющую внимания только общечеловеческим и эстетическим проблемам. Арисима в большей степени высказывал общественно-политическую позицию, хотя в целом он также занимался воплощением себя в

искусстве. При этом Мусянокодзи и Арисима, формально принадлежа к «Сиракабе», в силу своих различий находятся на противоположных полюсах. Имея одну цель – реализацию себя – они избирают для этого различные пути (но в рамках аполитического мира культуры) и видят на этих путях различные проблемы.

Было бы неверно сказать, что Арисиму и Мусянокодзи объединяли их индивидуалистические идеи, ведь, напротив, они скорее подчеркивали различия между ними. В центре их идей стоит субъект «я» или «индивидуальность» или «эго», однако действие этого субъекта оказывается разнонаправленным. Так, Мусянокодзи направляет его вовне, стремится увеличить, расширить, развить свое «я», а у Арисимы это движение внутрь, к центру, к полному одиночеству. Индивидуальность Мусянокодзи можно сравнить с деревом, которое тянется к солнцу, но дает жить и развиваться другим растениям в лесу. Арисима же в этом лесу, согласно собственному сравнению, является зайцем: «Поскольку я слаб, мое сердце – как заяц, находит свою норку и сидит там. Но именно поэтому я возвращаюсь к себе, и в этом есть определенная сила» [2, с. 23]. Идеальный «лес» Мусянокодзи, где гармонично существуют и развиваются индивиды, – утопия. Арисима отзывается о впечатлении от их встрече, когда после долгой разлуки Мусянокодзи приезжает навестить его на Хоккайдо, следующим образом: «У него не такой характер, как я думал. Он – парниковое растение/растение с грядки. Однако в нем есть редкий талант, сила, в которой сочетаются проницательность, эмоция и рациональность» [6, с. 2].

Поэтому сравнивать Арисиму и Мусянокодзи, с одной стороны, также некорректно, как сравнивать дерево с зайцем. Дуб будет стоять долгие годы, а заяц может в любой момент погибнуть, так произошло и с Мусянокодзи и Арисимой – один прожил долгую жизнь, другой покончил жизнь самоубийством. С другой стороны, это сравнение позволяет рассмотреть индивидуализм с двух фундаментально различных точек зрения. Оба они индивидуалисты в том отношении, что признают приоритет индивидуального над государственным – Арисима в сторону социализма, потом анархизма, Мусянокодзи в сторону идеалистической утопии (до периода яростного милитаризма в годы Тихоокеанской войны).

Арисима и Мусянокодзи внимательно следили за судьбой и творчеством друг друга, спорили в жизни и на страницах «Сиракабы», но пути их неизбежно разошлись. Судьба обоих вполне отражает их позиции: у Арисимы стремление к внутреннему единству и уничтожению дупольярности сознания, к полному и откровенному познанию себя приводит к изоляции от внешнего мира, одиночеству и в конечном итоге к гибели. Наивный оптимизм Мусянокодзи, нацеленность на гармонию с окружающим миром и устойчивое равновесие стали залогом его крепкого здоровья и долгой жизни, и, можно сказать, что и последующего политического конформизма и участия в идеологических кампаниях, поддерживающих войну.

Литература

1. Григорьева Т. Япония. Путь сердца. – М.: Новый Акрополь, 2008. – 392 с.
2. Такэо А. Любовь – безжалостный похититель. – Токио: Синтэя, 1955. – 125 с.
3. Санэацу М. Полное собрание сочинений: в 18 т. – Токио: Сегакукан, 1987–1991. – Т.1.
4. Санэацу М. Полное собрание сочинений: в 18 т. – Токио: Сегакукан, 1987–1991. – Т.15.
5. Санэацу М. Теория жизни. О любви. – Токио: Синтэя, 1969. – 319 с.
6. Цутому Н. Писатели «Сиракабы». – Токио: Юсэйдо, 1981. – 283 с.
7. Собрание ранних сочинений писателей «Сиракабы» // Полное собрание литературы Мэйдзи / под ред. Х. Сюго. – Ч. 76. – Токио: Тикума себо, 1973. – 464 с.
8. Метерлинк М. Жизнь и судьба / Электронная библиотека М. Мошкова [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lib.ru/PXESY/METERLINK/rock.txt> (дата обращения: 09.10.2014).

УДК 792.8

ТЕЛО КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ ПЛАСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ АРТИСТА

© *Номтоева Соелма Солбоновна*, аспирант Восточно-Сибирской академии культуры и искусств. Россия, 670031, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 13. E-mail: solay@mail.ru

В статье рассматриваются основные понятия хореографии, такие как тело, техника, пластичность, артистизм, и особенности подготовки и формирования тела танцовщика как базового инструмента. В танце происходит передача особенных ощущений того, что музыка диктует движения и вытекает из движений тела с помощью именно пластической культуры тела артиста. Тело – выразительная форма и средство инструментального искусства и способно выполнить любые требования хореографа. Техническое мастерство танцовщика и целостная образность исполнения являются неотъемлемыми составляющими профессии, без которых не обойтись исполнителю. Автор приходит к выводу, что тело является главным инструментом в создании образа, ведь именно через культуру пластических движений можно раскрыть содержательный внутренний мир исполнителя.

Ключевые слова: хореография, экзерсис, техника, тело, пластичность.

BODY AS A BASIS OF FORMATION OF ACTOR'S PLASTIC CULTURE

Nomtoeva Soelma S., Research Assistant, East-Siberian Academy of Culture and Arts. 13, Tereshkovoy, Ulan-Ude, 670031, Russia.

The article is devoted to the main concepts of choreography, such as a body, technique, plasticity, virtuosity and peculiarities of training and formation of dancer's body as a basic tool. The dance manifests the special feelings of the music that dictates movements and arises from body's movements by means of the plastic culture of actor's body. The body is the expressive form and means of instrumental art and it is able to fulfill any requirements of choreographer. Technical skills of the dancer and holistic performance are integral constituents of profession that are indispensable to professional performers. The author comes to the conclusion that the body is the main tool in the creation of image, because it is through the culture of plastic movements the meaningful inner world of the performer can be revealed.

Keywords: choreography, exercise, technique, body, plastic.

Понятие «хореография» охватывает различные виды танцевального искусства, где художественный образ создается с помощью условных выразительных движений. Но движения эти не являются прямым повтором жизненных движений. По словам Л. А. Пахомова, хореография выступает как образно-танцевальное претворение музыкальной драматургии: «Воплощая музыку, заключающую в себе действие, она и сама становится действенной» [3, с. 6]. Здесь необходимо понимать, что в танце происходит передача особенных ощущений того, что музыка диктует движения и вытекает из движения тела с помощью именно пластической культуры тела артиста. В танцевальном искусстве пластическая культура – это итог многолетней работы над своим телом, когда сформированы определенные двигательные возможности. Тело является выразительной формой и средством инструментального искусства и способно выполнить любые требования хореографа.

Опираясь на исследование, основанное на детальном описании техники движений тела, сложно провести анализ пластической культуры тела, его техники и теории. Тело танцовщика можно сравнить с музыкальным инструментом. Выразительные движения тела отождествляются с игрой инструмента, будь это скрипка, виолончель, фортепиано и любой другой. Эти инструменты совершенно разные по форме и звуку, но передают общую суть, красоту. Можно сказать, что через слух возникают представления, фантазии, мечты. То же самое можно сказать и о теле человека, о разнообразии выразительных движений, которые могут иметь разную форму, но при этом ведут к одной цели. Как отметил выдающийся артист А. М. Мессерер: «Труд танцовщика необыкновенно тяжел и сделать из себя то, для чего ты создан, очень трудно» [1, с. 212]. В связи с этим большое значение обретает работа над телом, достижение формы, способной воплотить намеченный образ, и эта работа приводит к высоким личным достижениям в искусстве. Соглашаясь с Мессерером, можно сказать, что «артист балета находится в зависимости от своего телесного начала» [1, с. 212].

«Надо чем-то быть, чтобы что-либо создать. Но даже чтобы уметь, чему-либо научиться в том или ином высшем смысле, надо чем-то быть...» – эти слова Т. Манна могут быть отнесены к любому роду человеческой деятельности. И к балету в том числе, который не отделим от других видов искус-

ств. «Технические приемы – из области ремесла. Культура прививается. А индивидуальность – это природа» [1, с. 214].

Так или иначе, без подготовки тела к физическому расположению невозможно достигнуть пластичности в хореографии, поскольку именно постепенное освоение основ в области хореографии дает нужный результат. Недостаточно располагать только лишь природными данными. По мнению В. Л. Круткина, человеческая телесность имеет не частный, но фундаментальный характер для онтологии человека, получает свои определения как от рода, так и от универсума [2, с. 80]. Об этом говорит невероятная, чрезвычайная подвижность всего человеческого тела, колоссальное многообразие всевозможных, реагирующих друг на друга двигательных фигур. «Тело – это не такая собственность, которую можно было бы определить независимо от определения ее владельца. Вовлеченное в контекст предметного отношения к миру, в практическое изменение мира тело не может быть просто сведено к роли инструмента, находящегося в распоряжении Я. Человеческое Я не совпадает с душой или сознанием. Инструмент – это продолжение руки...» [2, с. 79]. И здесь следует добавить, что в хореографии из пластичности движений идет продолжение не только руки, но и корпуса, ног, шеи и многого другого. Даже кончиков пальцев. Поэтому пластика тела позволяет нам видеть огромное разнообразие в комплексе выработанных навыков художественной выразительности. Это в своем роде колоссальный труд в целях самореализации, существование в гармонии со своим искусством.

По определению доктора искусствоведения В. М. Красовской: «Хореография, наряду с другими вспомогательными предметами, готовит пластически высокоразвитое тело, и является материалом танца» [6]. Это вид искусства, в котором художественный образ воплощается через музыкально организованное движение. Танец основан на зримом восприятии пластического воплощения музыкальной драматургии и музыкальных образов, и является зрелищным искусством. Своими специфическими пластическими средствами танец создает конкретное сценическое действие и передает его внутреннее содержание. По словам Ю. И. Громова, роль танца в воспитании движений, относящихся по своим пластическим характеристикам к категории прекрасного, особенно важна. Скульптурная законченность поз и жестов, техническое совершенство и культура движений, гармоническое развитие, облагораживающее тело, определяют направления в пластическом воспитании средствами хореографии [3, с. 8].

Для достижения нужных результатов танцовщику необходимо овладеть средствами хореографии, то есть танцевального экзерсиса – комплекса упражнений классического танца. «Экзерсис – это постоянная и последовательная тренировка, способствующая развитию волевых качеств, двигательной памяти, ритмичности, музыкальности. Это освоение музыкальной техники, закладывающее основы выразительного движения. Экзерсис создает основной пластический фундамент. Он дает обучающемуся возможность гармонически развивать и совершенствовать двигательный аппарат» [3, с. 9]. Экзерсис дает высокий уровень координации движений, с совмещением техники и пластики движущегося исполнителя. Особое значение имеет классический экзерсис, являющийся стержнем, на основе которого развились другие танцевальные экзерсисы. Нельзя переоценить его благотворное действие на тело артиста. Данный сбалансированный комплекс элементов наиболее правильно и гармонично развивает тело, он является активным средством при исправлении физических недостатков, в создании правильной осанки и манеры поведения, столь необходимых артисту.

При освоении классического экзерсиса, нужно учитывать возраст и возможности тела. По мнению Н. И. Козлова: «Не следует предлагать к освоению большое количество элементов. Комплекс элементов экзерсиса должен быть весьма ограниченным. Но при изучении следует добиваться профессионального уровня. Последовательность упражнений у станка: 1. Plie; 2. Battement tendu; 3. Battement tendu jete; 4. Rond de jambe par terre; 5. Battement fondu; 6. Battement frappe; 7. Rond de jamp en l'air; 8. Petit battement; 9. Battement developpe; 10. Grand battement jete».

Ю. И. Громов отмечает особенности в освоении экзерсиса. С каждым годом обучения, времени на упражнения у станка отводится меньше за счет комбинирования движений и ускорения темпа, а время занятий на середине – увеличивается. Упражнения на середине зала исполняются в той же последовательности, что и у станка. Затем в упражнения на середине зала вводится адажио – медленная часть танца – сочетания поз, упражнений для рук, различных танцевальных движений и положений классического танца, способствующие точности линий в пространстве [3, с. 9]. Эта методика необходима артисту балета для освоения канонов классического танца и формирования его пластической выразительности. «Разносторонне развивается мускулатура ног, – отмечают В. Костровицкая и А. Писарев, – их выворотность, шаг и plie; постановка корпуса, рук и головы, координация движений. В результате ежедневной тренировки фигура приобретает подтянутость, вырабатывается устойчи-

вость; будущий артист балета приучается к правильному распределению тяжести тела на двух и на одной ноге...» [4, с. 51].

Таким образом, классический экзерсис является средством физического и технико-танцевального развития, служащим основой для формирования пластической выразительности танцовщика. «Элементы экзерсиса формируют основные танцевальные навыки. Каждый элемент создает простейшее и конкретное пластическое положение тела танцующего, включающее в себя характерные для данного и отличительные от других элементов сочетания разных положений частей тела: рук, ног, корпуса и головы. Совершенствование техники этих положений является средством обучения простейшим танцевальным навыкам. Важнейшее условие перевода элементов экзерсиса в танцевальные навыки – строгое требование идеально правильного выполнения танцевальных движений. Организм обучающегося, подчиненный жестким условиям идеальной правильности в исполнении, верно совершенствуется. Непрерывное повышение уровня этой правильности создает скульптурно-завершенную форму тела и способствует точному выполнению танцевальных действий» [4, с. 52].

Итак, технически освоенное тело является основной характерной чертой пластической культуры танцовщика, который затрагивает связь между физическим и техническим началами и одновременно объединяет в себе танцевальную музыкальность, выраженную посредством выразительных форм. И. Э. Кох определяет понятие «пластичность актера» прежде всего как подвижность его техники, способность мгновенно воспринимать и отражать воздействие сценической среды и внутреннего самочувствия в темпоритмах отдельных действенных эпизодов. Такая пластичность создает правду жизни и лежит в основе общей выразительности актера [3, с. 12].

К. С. Станиславский по своей системе отмечает такую особенность, что «хорошее движение на сцене есть не некая абстрактно существующая красота, изящество, ловкость вообще, а физическое действие, логическое, последовательное по смыслу исполнение. При этом оно должно быть выразительным, то есть понятным зрителю, и эмоциональным, то есть воздействующим на него. Уровень пластического развития актера и определяется степенью его сценической выразительности, воздействующей на зрителя. Этот действенный актерский акт является важнейшим в творчестве» [3, с. 12]. Таким образом, движение представляет собой базис любого вида танца, оно состоит и из многообразных видов установок положения тел, с последующими сменами движения и переходов от одной формы к другой. Движение должно быть не само по себе, членораздельное, состоящее из отрывков, а систематизированное. И смысл пластичной техники в области хореографии состоит в том, чтобы передать музыкальность, которая дает танцевальной образности духовное содержание. По определению профессора А. Я. Ваганова, достижение в танцевальном экзерсисе полной координации всех движений человеческого тела заставляет в дальнейшем воодушевлять движения мыслью, настроением, то есть придавать им выразительность [4, с. 66].

«От исполнения простейших элементов экзерсиса, соединенных с доступными музыкальными формами, совершается постепенный переход к исполнению сложных танцевальных соединений [комбинаций]. Эти комбинации создаются на основе небольших отрывков из музыкальных произведений и представляют их пластическое выражение. Танцевальная фраза является пластическим выражением законченного музыкального предложения или одной из частей музыкального произведения. Она состоит из нескольких гармонически соединенных танцевальных комбинаций, подчиненных мелодическому рисунку музыкального произведения, и является составной частью танца. Этот этап, в свою очередь, предваряет переход к исполнению этюдов, танцев и сцен» [4, с. 68]. Действительно эстетическую насыщенность может дать только идеальный образ. Зримый образ, который мы ощущаем при виде канона классического танца, позволяет увидеть воплощенную в одном движении драму, наполненную жизнью и целым спектром эмоций (грусть, счастье, безнадежность). Заданный данный хореографом образ может быть прочувствован именно через определенные движения.

По этому поводу К. С. Станиславский писал, что само искусство зарождается с того момента, как создается непрерывная, тянущаяся линия звука, голоса, рисунка движения. Пока же существуют отдельные звуки, вскрики, нотки, возгласы вместо музыки или отдельные судорожные дергания вместо движения – не может быть речи ни о музыке, ни о пении... ни о танце... и наконец, о сценическом искусстве [4, с. 77].

«Последовательная работа в этом направлении приведет в дальнейшем к появлению определенной пластики и манер. Если актер как следует поработает над этим... то потом, когда он оденет, наконец, театральный костюм, этот костюм не окажется мертвым, он сольется с актером, с его пластикой, манерами, жестиком» [4, с. 128].

Также Ю. И. Громов отмечает такую особенность, как связь хореографии с драматическим искусством, которая выражается в единстве основных принципов, создающих сценическое произведение. Для выполнения этой задачи на основе драматургии и музыки будущего этюда с исполнителями устанавливается и закрепляется найденное верное музыкально-драматическое действие. От исполнителей необходимо добиваться правдивости поведения в предлагаемых обстоятельствах в полном соответствии с законами драматического искусства. Логика поведения персонажей диктуется содержанием музыкального произведения, положенного в основу этюда. Далее логика поведения раскрывается в танце. Исполнителям предлагаются танцевальные движения, придающие музыкально-драматическому действию конкретную пластическую выразительность. На основе фантазии, веры, оценок и общения в предложенных сценических обстоятельствах действенное содержание этюда является средствами образного танца. Этот метод создания танцевальных этюдов и сцен может явиться новым и ценным для театральной школы. При этом главная задача хореографа и исполнителя состоит в том, чтобы найти точные танцевальные движения, их цепь, выражающую логику жизни. [4, с. 129].

Таким образом, мы приходим к выводу, что тело является главным инструментом в создании пластического образа. Через культуру пластических движений можно раскрыть содержательный внутренний мир исполнителя, если умело управлять им. И мы согласимся с выводами Ю. И. Громова, что воспитание пластической культуры актера средствами танца состоит в развитии возможностей тела, в создании высокоразвитой подвижности психофизического аппарата актера. Оно оказывает влияние на возможность выполнения разнообразных сложных физических действий, их выразительность и эмоциональность. А танцевальный экзерсис предлагает актерам основной учебно-танцевальный комплекс в целях гармонического развития тела... [4, с. 133]. «Балет, согласно Плутарху, есть немой разговор, говорящая и одушевленная живопись, которая выражается движениями, фигурами и жестами. Его фигуры бесчисленны, ибо существует, говорит автор, бесконечное число вещей, которые балет может выразить. Фриних, один из самых древних трагических поэтов, говорит, что балет снабжал его столькими различными чертами и фигурами, сколько в море волн во время больших зимних приливов», – подчеркивает, в своем высказывании Ж. Ж. Новерр [5, с. 196].

Хочется дополнить, что отмеченный нами путь в установленном феномене «тело – движения» образует два определяющих образцовых подхода в процессе улучшения пластической культуры в хореографии. Есть техническое мастерство танцовщика и целостная образность исполнения, без которых не обойтись профессиональному исполнителю.

Литература

1. Мессерер А. М. Танец. Мысль. Время. – М.: Искусство, 1990. – С.232.
2. Кругкин В. Л. Онтология человеческой телесности. – Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 1993. – С.169.
3. Козлов Н. И. Пластическая выразительность как один из определяющих компонентов в создании художественного образа. – СПб.: Композитор, 2006. – С.20.
4. Громов Ю. И. Танец и его роль в воспитании пластической культуры актера. – СПб.; М.; Краснодар: Планета музыки, 2011. – С. 264.
5. Новерр Ж. Ж. Письма о танце. – СПб.; М.; Краснодар: Планета музыки, 2007. – С.384.
6. Красовская В. М. Статьи о балете. – М.: Искусство, 1967.

ИНФОРМАЦИЯ, СОБЫТИЯ, ЛЮДИ

УДК 294.3

ОБ АКТУАЛЬНОСТИ СОВМЕЩЕНИЯ «ВНЕШНЕГО» И «ВНУТРЕННЕГО» ПОДХОДОВ В ИССЛЕДОВАНИИ БУДДИЗМА *

*Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444

© **Янгутов Леонид Евграфович**, доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН.

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8. E-mail: yanguta@mail.ru

© **Урбанаева Ирина Сафроновна**, доктор философских наук, главный научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН.

Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8. E-mail: greentarabaikal@yandex.ru

В статье рассматриваются методологические принципы исследования буддизма, предполагающие совмещение внутреннего и внешнего подходов при изучении теории и практики буддизма. Анализируются особенности развития буддологических исследований в Бурятии. Подчеркивается, что в докладах конференции «Буддизм в изменяющемся мире», состоявшейся в мае 2014 г., получила отражение идея совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов. Анализируются основные выступления, прозвучавшие в контексте рассматриваемых методологических принципов.

Ключевые слова: буддизм, внутренний и внешний подходы, буддология, методология.

ON THE RELEVANCE OF COMBINING THE «EXTERNAL» AND «INTERNAL» APPROACHES TO THE STUDY OF BUDDHISM

Yangutov Leonid E., Doctor of Philosophy, Professor, Head of the department of philosophy, culture and religious studies, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

8, Sakhyanovoi, Ulan-Ude, 670047, Russia.

Urbanaeva Irina S., Doctor of Philosophy, Chief Research Fellow, department of philosophy, culture and religious studies, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

8, Sakhyanovoi, Ulan-Ude, 670047, Russia.

The article considers the methodological principles of the study of Buddhism, involving a combination of internal and external approaches in the study of the theory and practice of Buddhism. The peculiarities of the development of Buddhist studies in Buryatia are analyzed. It is emphasized that the reports of the conference «Buddhism in a changing world», held in May 2014, reflected the idea of combining the «external» and «internal» approaches. The analysis of the key statements is made in the context of the considered methodological principles.

Keywords: Buddhism, internal and external approaches, Buddhist studies, methodology.

Прежде чем говорить об актуальности совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов в изучении буддизма, поясним, что мы имеем в виду под внутренним и внешним подходами. Под «внешним» подходом мы имеем в виду парадигму академической науки, разделяемую большинством ученых-буддологов, а под «внутренним» – ту систему и методологию познания, которая характерна для буддийской ученой традиции и используется для презентации базовых доктрин буддизма. В тибетской традиции понятие «буддист» (nang-ra) означает «тот, кто разделяет внутренний подход». «Внутренний» подход означает, прежде всего, то, что буддийская философия и буддийская наука

имеют своим главным предметом внутреннее – внутреннюю реальность, сознание. В другом смысле *panp-ra* означает «тот, кто принадлежит к внутреннему кругу», то есть принимает буддийское прибежище (Триратна). С точки зрения буддизма любой небуддийский познавательный подход – это «внешний» подход.

Основная задача нашей статьи – обосновать, что сочетание академической методологии и ресурсов буддийской учености дает возможность более глубокого и адекватного понимания ресурсов буддизма и их использования для современного мира. В частности, совмещение в одной персоне буддолога и буддиста – феномен, уже переставший быть редким исключением, он отражает одну из характерных черт современной эпохи распространения буддизма – духовное сближение Запада и Востока на некой срединной рационалистической платформе. Мы постараемся обосновать, что совмещение «внешнего» и «внутреннего» подходов – это не наше субъективное пожелание или спекулятивная выдумка, а общая тенденция, которая наиболее четко прослеживается в истории российского востоковедения, а сегодня персонифицируется в мировой буддологии некоторыми личностями, олицетворяющими собой ее значимые вершины. Подтверждение тому мы усматриваем в основных идеях, прозвучавших на международной конференции «Буддизм в изменяющемся мире» (28–31 мая 2014, Улан-Удэ – оз. Байкал, Республика Бурятия, Россия), которая была проведена Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН).

Буддологические исследования, ведущиеся в настоящее время в ИМБТ СО РАН, продолжают лучшие традиции российского востоковедения (Ф. И. Щербатский, С. Ф. Ольденбург, О. О. Розенберг, Е. Е. Обермиллер, А. М. Позднеев, Б. Я. Владимирцов и др.), в формирование которых большой вклад внесли выдающиеся бурятские исследователи буддизма Б. Барадийн и Г. Цыбиков. Для классической российской буддологии было характерным, во-первых, то, что, опираясь на текстологические исследования в области индологии, тибетологии и синологии, ученые акцентировали внимание главным образом на буддийской философии. Ф. Я. Щербатской вместе с Е. Е. Обермиллером положили начало систематическому изучению литературы Праджняпарамиты в Институте буддизма Академии наук. Сам факт учреждения Академией наук СССР в 1928 г. этого института, который был позднее присоединен к Институту востоковедения Академии наук, говорит о том значительном месте, которое занимала буддология в структуре академических интересов российских ученых и в научной политике Академии наук. Во-вторых, методология буддологических исследований в России с самого начала развивалась в направлении сочетания возможностей академической науки и буддийской учености, то есть «внешнего» и «внутреннего» подхода, современной науки и рационалистического потенциала буддизма.

В отличие от Запада, для России буддизм не был культурным знаком Другого: он был собственной духовной традицией населявших Россию народов – бурят, калмыков, тувинцев. Российские ученые имели возможность непосредственного контакта с тибетскими и бурят-монгольскими ламами, верующими буддистами в регионах традиционного распространения тибетской формы буддизма (Бурятия, Забайкальский край, Иркутская область, Калмыкия, Тува). Так, выдающийся русский монголист О. М. Ковалевский проводил исследования в Бурят-Монголии, а затем – в Пекине, живя в тибетских монастырях и работая над буддийскими текстами вместе с тибетскими и бурят-монгольскими ламами. Его ученик, В. П. Васильев (1818–1900), великий русский буддолог, ученый, получивший всемирную известность благодаря трехтомному труду «Буддизм, его догматы, история и литература» [1], в течение десяти лет в Пекине, где он работал в составе Русской православной миссии, изучал тибетский язык и тибетскую экзегетику вместе с тибетскими и монгольскими ламами. Е. Е. Обермиллер также был одним из первых российских ученых, кто осознал необходимость систематического контакта представителей научной буддологии с представителями буддийского духовенства. Он предпринял несколько поездок в Бурят-Монголию, где бурятские ламы познакомили его с тибетской комментаторской литературой и с традицией философских диспутов, существовавшей в монастырских университетах Тибета, Монголии и Бурятии [2, с. 194]. Таким образом, буддологические исследования в нашей стране имели более широкую методологическую и источниковедческую базу, если проводить сравнение с западной ориенталистикой: текстологические и историко-философские исследования в российской традиции были дополнены обращением к устным источникам тибето-монголо-бурятской буддийской духовности.

Выходцы из буддийских регионов, бурят-монголы, с молоком матери впитавшие в себя дух буддийского мирозерцания, своим вкладом в научное изучение Тибета и северного буддизма придали российскому востоковедению особую специфику. Они заложили основы исследовательского

подхода, который на Западе в принципе не мог появиться до второй половины XX в., пока Запад не познакомился с живой традицией тибетского буддизма.

Экспедиция в Тибет бурят-монгольского ученого, профессора Г. Цыбикова, финансируемая Русским географическим обществом, длилась три года (1899–1902). Подробный научный отчет об этом путешествии в Тибет, предпринятом в виде традиционного бурят-монгольского паломничества, содержал первое в истории европейского изучения Тибета и тибетского буддизма социально-антропологическое, полевое изучение тибетской цивилизации и духовной культуры тибетцев. Исследование, предпринятое европейски образованным представителем самой буддийской культуры и носителем буддийской духовности, имело беспрецедентное научное значение. Труд Г. Цыбикова [3] не утратил своего значения по сей день. Того уровня понимания сущности тибетского буддизма, который продемонстрировал бурятский ученый, когда он акцентировал внимание на необходимости перевода и философского исследования текстов категории Ламрим и сам выполнил первый перевод «Ламрим ченмо» Чже Цонкапы на основе его монгольской версии (Ламрим ченпо), современная мировая буддология достигла только в конце XX – начале XXI вв. с появлением первых европейских переводов текстов Ламрим. А систематическое философское их изучение для Запада все еще является делом будущего.

Другой бурятский исследователь Б. Барадийн предпринял путешествие в 1905–1907 гг. в Монголию и Северо-Восточный Тибет (монастырь Лавран). Дневники этого путешествия наряду с исследованием Цыбикова являются работами первопроходческими для современной тому времени науки о Тибете и тибетском буддизме, дающими социально-антропологическое освещение буддийской цивилизации [4].

Бурят-монгольское буддийское наследие стало со времени приобретения в 1830 г. в Бурят-Монголии бароном П. Л. Шиллингом фон Канштадтом большой коллекции тибетских манускриптов и ксилографов значительной частью тибетского собрания Российской академии наук. Ряд рукописных указателей к Ганджуру и Данжуру¹, входящие в эту коллекцию, был составлен, как обращает на это внимание Ю. Н. Рерих в статье «Индология в России» [2, с. 178], бурятскими ламами, работавшими в советский период в системе Академии наук.

Эта традиция уважительного и партнерского принятия российской интеллигенцией философского и духовного наследия буддизма и основанного на его принципах образа жизни и вероисповедания была продолжена в советское время. Здесь нет речи об официальной государственной политике в отношении буддизма как религии. Имеется в виду непрекращающийся интерес российской интеллектуальной элиты к буддизму, его философии и духовным практикам. Именно благодаря сохранению традиции «нравственного интереса» к буддизму вообще и к тибетскому буддизму в особенности, сформировавшемуся в классический период российского востоковедения, стал возможным в советское время феномен Б. Д. Дандарона как Учителя русских буддистов. Дандарон был и Ламой, проповедовавшим буддизм, и ученым, образованным в европейском смысле. Это и привлекало к нему людей из Москвы, Ленинграда, Прибалтики. Не случайно именно такой человек, как Б. Д. Дандарон, стал также центром притяжения востоковедов: вокруг него начала возрождаться классическая традиция российского востоковедения и присущий ей внутренний духовный интерес к буддизму. Понимание Дхармы Будды с «внутренних» позиций, изложенное на языке европейской философии и современной науки, – это была беспрецедентная в 1960–1970-е гг. попытка презентации Будда-Дхармы символическими средствами, образующими западный духовный дискурс, и понятными людям «внешнего» для буддизма культурного круга. Можно принимать или оспаривать то, как Б. Д. Дандарон попытался осуществить буддийскую реформу и ввести буддизм в западный теоретический дискурс. Но бесспорно то, что причины, по которым его «необуддизм» имел большой успех в интеллигентских кругах обеих российских столиц, а также в Прибалтике, и сегодня делают актуальными работы, в которых «внутреннее» понимание буддизма сочеталось бы в рамках единого подхода с методами научно-философской экспликации его духовного богатства.

Б. Д. Дандарон в одном лице соединял возможности традиционного буддийского ученого наставника и современного научного исследователя и философа. И, тем самым, в нем были, можно сказать, персонифицированы лучшие качества классического российского востоковедения.

¹В бурят-монгольской транскрипции тибетские названия «Слова Будды» (тиб. Вка' 'gyur) и «Свод канонических комментариев к нему» (тиб. Bstan 'gyur) пишутся и произносятся как *Ганжур* и *Данжур*.

Традиция сотрудничества академической науки и носителей живой традиции буддийской учености продолжалась в 1960–1970-х гг. в Бурятском институте общественных наук Сибирского отделения Академии наук СССР (БИОН СО АН СССР)¹. В то время в Институте работали бурятские ламы старой формации, выполнявшие научно-вспомогательную работу при описании фонда тибетских рукописей и ксилографов и историко-тибетологических исследований, которые проводили К. М. Герасимова, Р. Е. Пубаев, Р. Н. Дугаров.

В 1980-е гг. в Институте было сформировано синологическое направление историко-философских и историко-культурных исследований буддизма (Н. В. Абаев, Г. Б. Дагданов, С. Ю. Лепехов, С. П. Нестеркин, Л. Е. Янгутов), оно продолжило успешное развитие в 1990–2000-е гг. в ИМБТ СО РАН. За эти годы в русле синологических исследований были опубликованы монографии Н. В. Абаева, Л. Е. Янгутова, Л. Е. Янгутова и А. К. Хабдаевой, Г. Б. Дагданова.

В настоящее время исследования буддизма в институте развиваются в следующих основных направлениях: 1) синологическое (проф. Л. Е. Янгутов и его ученики – А. В. Чебунин, Ч. Ц. Цыренов, А. К. Хабдаева, Е. Ж. Баяртуева, Л. Л. Ветлужская, О. С. Литвинцев, Т. М. Занданова, Д. Б. Бадмаева, Д. В. Халбазыков, В. Б. Батоин и др.); 2) тибетологическое (А. А. Базаров, А. М. Донец, Ю. Ж. Жабон, С. П. Нестеркин, И. С. Урбанаева, Н. В. Цыремпилов, Д. В. Аюшеева, И. Р. Гарри); 3) монголоведное и бурятиеведное (Л. Л. Абаева, Д. Д. Амоглонова, Ц. П. Ванчикова, Д. С. Жамсуева).

Для ученых института характерно то, что, во-первых, анализ китайской и тибетской традиций буддизма осуществляется на основе выполняемых ими переводов оригинальных тибетских и китайских источников; во-вторых, возрождаются классические российские традиции сочетания возможностей «внешнего» академического подхода к изучению буддизма с «внутренним» подходом, свойственным носителям буддийской учености. Так, исследователи тибетского буддизма имеют в качестве объекта изучения не только письменные источники, но и живую традицию Дхармы.

Это расширяет методологию изучения буддизма и дает возможность более глубокого понимания того типа рационализма, который присущ буддийской философии, а также позволяет объяснить закономерную связь между философией и духовностью в буддизме. Это именно то направление буддийских исследований, которое формируется благодаря тому, что появляются буддисты, являющиеся буддологами, и буддологи, являющиеся буддистами. Благодаря совмещению «внешнего» и «внутреннего» подходов к исследованию буддизма удастся, как можно надеяться, преодолеть ту парадоксальную ситуацию, когда буддологи «едины во мнении о том, что учение Будды – это совсем не то, что под ним понимают буддисты» [5, с. 42], и в то же время все попытки академических буддологов познать буддизм продолжают оставаться столь же неудовлетворительными, как и в то время, когда Ф. И. Щербатской писал: «Хотя сотни лет прошли с тех пор как началось изучение буддизма в Европе, мы находимся, тем не менее, все еще в темноте относительно фундаментального учения этой религии и ее философии. Безусловно, ни одна религия не была столь трудной для понимания. Мы сталкиваемся с запутанной терминологией, значение которой интерпретируется по-разному и которая часто объявляется непереводимой и непостижимой» [6].

В результате анализа основных философских позиций в вопросе о фундаментальной специфике буддизма можно сделать вывод: сегодня мировая буддология все еще далека от достижения консенсуса в понимании сути Учения Будды и буддизма как философии и религии. И она все еще не свободна от европоцентристских стереотипов. В. И. Рудой расценивает стремление одного из основоположников философской буддологии О. О. Розенберга «показать, что буддийская мысль рассматривала те же самые проблемы, что и европейская философия, и отличие состояло именно в постановке обозначенных проблем и в форме подачи материала» [7, с. 14] как преодоление европоцентристской установки. В действительности за подобным стремлением скрываются старые методологические стереотипы, мешающие увидеть принципиальную уникальность Учения Будды и буддизма как философии и религии. Именно потому, что О. О. Розенбергу не хватило опыта «внутреннего» проникновения в буддизм, он не осознал подлинное значение сутр Праджняпарамиты, а также Мадхьямики для понимания сути Учения Будды.

Без соединения «внешней» исследовательской методологии с «внутренним» подходом к постановке проблемы понимания тайны Будды и его Учения исследователи неизбежно будут пытаться создавать историко-философские и религиоведческие реконструкции, диктуемые ориенталистскими

¹В 1997 г. БИОН был переименован в Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН).

стереотипами, под влиянием которых сформировались общие понятия о религии и философии. И тогда не представляется возможным понять, что нет никакого противоречия между «ранним» и «поздним» буддизмом в Индии, между Хинаяной и Махаяной, между обетами Пратимокши и обетами Тайной Мантры и т.д.

В. И. Корнев был совершенно прав, когда писал в 1994 г., что причины неудач буддологов заключаются в первую очередь в стремлении познать буддизм с позиций западноевропейского рационализма и что «учение Будды, определенно, нечто иное, чем его понимание буддологами» [8, с. 19]. Сегодня ситуация в буддологии радикально в целом не изменилась, несмотря на появление множества новых мировых центров изучения буддизма. Дифференциация академических исследований буддизма лишь умножает образы буддизма в сознании западных ученых, постепенно укрепляя концепцию о существовании множества разных «буддизмов» [9; 10; 11; 12; 13].

Ученые Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, сознавая преимущества сочетания академической («внешней») и буддийской («внутренней») учености, прилагают усилия к тому, чтобы способствовать диалогу между академической наукой и буддизмом. Этот диалог был инициирован более 20 лет назад Его Святейшеством Далай-ламой XIV и сегодня плодотворно развивается в нескольких направлениях, оказывая эвристический эффект на ряд областей научного знания, особенно имеющих отношение к исследованию сознания [14].

Но такой диалог между академическими и буддийскими учеными также очень важен для понимания сущности буддизма и его места в стремительно меняющемся современном мире. Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН была организована встреча представителей академической науки и буддийской учености в целях обсуждения этой глобальной темы – международная конференция «Буддизм в изменяющемся мире», которая состоялась 28–31 мая 2014 г. в столице Республики Бурятия – г. Улан-Удэ. В работе конференции приняли участие ученые из США, Индии, Монголии, Польши, Франции, Узбекистана, Эстонии, Белоруссии, а также из академических институтов Москвы, Санкт-Петербурга и из многих ведущих университетов России.

Работу конференции приветствовал Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. В своем послании, которое было оглашено проф. Самдонгом Ринпоче, буддийский лидер подчеркнул, что «учения, проповеданные Буддой Шакьямуни в Индии более двух тысяч лет назад, остаются и сегодня живыми и актуальными для мира». По его мнению, до тех пор, пока мы продолжаем испытывать «коренные страдания, которые проистекают из неведения, привязанностей и ложных воззрений, буддизм сохраняет свое значение, и нет смысла спрашивать, релевантен ли он для современности». Он также отметил, что «в отличие от других религиозных традиций, буддизм выдвигает идею взаимозависимости, которая в высшей степени созвучна фундаментальным концепциям современной науки». Далай-лама, подчеркивая актуальность буддийских ресурсов для современного мира, обратил особое внимание на буддийский рационализм и традицию древнеиндийского монастыря Наланда, наследником которой является он сам как тибетский монах.

Конференция вызвала большой интерес научной общественности России не только в связи с научной и общественной значимостью того круга вопросов, который обсуждался на ней, но также из-за участия в ней всемирно известных ученых и буддийских ученых, которые являются одновременно высококвалифицированными учеными и буддистами – мастерами Дхармы. Так, досточтимый профессор Самдонг Ринпоче (Ven. Prof. Samdhong Rinpoche), в течение 30 лет возглавлявший Центральный институт высших тибетских исследований (CIITS, Sarnath, India), ныне – Центральный университет тибетологических исследований (CUTS), и недавно назначенный канцлером Университета индо-буддологических исследований Санчи (Мадхья Прадеш, Индия), а также известный в Индии и за ее пределами как общественный деятель, многое сделавший не только для сохранения тибетского буддизма и культуры Тибета, но и для возвращения буддийского наследия в культуру современной Индии, является тибетским монахом-гелонгом, к тому же тулку – пятым в линии перерождений Самдонга Ринпоче.

В конференции принял активное участие нынешний вице-канцлер CUTS Геше Нгаван Самтен (Ven. Geshe Ngawang Samten), также являющийся профессором и одновременно монахом-гелонгом, имеющим буддийскую ученую степень «геше», которая переводится как «доктор буддийской философии». Среди участников были: известная американская буддийская монахиня-гелонгма досточти-

мая Карма Легше Цомо¹, которая является профессором университета Сан-Диего и лидером мирового женского движения в буддизме; досточтимый Тело Тулку – Шаджин-лама Калмыкии, глава Объединения буддистов Калмыкии; досточтимый Ч. Дамбажав – Хамбо-лама монастыря Дашчойлинг-хийд (Монголия). Один из авторов этих строк, д-р И. С. Урбанаева, – главный научный сотрудник ИМБТ СО РАН, имеющий академическое философское образование, также является буддийской монахиней, получившей посвящение гецулмы от Его Святейшества Далай-ламы XIV². По ее мнению, принятые монашеские обеты отнюдь не противоречат академическим исследованиям буддизма, а, напротив, очень способствуют его углубленному пониманию.

Одной из наиболее ярких фигур на конференции был проф. Р. А. Турман – президент Американского института буддологии, профессор отделения индо-тибетских буддологических исследований им. Чже Цонкапы Колумбийского ун-та, президент «Тибет Хаус», Нью-Йорк, США. В отличие от большинства академических ученых, проф. Турман является последователем тибетской традиции буддизма и человеком, глубоко заинтересованным в распространении аутентичного буддизма в современном мире.

В докладах рассматривались проблемы, связанные с распространением и возрождением буддизма в условиях нынешнего глобального кризиса, теоретико-методологические проблемы философской компаративистики в буддологии, некоторые новейшие тенденции в буддологии и буддизме («критический буддизм», буддизм на Западе), малоизученные аспекты истории буддизма в России, Центральной и Восточной Азии, процессы модернизации буддизма и др.

В докладе «Буддизм и вызовы XXI века» директор Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, председатель Бурятского научного центра, член-корр. РАН Б. В. Базаров изложил мысли о тех основных вызовах XXI в., с которыми сталкивается буддизм, коснулся возможностей буддизма в решении проблем в различных сферах современного общества. Он отметил большой и недооцененный государственными деятелями и политиками потенциал буддизма в разрешении современных конфликтов, его роль в решении проблемы соотношения традиционных ценностей и ценностей XXI в. Большое внимание докладчик обратил на актуальность и значимость буддийского образования как одной из важнейших и основных форм сохранения культуры. Он рассмотрел роль буддизма в контексте геополитических сдвигов и изменения места Восточной Азии в «геометрии мировых сил», в качестве «некоей нейтральной силы», коей он является из-за своей невовлеченности или слабой вовлеченности в религиозные и идеологические конфликты современности. Отметив духовно-нравственный и философско-мировоззренческий потенциал буддизма, докладчик подчеркнул, что он способен служить эффективным средством взаимопонимания между народами и культурами и установления общественной стабильности. Эти присущие буддизму миротворческие качества приобретают особую значимость в третьем тысячелетии, когда перед человечеством как никогда остро стоит вопрос о его выживании и сохранении среды обитания.

В своем докладе «Вызовы, стоящие перед тибетским буддизмом и тибетским сообществом в современном мире» проф. Самдонг Ринпоче остановился на очень важном для современной буддологии теоретико-методологическом моменте, объяснив, что понятие «тибетский буддизм» является ошибочным. Почему? Дело в том, что традиция Дхармы не может быть полностью соотнесена с какой-то конкретной страной, территорией или народом, за исключением разве что Индии. Поэтому вместо выражения «тибетский буддизм» он предлагает пользоваться выражением «тибетская традиция буддизма» или «буддизм, сохранившийся в Тибете». Он подверг критике мнение некоторых западных ученых о том, что тибетский буддизм очень сильно отличается от буддизма, каким он был в Индии, а также использование до сих пор довольно распространенного в буддологической литературе термина «ламаизм» применительно к тибетской традиции буддизма.

Особый упор докладчиком был сделан на том важном обстоятельстве, что в Тибете уделялось самое пристальное внимание тому, чтобы местное влияние не исказило ни переводы канонических текстов, ни традиции обучения Дхарме. В этом его «внутренняя» позиция совпадает с выводами, сделанными представителями российской историко-философской школы буддологии. Именно они обра-

¹Она относится к тибетской традиции буддизма, хотя обеты полностью посвященной монахини по причине того, что линия полного женского монашества в Тибете давно пресеклась, ей пришлось получить по линии китайского буддизма (на Тайване), которая существует поныне.

²Когда в 2002 г. она вернулась из отпуска, проведенного в Индии, в монашеских одеждах и в этом виде стала ходить на службу в ИМБТ СО РАН, коллеги и руководство Института отнесли к этому с должным пониманием, хотя женское монашество было для бурятских буддистов неведомой традицией.

тили внимание на уникальный опыт тибетских лоцав, которые на протяжении более двухсот лет (VII–IX вв.) создавали классический буддийский тибетский язык для «трансплантации» целостной мировоззренческой системы буддизма в тибетскую культуру. По той причине, что этот язык возник как формализованный язык, специально предназначенный для перевода индийских канонических текстов, он в результате оказался – помимо пали и санскрита – самым адекватным средством передачи Учения Будды, если сравнивать его с другими языками, в частности, китайским. Благодаря тому, что тибетские переводы очень точно передают содержание санскритских оригиналов, сегодня стало возможным возвращение утраченного древнеиндийского буддийского наследия: один из важнейших переводческих проектов Университета тибетологии в Сарнатхе – это перевод с тибетского на санскрит и хинди утраченных в Индии буддийских текстов, а также древних текстов по медицине, астрологии, поэзии и другим светским наукам и их возвращение в индийскую культуру.

То, что буддологи называют «тибетским буддизмом», это, как подчеркнул Самдонг Ринпоче, есть в действительности традиция древнеиндийского университета Наланда, полностью и в точности воспринятая тибетцами. В этом позиция Самдонга Ринпоче, как и Геше Нгаванга Самтена, и проф. Р. А. Турмана, полностью совпадает с позицией Его Святейшества Далай-ламы XIV. Но это не только «внутренняя» позиция: академические исследования объясняют, почему логико-философская и духовная традиции Наланды стали основой того особенного рационализма, который характеризует тибетскую традицию буддизма [15, с. 189–332].

Говоря о вызовах, стоящих перед тибетским буддизмом и тибетским сообществом, проф. Самдонг Ринпоче сказал, что не политическая ситуация в Тибете является главным вызовом тибетскому буддизму и тибетскому сообществу. «Главный вызов, стоящий перед всеми древними традициями, существующими сегодня, это современная цивилизация. Понимание сущности этого вызова само по себе является проблемой», – подчеркнул он и далее изложил свое видение кризиса современной цивилизации с ее односторонним материальным развитием и материалистическим мировоззрением, которые привели к нарастанию дестабилизирующих факторов общественного развития. Он также коснулся вопроса о возможностях и путях восстановления равновесия между материальным и духовным, телом и сознанием, индивидом и обществом, правами и ответственностью, подчеркнув значение буддийской теории взаимозависимости для формирования новой, универсальной этики всеобщей ответственности, а также значимость диалога между буддийскими учеными и представителями современной науки.

Проф. Р. А. Турман в докладе «Вклад буддизма в глобальную цивилизацию в контексте современного мирового кризиса: Где мы находимся? Что мы должны делать? Каковы перспективы успеха или поражения?» выразил принципиальное согласие с подходом проф. Самдонга Ринпоче к пониманию сущности и причин кризиса современного мира. Корни современных проблем, по его мнению, следует искать там же, где заложены причины материального успеха индустриального общества, сегодня поставившего нашу планету на грань уничтожения, – в стремлении человека к контролю над внешним миром и над другими людьми. Само это стремление порождено иллюзией человека о самом себе. По словам Турмана, «современный человек полагает, что является тем, кем не является». В силу этой иллюзии он действует, как биологический робот, словно уйдя из этой жизни, он прекратит существование, и поэтому не боится смерти и последствий дурных действий, хотя и боится боли умирания. Отсюда – психопатическая беззаботность и безответственность современных людей, которую, жестко говоря, можно назвать психозом.

По мысли Р. Турмана, индустриальное развитие, глобальное изменение климата, социальная паника, миграции, политический кризис и прочие проявления кризиса современной цивилизации – все это последствия упомянутой фундаментальной иллюзии человека о себе. Под властью этой иллюзии современные правительства ведут себя нереалистично, и точно так же нереалистично ведут себя представители современной науки, полагающие, что их тип знания является самым высшим. Но в действительности современная наука не имеет дела с реальностью. Настоящий реализм присущ буддизму. Однако, чтобы реалистический подход буддизма принес пользу человечеству, к буддизму нужно относиться не как к мировой религии, а как к учению о реальности – реальности свободы и реальности счастья. Присущая буддизму мудрость постижения истинной реальности лежит в основе трансформирующей системы образования, направленной на установление контроля над собственным сознанием. Настоящий дар, который Будда оставил человечеству, это, по Турману, не религия, а те прозрения, которые служат основой образования, которое учит человека не завоеванию других, а победе над собой. Это 4 благородные истины, являющиеся фактами для просветленных существ.

На панели «Буддизм. Философия. Наука. Компаративистика» проф. Р. А. Турман продолжил развитие своих идей, говоря о встрече современной материалистической науки с внутренней наукой буддизма, о карме как эволюционной теории, о биологии и психологии буддизма, секулярной этике и психонавтике – искусстве людей, занимающихся «внутренней» наукой. Суть его выступлений сводилась к той же, что и у Самдонга Ринпоче, идее принципиальной недостаточности интеллектуальных ресурсов академической науки и необходимости их развития путем использования возможностей «внутренней» науки, развиваемой буддийскими учеными.

В докладе «Буддийская духовность, философия и наука: проблемы и перспективы» проф. Нганванга Самтен говорил о революционном влиянии буддизма на интеллектуальный климат всего мира, взаимном обогащении буддизма и других философских школ в ходе взаимодействия и взаимовлияния, а также о принципиальной связи духовности и философской теории реальности в буддизме. Он раскрыл смысл четырех философских печатей буддизма и объяснил, почему правильное философское воззрение так значимо для духовной практики. Тем самым он коснулся сущности революции, которую Будда совершил в культуре духовности. Проф. Самтен подчеркнул, что никакая другая философская школа или духовная система в истории человечества не предлагала концепцию отсутствия сущности, или бессамостности, и рассказал о различных уровнях постижения бессамостности в буддизме, а также о влиянии буддийской философии на некоторых западных философов – таких, как Д. Юм, Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер и Ж. Деррида, отбрасывающих идею абсолютного существования составных явлений. Докладчик отметил также, что в исследовании сознания буддизм имеет гораздо больший опыт, чем современная наука, хотя наука и буддизм имеют сходные подходы, поскольку изучают реальность при помощи анализа и исследований. Но в том, что касается тонкой природы ума и тонких его состояний, они не поддаются изучению в научной лаборатории при опоре на принятые критерии научности, – считает проф. Самтен. Их можно изучать только в личном опыте (от первого лица) в процессе медитации. Он остановился также на плодотворности диалога между наукой и буддизмом, начавшегося по инициативе Его Святейшества Далай-ламы.

Известный французский индолог и специалист по сравнительной философии М. Юлен (Mishel Hulin), который, не являясь, в отличие от предыдущих докладчиков, практикующим буддистом, обосновал с позиций философской компаративистики необходимость «внутреннего» подхода – Дхармы для экологии. В докладе «Экологическое измерение буддизма» он рассказал на примере древней Индии об экодуховности традиционных обществ, которая позволяла на протяжении тысячелетий коллективно использовать ресурсы планеты и поддерживать экологические балансы природы. Характеризуя современный глобальный кризис со всеми его катастрофическими проявлениями, которые говорят о стремительном истощении ресурсов Земли, нехватке энергии и сырья для обеспечения базовых человеческих потребностей и самых элементарных услуг и удобств, проф. М. Юлен сказал: «Природа была преобразована и подверглась насилию. Вопрос сейчас не в том, как подчинить Природу, а в том, как подчинить того, кто подчиняет Природу». В результате анализа он приходит к выводу: «Таким образом, без Дхармы никакая экология невозможна! Тонкий, саморегулирующийся самоподдерживающийся баланс жизненных циклов не может быть сохранен. Драма нашего времени в том, что мы неизмеримо увеличили нашу силу воздействия на мир, не увеличив, не усилив одновременно наше осознание Дхармы».

Л. Е. Янгутов и И. С. Урбанаева в докладе на тему «Буддизм и буддология в Бурятии: основные вехи, достижения, перспективы» обосновали тезис о том, что буддийскую традицию в Бурятии следует в ее доктринальной сущности квалифицировать не как бурятский буддизм, а как традицию индотибетской махаяны в Бурятии. Были рассмотрены принципиальные сходства в процессах распространения буддизма в Тибете, Монголии и Бурятии, противоречивые факторы формирования «ламаистской церкви» в России и история альтернативных движений и форм социальной организации буддизма в Бурятии, а также такая отличительная особенность истории буддизма в Бурятии, как тесная взаимосвязь живой традиции буддизма и академической буддологии. Докладчики дали также представление об основных академических достижениях и перспективах синологического и тибетологического направлений буддологии в ИМБТ СО РАН – переводах и философских исследованиях канонических текстов и классических комментариев к ним.

Проблема совмещения «внутреннего» и «внешнего» подхода в исследовании буддизма, а также компаративистские исследования буддийской и небуддийской философии, различных направлений внутри буддизма, отношений буддизма и науки получили отражение в работе панели «Буддизм. Философия. Наука. Компаративистика». В. Г. Лысенко (д-р филос. наук, зав. сектором восточных философий ИФ РАН, проф. РГГУ, Москва) выступила с докладом на тему «Атомистический подход в

буддизме». В ее докладе рассмотрена специфика атомистического стиля мышления древнеиндийских буддистов на примере феноменологии школ абхидхармистского анализа. В. Г. Лысенко обратила внимание на соотношение теории дхарм, известной из древних текстов буддийского канона Типитака, и учения об атомах, впервые эксплицитно выраженного в «Абхидхарма-сапе» (Abhidharmasaara) Дхармашри (II в. н.э.) и получившего затем развитие в «Махавибхаше» (Mahaavibhaasha) и особенно в «Абхидхарма-коша-бхашье» Васубандху и в сочинениях Сангхабхадры. Она также подчеркнула специфику буддийского атомизма в отличие от древнегреческого и древнеиндийского атомизма ньяя, вайшешиков и ньяя-вайшешиков. Согласно ее предположению, буддийский атом – «это не столько категория онтологии, сколько категория опытоведения». Иначе говоря, «это попытка выделить в опыте некие предельные категории его описания и толкования». «Но в отличие от концепта дхарм, выделяющего единицы типологически однородной качественной определенности, концепт атома является как раз единицей переживаемого в опыте качественного многообразия», – утверждает В. Г. Лысенко.

С. Ю. Лепехов (д-р филос. наук, проф., зам. дир. ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ) в докладе «Проблема пустоты сознания в компаративистском аспекте» рассматривает проблему «пустого» или «чистого» сознания на материале европейских концепций сознания (Августин, Декарт), древнеиндийских (упанишады и последующая литература) и древнекитайских (даосизм) представлений о «пустом» сознании, школах индийского и китайского буддизма и приходит к выводу о существовании общей для многих восточных философских культур тенденции «интерпретации сознания, как автономного от внешнего мира, и от собственно психических свойств и процессов», «понимания сознания как абсолютно бескачественной и бессубъектной деятельности». По его мнению, сравнительные исследования проблемы сознания переходят уже из плоскости сравнения языков описания в фазу построения метаязыка науки.

Доклад П. П. Дашинимаевой (д-р филол. наук, проф. БГУ, Улан-Удэ) и Д. С. Сандитова (д-р физ.-мат. наук, проф. БГУ, Улан-Удэ) на тему «"Обуздание" ума и экология нравственности: нейропсихолингвистические основания в первом приближении» был посвящен обоснованию возможности практического применения результатов научных исследований, в частности, психонейрофизиологии речемышления, в развитии гуманистической методологии укрощения ума и экологии нравственности. Иными словами, авторы предлагают использовать аппликативный потенциал современной науки для достижения тех эффектов ментальной трансформации, на которые направлены буддийские духовные практики.

Доклад И. С. Урбанаевой (д-р филос. наук, гл. науч. сотр. ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ) на тему «Рационализм индо-тибетской махаяны в контексте проблемы аутентичного буддизма: особенности становления в сравнении с китайским буддизмом» был направлен на доказательство ошибочности пустившей корни в современной буддологии теории существования «множества буддизмов», в частности, множественности махаянского буддизма. Автор стремится обосновать научную релевантность известных из буддийских сутр и трактатов ученых древнеиндийского университета Наланда классических «внутренних» критериев аутентичности буддийских учений и текстов. Эти критерии аутентичности служат, согласно ее выводу, основой рационалистической системы индо-тибетской махаяны, в которой философия и медитация образуют взаимозависимое единство, в полноте и адекватно выражающее теоретическую и практическую сущность Учения Будды, в то время как в процессе распространения в Китае махаяна претерпела значительные доктринальные и практические искажения.

Н. В. Пупышева (канд. культурологии, Ин-т физического материаловедения СО РАН, Улан-Удэ) в докладе «Парадигмальные основания различий буддийских и западных наук» указала на ряд принципиальных мировоззренческих различий в основаниях тибетской медицины (парадигма Сферы) и современной западной медицины (парадигма Отрезка), в силу которых прямая аналогия базовых понятий этих наук невозможна. Л. Г. Сандакова (д-р филос. наук, проф. БГУ, Улан-Удэ) сравнила гносеологические подходы современных когнитивных наук и буддизма и пришла к выводу о том, что, несмотря на упрощенность когнитивных технологий в сравнении с буддийской теорией восприятия и методами медитации, развитие диалога современной науки и буддизма открывает новые перспективы.

Проф. К. Косиор (университет М. Кюри-Склодовской, Люблин, Польша) в докладе «Чань как возвращение к истокам буддизма» представил идеи «критического буддизма» Хакамаи Нориаки и Мацумото Широ как призыв к восстановлению аутентичности дальневосточного буддизма и отметил, что, несмотря на полемическое восприятие этих идей, благодаря работам Хакамаи и Мацумото в буддологии возникла волна пересмотра истории буддизма и религиозного статуса буддизма.

Таким образом, в рассмотренных выступлениях основной акцент был сделан на идее ограниченности современного научного рационализма и необходимости его развития на пути восприятия методов буддийской философии и «внутренней» науки буддизма. Подобное расширение несет с собою мощный эвристический эффект для познания реальности и самих себя. Что касается буддологии, то такое сочетание методов академической науки и буддийской учености просто необходимо для понимания сущности буддизма в единстве философии и духовной практики, а также для адекватной его презентации и использования его познавательного и нравственного потенциала в современную критическую эпоху. Более того, как заметили проф. Самдонг Ринпоче, проф. Нгаванг Самтен и проф. Р. А. Турман, сегодня очень велика роль буддологии в деле сохранения аутентичного буддизма. «Может быть, для возрождения буддизма в Бурятии роль академической буддологии даже более велика, чем роль дацанов¹», – сказал проф. Самдонг Ринпоче. Очевидно, он имел в виду не просто то, что ученые ИМБТ СО РАН занимаются общественно значимыми переводческими и исследовательскими проектами в области буддизма, но также то, что эти ученые совмещают академические принципы с «внутренним» видением. А также то, что они способны дать современным людям подходящую для них и рационалистически обоснованную презентацию буддийской философии и науки.

Литература

1. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература: в 3 ч. – 1857–1869.
2. Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия: статьи, лекции, переводы. – Самара: Агни, 1999.
3. Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. – Новосибирск, 1981. – Т. 1, 2.
4. Барадин Б. Жизнь в тангутском монастыре Лавран. Дневник буддийского паломника (1906–1907). – Буддология №5 / введ., коммент. Ц. П. Ванчиковой. – Улан-Удэ; Улаанбаатар, 1999.
5. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / пер. с англ. И. Беляева; под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003.
6. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М., 1988.
7. Рудой В. И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. – М., 1990.
8. Корнев В. Так говорят Татхагаты // Буддийский мир. – М., 1994.
9. Nattier J. A Few good men: the Bodhisattva Path according to the inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā). – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
10. Schoppen G. Figments and fragments of Mahāyāna Buddhism in India: more collected papers. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
11. Williams P. The origins and nature of Mahāyāna Buddhism // Williams P. Buddhism. – Routledge, 2004.
12. Williams P. Mahāyāna Buddhism: the doctrinal foundations. – London; New York: Routledge, 1989; Taylor and Francis Group, 2008.
13. Heirman A., Bumbacher S. P. The spread of Buddhism. – Brill: Leiden; Boston, 2007.
14. His Holiness Dalai Lama. The universe in a single stom. – London: Little, Brown, 2006.
15. Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.

¹Бурятское понятие «дацан» происходит от тибетского *grva-tshang* – «факультет» (монастырского колледжа). В Бурятии *дацанами* в прошлом именовались буддийские монастыри, которые в годы советской власти были уничтожены как таковые. Разрешенные советской властью после Второй мировой войны Иволгинский и Агинский дацаны не были, собственно говоря, монастырями, поскольку в них не было Сангхи, признаком которой является наличие в данном месте четырех полностью посвященных монахов (гелонгов). Только в последние годы, с возрождением института монашества, бурятские дацаны начинают превращаться в монастыри.

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

<i>Безверхин А. С.</i> Мистериальная структура пифагорейской школы.....	3
<i>Шаммазова Е. Ю.</i> Концептуальное видение переходного периода в контексте экзистенциализма	8
<i>Абаев Н. В., Фельдман В. Р.</i> Проективность евразийства и будущее России.....	11
<i>Гаврилова Ю. В.</i> Причины формирования религиозных синкретических систем.....	14
<i>Багаева К. А.</i> Взаимоотношения государства и религии: основные теоретико-методологические подходы.....	19
<i>Цыренов Ч. Ц.</i> Философские идеи в творчестве китайского буддийского монаха-отшельника Цзун Бина.....	24
<i>Хандархаева В. В.</i> Проблема взаимодействия противоположностей в философии Китая.....	30
<i>Базарова А. Н.</i> Конфуцианство и культ грамотности в Древнем Китае.....	36
<i>Ковтун Н. М.</i> Общественное волеизъявление в контексте изучения социальной активности.....	39
<i>Дарижапова М. Н.</i> К вопросу об отношении и самоотношении.....	44

СОЦИОЛОГИЯ

<i>Винокурова А. В., Костина Е. Ю.</i> Социальное благополучие населения в контексте регионального развития (на примере Приморского края).....	49
<i>Будникова Н. С.</i> Взаимодействие органов государственной власти с гражданским обществом.....	54
<i>Корпусова О. Ю.</i> Деятельность общественных организаций Бурятии в условиях становления гражданского общества (результаты социологического исследования).....	58
<i>Осинский И. И., Добрынина М. И.</i> Становление территориально-поселенческой структуры интеллигенции Тувы.....	62
<i>Хабудаева В. А.</i> Этническая идентификация современной бурятской молодежи (на материалах Республики Бурятия).....	68
<i>Кондрашова Н. В.</i> Об особенностях проявления ментальности мигрантов в Республике Бурятия	72
<i>Гайдай М. К., Герасимова Ю. Р.</i> Повторная пенитенциарная девиантность.....	77
<i>Мацкевич И. В.</i> Организация и социальная структура (взгляд Т. Парсонса).....	81
<i>Актамов А. Г., Бадмацыренов Т. Б., Доржиева И. Ц.</i> Буддизм в Интернете: методология изучения виртуальных религиозных сообществ.....	86
<i>Будаева Э. В.</i> Влияние социально-психологического климата на межличностные отношения в трудовом коллективе.....	92

ПОЛИТОЛОГИЯ

<i>Тартыгашева Г. В., Комбаев А. В.</i> Классификация определений «охлократии» в общественных науках	96
<i>Корнилов А. А., Рули Ф.</i> Российско-иранские отношения в период президента Махмуда Ахмадинежада	103
<i>Фельдман В. Р., Абаев Н. В.</i> Формы и стратегии власти в истории традиционного общества тюрко-монгольских народов внутренней Азии (на материале Тувы).....	108
<i>Эсенбаев А. Э.</i> Особенности развития политического процесса Кыргызстана после «Революции тюльпанов» (2005–2010 гг.).....	111
<i>Комбаев А. В., Бадмацыренов Т. Б.</i> Региональные измерения электорального рейтинга политиков: методологические основы исследовательских практик.....	116

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Абаева Л. Л., Ринчинова Б. П.-Д.</i> Традиционные и нетрадиционные религиозные конфессии современной Монголии: буддизм и христианство.....	120
<i>Иванова Т. В.</i> Иерархия традиционных ценностей кочевников как фундамент кочевой культуры.....	125
<i>Маньдула Х.</i> Культурное наследие Хулунбуирской степи: проблемы и перспективы.....	129
<i>Забережная О. А.</i> Индивидуалистическая мысль литературного объединения «Сиракаба-ха»: Мусьянокодзи Санэцу и Арисима Такэо.....	135
<i>Номтоева С. С.</i> Тело как основа формирования пластической культуры артиста.....	140

ИНФОРМАЦИЯ, СОБЫТИЯ, ЛЮДИ

<i>Янзутов Л. Е. Урбанаева И. С. Об актуальности совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов в исследовании буддизма.....</i>	144
--	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY

<i>Bezverkhin A. S. Structure of mystery of the Pythagorean school.....</i>	3
<i>Shammazova E. Yu. Conceptual vision of transition period in the context of existentialism.....</i>	8
<i>Abaev N. V., Feldman V. R. Eurasian projectness and the future of Russia.....</i>	11
<i>Gavrilova Yu. V. Reasons for formation of syncretic religious systems.....</i>	14
<i>Bagaeva K. A. Interrelationship between state and religion: the main theoretical and methodological approaches.....</i>	19
<i>Tsyrenov Ch. Ts. Philosophical ideas in the works of Zong Bing, a Chinese Buddhist monk-hermit.....</i>	24
<i>Khandarkhaeva V. V. Problem of interaction of opposites in the Chinese philosophy.....</i>	30
<i>Bazarova A. N. The Confucianism and the cult of literacy in Ancient China.....</i>	36
<i>Kovtun N. M. Public will expression within a context of social activity study.....</i>	39
<i>Darizhapova M. N. to the Issue of relation and self-attitude.....</i>	44

SOCIOLOGY

<i>Vinokurova A. V., Kostina E. Yu. Social welfare of population in the context of regional development (on the example of the Primorsky territory).....</i>	49
<i>Budnikova N. S. Interaction of public authorities with civil society.....</i>	54
<i>Korpusova O. Yu. Activities of public organizations of Buryatia in the conditions of developing civil society (results of sociological research).....</i>	58
<i>Osinsky I. I., Dobrynina M. I. Formation of the territorial and settlement patterns of the intelligentsia of Tuva</i>	62
<i>Khabudaeva V. A. Ethnic identification of modern Buryat youth (on materials of the Republic of Buryatia).....</i>	68
<i>Kondrashova N. V. On the peculiarities of mentality manifestation among migrants in the Republic of Buryatia.....</i>	72
<i>Gayday M. K., Gerasimova Yu. R. Recurrent penal deviant activities.....</i>	77
<i>Matskevich I. V. Organization and social structure (T. Parsons' point of view).....</i>	81
<i>Aktamov I. G., Badmatsyrenov T. B., Dorzhieva I. Ts. Buddhism on the Internet: the methodology of virtual religious communities study.....</i>	86
<i>Budaeva E. V. The influence of socio-psychological climate on interpersonal relations in the workplace.....</i>	92

POLITICAL SCIENCE

<i>Tartygasheva G. V., Kombaev A. V. Classification of «ochlocracy» definitions in the social sciences.....</i>	96
<i>Kornilov A. A., Roomi F. Russian-Iranian relations under president Mahmud Ahmadinejad.....</i>	103
<i>Feldman V. R., Abaev N. V. Forms and strategies of power in the history of traditional societies of the Turkic-Mongolian peoples of Inner Asia (on the material of Tuva).....</i>	108
<i>Esenbaev A. E. Features of development of political process in Kyrgyzstan after «Revolution of Tulips» (2005–2010).....</i>	111
<i>Kombaev A. V., Badmatsyrenov T. B. Regional measuring of the electoral rating of politicians: methodological foundations of the research practices.....</i>	116

CULTURAL STUDIES

<i>Abaeva L. L., Rinchinova B. P.-D. Traditional and nonconventional religious confessions in modern Mongolia: Buddhism and Christianity.....</i>	120
---	-----

<i>Ivanova T. V.</i> Hierarchy of nomads' traditional values as a foundation of nomadic culture.....	125
<i>Mandula H.</i> Cultural heritage of Hulunbuir steppe: problems and prospects.....	129
<i>Zaberezhnaya O. A.</i> Individualistic thought of the Shirakaba Group Writers: Mushanokoji Saneatsu and Arishima Takeo.....	135
<i>Nomtoeva S. S.</i> Body as a basis of formation of actor's plastic culture.....	140

INFORMATION, EVENTS, FIGURES

<i>Yangutov L. E., Urbanaeva I. S.</i> On the relevance of combining the «external» and «internal» approaches to the study of Buddhism.....	144
---	-----

ВЕСТНИК БУРЯТСКОГО ГОСУНИВЕРСИТЕТА

Вестник БГУ включен в подписной каталог Роспечати за № 18534 и Перечень изданий Российской Федерации, где должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

На основании постановления заседания Ученого совета БГУ за № 10 от 28 мая 2009 г. в «Вестнике БГУ» в 2015 г. публикуются статьи по следующим направлениям:

1. Педагогика (январь)

гл. ред. Дагбаева Нина Жамсуевна – тел. 21-04-11; 44-23-95

эл. адрес: vestnik_pedagog@bsu.ru

2. Экономика. Право (февраль)

гл. ред. Атанов Николай Иванович – тел. 21-37-44

эл. адрес: vestnik_econom@bsu.ru

3. Химия, физика (март)

гл. ред. Хахинов Вячеслав Викторович – тел. 43-42-58

эл. адрес: khakhinov@mail.ru

4. Биология, география (март)

гл. ред. Доржиев Цыдып Заятуевич – тел. 21-03-48

эл. адрес: vestnik_biolog@bsu.ru

5. Психология, социальная работа (апрель)

гл. ред. Базарова Татьяна Содномовна – тел. 21-26-49

эл. адрес: decspf@mail.ru

6. Философия, социология, политология, культурология (апрель)

гл. ред. Осинский Иван Иосифович – тел. 21-05-62

эл. адрес: intellige2007@rambler.ru

7. История (май)

гл. ред. Митупов Константин Батомункич – тел. 21-64-47

эл. адрес: vestnik_history@bsu.ru

8. Востоковедение (май)

гл. ред. Бураев Дмитрий Игнатьевич – тел. 44-25-22

эл. адрес: railia@mail.ru

9. Математика, информатика (июнь)

гл. ред. Булдаев Александр Сергеевич – тел. 21-97-57

эл. адрес: vestnik_bsu_math@rambler.ru

10. Филология (сентябрь)

гл. ред. Имixelова Светлана Степановна – тел. 21-05-91

эл. адрес: 223015@mail.ru; map1955@mail.ru

11. Романо-германская филология (сентябрь)

гл. ред. Ковалева Лариса Петровна – тел. 21-17-98

эл. адрес: klp@bsu.ru, khida@mail.ru

12. Медицина, фармация (октябрь)

гл. ред. Хитрихеев Владимир Евгеньевич – тел. 44-82-55

эл. адрес: vestnik_medicine@bsu.ru

13. Физкультура и спорт (октябрь)

гл. ред. Гаськов Алексей Владимирович – тел. 21-69-89

эл. адрес: gaskov@bsu.ru

14. Философия, социология, политология, культурология (ноябрь)

гл. ред. Осинский Иван Иосифович – тел. 21-05-62

эл. адрес: intellige2007@rambler.ru

15. Теория и методика обучения (декабрь)

гл. ред. Очиров Михаил Надмитович – тел. 21-97-57

эл. адрес: vestnik_method@bsu.ru

Требования к оформлению статей, представляемых в «Вестник БГУ»

Отбор и редактирование публикуемых статей производится редакционной коллегией из ведущих ученых и приглашенных специалистов.

В «Вестник БГУ» следует направлять статьи, отличающиеся высокой степенью научной новизны и значимостью. Каждая статья имеет УДК, а также письменный развернутый отзыв (рецензию) научного руководителя или научного консультанта, заверенный печатью. Рецензенты должны являться признанными специалистами по тематике рецензируемых материалов и иметь в течение последних 3 лет публикации по тематике рецензируемой статьи.

Автор статьи обязан заключить лицензионный договор о предоставлении неисключительных прав на использование созданного им произведения (статьи) ФГБОУ ВПО «Бурятский государственный университет». Образец лицензионного договора представлен на сайте БГУ.

Общие требования	Тексты представляются в электронном и печатном виде. Файл со статьей может быть на дискете или отправлен электронным письмом. На последней странице – подпись автора(ов) статьи. Название статьи и аннотация даются и на английском языке. Аннотация (авторское резюме) должна заключать от 100 до 250 слов. После аннотации дать ключевые слова (не менее семи слов) на русском и английском языках. Несоответствие между русскоязычным и англоязычным текстами не допускается. Выполнить транслитерацию русского текста литературы латиницей.
Электронная копия	Текстовый редактор Microsoft Word (версии 6.0, 7.0, 97). В имени файла указывается фамилия автора.
Параметры страницы	Формат А4. Поля: правое – 15 мм, левое – 25 мм, верхнее, нижнее – 20 мм.
Форматирование основного текста	С нумерацией страниц. Абзацный отступ – 5 мм. Интервал – полуторный.
Гарнитура шрифта	Times New Roman. Обычный размер кегля – 14 пт. Список литературы и аннотация – 12 пт.
Объем статьи (ориентировочно)	Краткие сообщения – до 3 с., статьи на соискание ученой степени кандидата наук – 8–12 с., на соискание ученой степени доктора наук – 10–16 с. Название статьи должно содержать не более 10 слов.
Сведения об авторах	Указываются фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень, звание, должность и место работы, страна, адрес с почтовым индексом, телефоны/факсы, e-mail (на русском и английском языках)

• Список литературы – все работы необходимо пронумеровать, в тексте ссылки на литературу оформлять в квадратных скобках.

• Материалы, не соответствующие предъявленным требованиям, к рассмотрению не принимаются. Все статьи проходят проверку в системе «Антиплагиат. ВУЗ».

• Решение о публикации статьи принимается редакционной коллегией выпуска «Вестника БГУ». Корректур авторам не высылаются, присланные материалы не возвращаются.

• Статьи принимаются в течение учебного года.

• Допустима публикация статей на английском языке, сведения об авторах, название и аннотацию которых необходимо перевести на русский язык.

• Формат журнала 60x84 1/8.

• Рисунки и графики должны иметь четкое изображение. Фотографии и рисунки в формате *.tif или *.jpg должны иметь разрешение не менее 300 dpi. Диаграммы, рисунки, графики должны прилагаться отдельными файлами, чтобы издательство имело возможность ввести в них правки. Математические формулы в текстах должны быть выполнены в MathType. Если работа содержит примеры на старославянском языке или языках народов, то отправить соответствующие символы.

Стоимость обработки 1 с. (формата А4) для преподавателей БГУ составляет 200 р., для остальных – 400 р. Для аспирантов – бесплатно.

Адрес: 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а, Издательство БГУ.

Факс (301-2)-21-05-88

Оплата производится при получении счета от бухгалтерии БГУ.