

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

# В Е С Т Н И К БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Выпуск 6а

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*



ИЗДАТЕЛЬСТВО

Улан-Удэ

2012

*Редакционный совет «Вестника БГУ»*

*С.В. Калмыков*, чл.-кор. РАО, д-р пед. наук, проф. (председатель);  
*А.С. Булдаев*, д-р физ.-мат. наук, проф. (зам. председателя); *Н.Н. Татарникова*  
(зам. председателя); *М.В. Бадмаева*, д-р филос. наук, доц.; *Т.С. Базарова*,  
канд. пед. наук, доц.; *Д.И. Бураев*, д-р ист. наук, проф.; *А.В. Гаськов*, д-р пед.  
наук, проф.; *Н.Ж. Дагбаева*, д-р пед. наук, проф.; *Ц.З. Доржиев*, д-р биол.  
наук, проф.; *С.С. Имхелова*, д-р филол. наук, проф.; *Л.П. Ковалева*, канд.  
филол. наук, проф.; *К.Б.-М. Митупов*, д-р ист. наук, проф.; *В.Е. Хитрихеев*,  
д-р мед. наук, проф.; *И.И. Осинский*, д-р филос. наук, проф.; *М.Н. Очиров*,  
д-р пед. наук, проф.; *В.В. Хахинов*, д-р хим. наук, проф.

*Редакционная коллегия выпуска*

*И.И. Осинский*, д-р филос. наук, проф. (гл. редактор); *А.Н. Постников*, д-р филос.  
наук, проф. (зам. гл. редактора); *Э.Д. Дагбаев*, д-р социол. наук, проф. (зам. гл.  
редактора); *Л.Л. Абаева*, д-р ист. наук, проф. (зам. гл. редактора);  
*Д.Ш. Цырендоржиева*, д-р филос. наук, проф. (зам. гл. редактора);  
*М.В. Бадмаева*, д-р филос. наук, доц.; *В.А. Балханов*, д-р филос. наук, проф.;  
*В.И. Затеев*, д-р филос. наук, проф.; *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.Л. Кургузов*, д-р культурологии, 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.;  
*П.А. Чукреев*, д-р социол. наук, проф.; *А.М. Кузнецова*, д-р филос. наук, доц. (отв.  
секретарь)

ВЕСТНИК  
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Выпуск 6а

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

# ФИЛОСОФИЯ

УДК 316.16:141.7

© А.И. Шафоростов

## ИДЕНТИФИКАЦИЯ КАК ВЫБОР РЕАЛЬНОСТИ

*В статье анализируется проблема идентификации личности в условиях информационного общества. Рассматривается онтологический аспект идентификации личности, исходя из анализа процесса упорядочивания реальностей, в которых разворачивается бытие человека. Предлагается понимание идентификации как выбора «завершающей» реальности. Онтологическое основание идентичности определяется как взаимопереход действительного и возможного бытия, представленного на уровне самости.*

**Ключевые слова:** идентификация, личностная идентичность, чувство реальности, симулякр, возможное, долженствование, самость.

A.I. Shaforostov

## IDENTIFICATION AS A CHOICE OF REALITY

*The article is devoted to the problem of identity in the information society. Examines the ontological aspect of the identification of personality, on the basis of analysis of the process of organizing realities, in which unfolds being a human. It is proposed understanding of identification as the choice of the «final» reality. The ontological basis of identity is defined as the mutual transitions of actual and potential of being represented at the level of the selfness.*

**Key words:** identification, personal identity, sense of reality, simulacrum, possible, properness, selfness.

При обсуждении проблемы идентичности нельзя не отметить два момента. Во-первых, это относительная «молодость» проблемы: идентичность стала предметом активного обсуждения представителями различных научных направлений не так давно – с конца XX-го в. Во-вторых, поражает количество и разнообразие предлагаемых концепций и определений идентичности. Что питает такой интерес к проблеме, которая в принципе не так уж и нова? Ведь если понимать самоидентификацию как «поиски самого себя», то такая задача встала перед человеком еще в древнем мире. Вообще, самоидентификация человека может быть рассмотрена согласно двум традиционным моделям. Первая модель – античная, ее основу составляет стремление человека найти себя путем: 1) открытия; 2) утверждения; 3) пребывания в том, что изначально он есть как таковой. А.Кожев так выражает эту мысль: «Для греков человек становится тем, что он есть (от века, как Идея)» [4, с. 45]. Христианское понимание самоидентификации строится на открытии той реальности, которой не хватает человеку для достижения целостности (искупления). Общим моментом обеих моделей является то, что идентификация исходит из наличия единственной реальности, хотя и имеющую

божественное происхождение: это или реальность того, что уже есть (античность), или того, что должно быть (христианство). Таким образом, традиционная самоидентификация человека предполагала выбор, но этот выбор оставался внутри заданной реальности.

Особенностью современного состояния проблемы идентификации является господство третьей модели, исходящей из признания «множественности реальностей». Тема множественности реальности была введена в философию и социологию А.Шюцем еще в 70-е годы прошлого века [5]. Именно здесь, в обнаружении множественного характера реальностей кроется основание всплеска интереса к проблеме идентичности. Идентификация направлена не только на отождествление человека с социальной реальностью (определенной социальной группой), но и на установление связи человека с теми реальностями (точнее, их частями), которые множественны. Резкое обострение проблемы идентичности, начиная с 90-х годов, объясняется масштабной информатизацией общества.

Центром множественной реальности у Шюца оставалось тело человека, что выражалось в признании в качестве высшей реальности мира работы, понимаемом как «мир физических

вещей, в число которых входит и мое тело» [5, с. 421]. Наступление виртуальной реальности, ее проникновение в повседневную жизнь в острой форме поставило перед человеком вопрос о самоидентификации, так как привычные критерии реальности стали утрачивать силу. Принципиальным отличием современной (информационной) повседневности становится невозможность верифицировать навязываемый СМИ и, прежде всего, телевидением образ несуществующего мира, выступающий «в роли лидера человеческого внимания» и выдающий несуществующее за всеобщее [3].

Действительно, «фантомная» теле-реальность все ощутимее входит в строй нашей повседневности, хотя следует отметить, что авторы забывают указать на существование, если и не адекватного по масштабности, то все-таки достаточно действенного способа проверки – использование Интернета. Ведь именно обращение к Интернету как способу контроля за реальностью предлагается сегодня официально (пример – веб-камеры на выборах). Но проблема остается, так как и теле-реальность и интернет-проверка – это виртуальные способы построения реальности, в которой вынужден искать ориентиры человек.

Сама концепция множественной реальности нуждается в дополнении: если Шюц включал в множественную реальность именно реальности, хоть и различающиеся по степени влияния на человека, то сегодня они дополняются теле-реальностью, придуманными образами и тем, что получило в постмодернистской литературе название «симулякра» – образ отсутствующей действительности. Такое «правдоподобное подобие» становится далеко не последним по значимости элементом реальности и ставит под угрозу базовый для человека и общества компонент мировосприятия – чувство реальности. Во многом кризис идентичности связан с потерей человеком (а иногда и обществом в целом) чувства реальности, определяющим, в частности, принятие той или иной информации в качестве достоверной. Именно чувство реальности является ядром внутреннего чувства, определяющим принятие того или иного состояния вещей в качестве достоверного. Его нарушение ведет не только к «выпадению» из общей с другими реальности, но в пределе – к отказу от жизни вообще, так как все предстает как сон, игра, некий сериал и сама смерть – «не настоящая». Косвенным подтверждением этому является резкий рост в последнее время самоубийства детей и подростков, т.е. тех членов общества, кто в

наименьшей степени способен различать реальность и иллюзию.

Следствием проявления множественной реальности в повседневной жизни человека является «упрощенность человека», когда индивидуум, понимаемый как носитель конкретных социальных характеристик – «все еще личность, но уже в значительной степени упрощенная» [2, с. 80]. Упрощение в данном случае можно понимать как сведение сложной по своей природе включенности человека в социум к однозначной идентификации человека, т.е. к исполнению им минимального по объему набора социальных ролей и действий. Такая упрощенность касается не только собственно человека, но и той сферы социальной реальности, где он стремится себя реализовать. Таким образом, причину отмеченного выше «спроса» на идентичность, проявившегося в последние десятилетия, кратко можно объяснить стремлением упростить мир и человека. А само стремление к упрощению можно понять как попытку своеобразной защиты от «множащейся» реальности, отбирающей у человека привычные критерии действительности.

В целом же все вышесказанное подводит нас к необходимости признать онтологический аспект важнейшим для понимания всей проблемы идентичности и самоидентификации. Сегодня проблематика онтологии идентичности предстает как вопросы о том, с какой реальностью, на основе чего человек соотносит или не соотносит себя, и должен ли вообще ставить перед собой задачу соотнесения?

Обратимся к первому вопросу – с какой реальностью человек стремится себя соотнести? Так как человек выступает в различных ипостасях, то и идентификация получается многосоставной. Идентификация направлена не только на отождествление человека с социальной реальностью (определенной социальной группой), но и на установление связи человека с теми реальностями (точнее, их частями), которые множественны. Сама множественность тех реальностей, с которыми человек (неважно, по своей воле или вынуждено) устанавливает отношения, ставит перед ним проблему иерархизации этих реальностей. Тем самым идентификация предстает как упорядочивание реальностей, в которых разворачивается или может быть развернуто бытие человека. Отсюда следует понимание идентификации как поиска человеком верховной (высшей) реальности,

которая замыкает предшествующие, упорядочивает их.

Идентификация направлена на достижение целостности человеческого бытия, поэтому необходимо найти среди множества «осколочных» реальностей ту, которая призвана завершить целостность человека. Проблема в том, что этот поиск «завершающей» реальности далеко не всегда имеет положительный исход. Слишком часто человек верит в завершенность (совершенство) той реальности, которая для него удобнее. Одна из причин этого в том, что реальности, окружающие человека, не просто существуют рядом, но навязываются ему и обществом, и другими людьми в качестве последних истин.

Поиски целостного бытия связаны с выработкой соответствующих ориентиров. Однако бытие как целостность недоступно человеку. Поэтому в качестве ориентиров в процессе идентификации выступают не уровни целостного бытия, а репрезентирующие их «значимые другие». Здесь обнаруживает себя проблема авторитета, связанная с идеей пространства идентичности, если понимать это пространство как соотнесенность с социальными авторитетами. Человек идентифицируется не только с конкретными другими, но и со всеобщностью других, то есть с обществом. Лишь благодаря этой обобщенной идентификации его собственная самоидентификация приобретает стабильность и непрерывность [1, с. 216]. Таким образом, ключевой момент обретаемой идентичности – это всеобщность.

Идентификация может быть представлена и как способ ориентирования в мире на основе выделения «должного-недолжного». Отчасти с этим можно связать и такое предположение: есть горизонтальная идентификация (гендерная, возрастная, национальная и т.п.), не требующая от индивида выхода (обращения) к принципиально новым возможностям, и вертикальная, предполагающая открытие новых уровней бытия (и соответственно, достижение новых уровней бытия личностного), т.е. трансценденции. Таким образом, базовым пониманием личностной идентичности является представление о тех возможностях. Именно возможности, открываемые личностью и переживаемые как «сфера возможного», составляют содержание идентичности: понимание того «кто я?» заключается в открытии того, что я в действительности могу. Обнаружение и осознание «моего возможного» важно тем, что позволяет человеку преодолеть

присутствие (понимаемое как некое временное состояние существования возле чего-то) по отношению к самому себе, которое заключается в том, что человек не может сказать «я есть», но вынужден говорить «я являюсь», обнаруживая случайность своего существования.

Сущность идентификации в том и заключается, что человек стремится исключить из оснований своего собственного бытия случайность через приобщение к порядку, через идентификацию себя с ним. Здесь также выявляется сущность идентификации как выбора реальности: необходимость выбора связана с обнаружением одновременного существования в мире различных упорядоченностей (например, эстетический порядок и хозяйственный), далеко не всегда образующих мирное соседство.

Выбор порядка есть обращение к сфере должного. Однако выражение «должно быть» имеет несколько смыслов. Во-первых, метафизический, как «должно быть согласно Абсолюту», в этом случае долженствование носит абстрактно-всеобщий характер, так как по своей природе не связано с потребностями наличного бытия конкретного человека. Во-вторых, социокультурный – как система долженствований, связанных с потребностью поддержания существования (и физического, и духовного) человечества. В-третьих, личностный – как связь с возможностью персонализации, с нахождением новых граней самоидентификации.

Личностная идентификация – это не только соотнесение себя с определенной идентичностью (половой, национальной, религиозной и т.п.), т.е. не достижение индивидуальной идентичности, а преодоление названных видов идентичности и достижение самостоятельного бытия, той идентичности, которая строится на основе соотнесения самости не с отдельными аспектами социокультурного бытия, а с целостным бытием.

Вопрос второй: на основе чего человек должен быть соотнесен с целостной реальностью? На наш взгляд, онтологической основой идентификации является самость. Необходимо подчеркнуть именно онтологическую основу выделения самости как понятия. Эта основа представлена, во-первых, таким очевидным явлением как самостоятельность бытия человека, во-вторых, наличием внутреннего времени. Понятие самости призвано выразить главное в специфике человеческого бытия – это порождения бытия. Самость соотносима не столько с

уникальностью, сколько с первичностью и постоянством. Самость изначально дана в интуиции достоверности собственного существования без введения условий, определяющих ее содержание. Каждый человек обладает своим «я», но самость не тождественна «я»: «я» – это своеобразная точка, центр внимания, рефлексии, самость же – это то, что определяет «свое».

Вопрос третий: должен ли человек соотносить себя с какой-либо реальностью? – Да, так как в противном случае он не имеет возможности отчетливо определить границы своего самостоятельного бытия. Можно сказать, что каждому порядку долженствования соответствует определенный тип идентичности. Личностная идентичность – это не просто соотношение себя с определенной социальной идентичностью (половой, национальной, религиозной и т.п.), а превосходение названных видов идентичности. Тем самым происходит достижение самостоятельного бытия, той идентичности, которая строится на основе соотношения самости не с отдельными аспектами социокультурного бытия, а с целостным бытием. Собственно личностное начало в этом случае будет представлено и проявлено именно в прочтении бытия как целостного. Очевидно, что говорить о целостности бытия в буквальном смысле слова невозможно – то бытие, которое открыто и доступно и отдельному человеку, и человечеству в целом, есть только фрагмент бытия целостного мира. Дело не в том, какая часть мирового бытия открыта человеку, а в том, насколько это бытие целостно для человека. Человек обнаруживает целостность бытия такой, какой ее дано обнаружить только ему, на основе его внутреннего опыта.

Итак, на поставленные выше вопросы о том, с какой реальностью и на основе чего человек соотносит себя, можно ответить следующее. Человек стремится соотносить себя с той реальностью, которая обеспечивает обретение чувства подлинного бытия, способствует раскрытию его самости и позволяет обрести свое лицо. Исходное и еще довольно часто сегодня встречающееся сведение понимания идентификации к отождествлению человека с определенной реальностью должно быть развито в направлении понимания идентификации как выбора реальности, которая принимается субъектом идентификации в качестве завершающей, фундаментальной реальности, удостоверяющей подлинность его существования и являющейся критерием чувства реальности.

#### Литература

1. Бергер П., Луман Н. Социальное конструирование реальности. – М.: «Медиум», 1995. – С.216.
2. Груздева Е.Н., Калмыкова В.В. «Властелин колец» как миф постиндустриального, сетевого и информационного общества // Вопросы философии. – 2011. – № 8.
3. Емелин В.А., Тхостов А.Ш. «Кванторная механика» телевидения // Вопросы философии. – 2011. – № 11 – С. 27-36.
4. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – СПб.: Наука, 2003. – 792 с.
5. Шюц А. О множественных реальностях // Избранное: мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 401-455.

**Шафоростов Александр Иванович**, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Иркутского государственного технического университета, г. Иркутск, e-mail: ashafor@rambler.ru.

**Shaforostov Alexander Ivanovich**, candidate of philosophy science, associate professor, department of history and philosophy, Irkutsk State Technical University, Irkutsk, e-mail: ashafor@rambler.ru.

УДК 130.122

© А.Н. Задворнов

### ПОДХОДЫ К АНАЛИЗУ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ФОРМ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ

*В статье отражены подходы к исследованию взаимодействия форм общественного сознания, основанные как на отдельных философских концепциях и учениях, так и на общих методологиях научно-познавательной деятельности. Подчеркивается, что необходим методологический синтез подходов, позволяющий рассмотреть общественное сознание как открытую систему, взаимодействующую с бытием через духовно-творческую деятельность человека.*

**Ключевые слова:** общественное сознание, взаимодействие, методология, синтез.

## APPROACHES TO THE ANALYSIS OF COOPERATION OF DIFFERENT PUBLIC CONSCIOUSNESS FORMS: METHODOLOGICAL SYNTHESIS

*In the article approaches to the research of public consciousness forms' co-operation are given. These approaches are based both on separate philosophical conceptions and studies and on general methodologies of scientific-cognitive activity. The necessity of methodological synthesis of approaches allowing considering the public consciousness as an open system, interacting with the existence through spiritual and creative activity of the person is stressed.*

**Key words:** public consciousness, co-operation, methodology, synthesis.

Философско-методологические подходы к анализу взаимодействия форм общественного сознания можно объединить в три группы: 1) метаметодологические подходы; 2) концептуально-методологические подходы; 3) персоналистические методологические подходы.

Представленный ниже обзор методологических подходов не полон. Однако он включает те методологии, которые, на наш взгляд, обладают наибольшим потенциалом в исследовании проблем взаимодействия форм духа.

Метаметодологические подходы носят наиболее общий характер и не ограничены принципами определенной концепции или авторского учения. Надметодология задает только форму исследования, позволяя ученому самостоятельно определять его содержание. К метаметодологиям относятся процессный, функциональный, ситуационный, системный подходы.

Процессный подход предполагает анализ последовательных и параллельных связей между явлениями. Последовательная связь в процессном подходе применительно к исследованию взаимодействия форм общественного сознания раскрывается через определение форм-причин и форм-следствий.

Взаимодействие форм общественного сознания – это процесс, имеющий циклическую природу. В этой связи процессный подход, основанный на диалектических принципах, позволяет проследить предпосылки, особенности и тенденции развития циклов взаимодействия форм духа. Каждый цикл характеризуется выделением той или иной формы общественного сознания в качестве доминанты не только идеального, но и материального бытия. Например, в развитии философии можно выделить следующие циклы: 1) античная философия (подъем); 2) средневековая философия (спад); 3) классическая философия нового времени (подъем); 4) неклассическая философия нового

времени (спад); 5) неклассическая философия новейшего времени (подъем); 6) постнеклассическая философия (спад).

Этапы подъема и спада в развитии форм духа оцениваются с позиции силы раскрытия формы в мировоззрении конкретных индивидов, то есть в индивидуальном сознании. Через это раскрытие форма духа способна влиять не только на состояние общественного сознания в целом, но и на материальное бытие, определяя бытие вещей, бытие человека в мире вещей и бытие социального. Подчеркнем, что, выделяя указанные циклы, следует рассматривать философию не столько как теорию, сколько как особый мыслительный процесс. Философия как акт мышления последовательно раскрыта в концепции немецкого философа И.Шмуккера-Гартмана.

Исследование взаимодействия форм духа на предмет их способности изменять регулятивную функциональность общественного сознания составляет сущность функционального методологического подхода. Значительным исследовательским потенциалом обладает и ситуационный подход, предполагающий анализ и оценку взаимодействия форм общественного сознания в конкретной исторической среде и цивилизационном поле.

Поскольку взаимодействие форм общественного сознания представляет собой сложное явление, целесообразно проводить исследование, используя системный подход. В общем плане системный подход носит комплексно-интегративный характер, включая в себя иные методологические подходы. Общественное сознание следует представить в виде системы, внутри которой выделяются элементы (нормы форм духа, например, обычаи, ценности, цели) и устанавливаются структурные связи между ними. Действительно, содержание общественного сознания аккумулируется в нормах организации и ведения человеческой деятельности, а взаимодействие нормативных основ форм духа способно как упорядочивать, так и вызывать неустойчивость общественного

сознания. Результатом этих процессов являются различные состояния общественного и индивидуального бытия, находящиеся в диапазоне от благополучия до глубокого кризиса, характерного для рискогенного общества.

Концептуально-методологические подходы ограничивают рамки исследования общими положениями и принципами определенной философской системы. При изучении сферы общественного духа наиболее продуктивны, на наш взгляд, подходы, основанные на следующих концепциях (системах): 1) патристика, схоластика; 2) марксизм; 3) позитивистское направление; 4) марбургская и баденская школы неокантианства; 5) экзистенциализм; 6) структурализм; 7) постструктуралистско-постмодернистский комплекс.

Продуктивность указанных концептуально-методологических подходов объясняется их ориентацией на изучение социального бытия в прямой связи с состояниями общественного сознания. Отметим, что взаимодействие форм духа происходит на разных уровнях. Классические методологии делают упор на теоретическом уровне общественного сознания. Методологии постструктуралистско-постмодернистского комплекса позволяют обыденный уровень общественного сознания превратить из объекта просветительской деятельности в равноправный объект и источник философских изысканий, что существенно расширяет представления о взаимодействии форм духа. Указанный комплекс в аспекте изучаемой нами темы находит отражение в работах Ж.Дерриды, М.Фуко, Ж.Делеза, Ю.Кристевои, Р.Барта и др.

В социально-философском исследовании особой важностью обладают персоналистические методологические подходы. В методологических вопросах взаимодействия форм духа особо продвинулись Т.Гоббс, Г.Гегель, Л.Фейербах, М.Вебер, Р.Белла, Г.Ленски, А.Ф. Лосев, С.Л. Франк, Л.И. Шестов и др. Кратко охарактеризуем некоторые из этих методологий.

Методологический подход Г.Гегеля основан на анализе взаимодействия форм духа как механизма раскрытия свободы. Философ, сопоставляя мораль, религию и искусство (поэзию) европейцев, индусов, китайцев, делает вывод о том, что на востоке «та свобода, лишь благодаря которой субстанциальные разумные определения становятся нравственным убеждением, отсутствует; мораль является

делом, касающимся государства, и подлежит ведению правительственных чиновников и судов» [2, с. 118]. Человек здесь еще не осознает, что он может быть свободен, а потому он и несвободен, подчиняясь полностью политическим задачам государства. «Тем самым проблема свободы вообще в значительной мере переносилась в сферу сознания, а ее социально-политические аспекты утрачивали существенное значение или предполагались автоматически соответствующими духовно-религиозному аспекту» [4, с. 379-380]. Применение методологического подхода Г.Гегеля позволяет получить критерий, на основе которого возможна оценка прогрессивно-регрессивного развития форм общественного сознания в процессе их взаимодействия.

Значительный интерес представляет методология Л.Фейербаха, основанная на критике выделения первичных и вторичных форм общественного сознания. Мыслитель указывает на то, что все формы духа необходимо обосновать через них самих, поскольку «где мораль утверждается на теологии, а право – на божьих постановлениях, там можно оправдать и обосновать самые безнравственные, несправедливые и позорные вещи... Поэтому, если и не прямо злая, коварная цель, то во всяком случае самоослепление лежит в основе всех определений морали и права с помощью богословия» [6, с. 312]. Л.Фейербах подчеркивает самодостаточность всех форм духа, что в известной степени исключает необходимость их взаимодействия или даже делает это взаимодействие вредным. Иными словами, взаимодействие форм духа должно исследоваться не с позиции детерминизма, а с позиции равноценного обмена нормативным знанием, не вызывающим разрушение «внутренней необходимости» формы.

Западная философская и социологическая мысль в лице М.Вебера, Р.Белла, Г.Ленски и некоторых других авторов раскрывает конкретное влияние религиозной этики и сознания на социально-экономические процессы. В рамках методологии М.Вебера особого внимания заслуживает вопрос о роли православной этики в развитии социально-экономических отношений в России. Эта проблема слабо исследована в социальной философии, хотя еще в 1909 г. С.Н. Булгаков указывал, что «особенно интересно было бы специально выяснить экономические потенции православия» [1, с. 122]. Сам философ высказал ряд замечаний о некотором сходстве

хозяйственной этики в протестантизме и русском старообрядчестве.

В русской философской мысли достаточно глубоко и самобытно проанализированы проблемы взаимодействия форм духа. Особую методологическую ценность имеют труды А.Ф. Лосева, С.Л. Франка, Л.И. Шестова.

А.Ф. Лосев раскрывает взаимодействие форм духа через глубокий анализ мифологического сознания. Миф, по мнению философа, может быть выражен религиозно, художественно, морализаторски и т.д. Поэтому миф как бы связывает все формы духа с жизнью. «Наука, мораль и искусство – интеллигентные конструкции; мифология – фактически осуществляющая ту или иную интеллигентную конструкцию» [5, с. 571]. Методологический подход А.Ф. Лосева предполагает поиск мифологических структур, включенных в другие формы духа.

Другой русский философ, С.Л. Франк, приходит к выводу о том, что отдельные первичные (древние) формы духа, например, нравственность и право неразличимы друг от друга ни по своему предмету, ни по своему происхождению. Это связано с тем, что право так же, как нравственность, «имеет своим источником и носителем совесть, свободное внутреннее сознание правды» [7, с. 82]. С развитием общественного сознания право становится производным, то есть заимствующим свою силу от авторитетности государственной власти, что приводит к разрыву с первоначальной основой. С этого момента закон теряет связь с благодатью. Ошибка Канта, с точки зрения С.Л. Франка, видится в том, что немецкий философ мыслит нравственность «под формой закона («категорического императива») и фактически сливает с естественным правом» [7, с. 82]. Кантовская моральность основана на уважении к закону и его исполнению. Однако такая моральность не нуждается «в любви к Богу и внутренней жизни в Нем, – в своем утверждении, что покающаяся блудница и обратившийся ко Христу разбойник ближе к Богу, чем самый добродетельный исполнитель закона, впервые открыло нам подлинную сущностную основу нравственной жизни» [7, с. 83-84]. Итак, чем выше степень дифференциации и производности форм духа, тем слабее их связь с благодатью, понимаемой как совесть, и основанной на любви к Богу. Методологический подход С.Л. Франка позволяет не только получить критерий, показывающий связь форм духа с благодатью, но и наметить перспективы развития духовной

сферы жизни общества. Историческое дробление форм общественного сознания должно смениться объединяющими процессами, способными свернуть поляризацию форм духа и создать единое общественное сознание, основанное на благодати. Этот тезис находит подтверждение и в философии всеединства В.С. Соловьева.

В социально-философском исследовании необходим методологический синтез указанных подходов, который должен быть основан на ряде принципов, отражающих логику развития исследовательского процесса. Во-первых, рассмотрение общественного сознания как сложной неравновесной открытой системы, все изменения которой носят не строго детерминированный, а вероятностный характер. Во-вторых, определение взаимообусловленных функций и процессов, возникающих при взаимодействии форм общественного сознания. В-третьих, выявление условий возрастания социально-регулятивного потенциала общественного сознания через взаимодействие форм духа, например, политики и права, опосредованного установлениями морального сознания; религии и искусства, влияющих на чувственную сферу человека; науки и философии, обеспечивающих прогресс позитивного познания; экономики и морали, служащих сохранению прагматизма в нравственном русле и т.п. В-четвертых, обоснование специфики функционирования морального сознания, которое, включаясь в содержание иных форм духа, обладает способностью усиления общего социально-регулятивного эффекта, призванного сохранить целостность общественной системы и упорядочить социальное бытие. В-пятых, оценка состояния социального бытия в прямой связи с состояниями духа, что возможно на основе изучения человека, как проводника между миром сознания и миром бытия. Человек – автор духовных новаций, вызванных либо засильем, либо чрезмерным ослаблением той или иной формы духа, влияющей на индивида. Духовная новация через человека пробивается к бытию, преодолевая социальный контроль, цензуру, запреты, законодательную обструкцию и т.п. Если новации удастся породить актуальную социальную потребность, то запускается процесс трансформации социального бытия. В-шестых, поиск путей к Абсолюту. Так, Л.И. Шестов отмечает, что «смертный грех философов не в том, что они гонятся за абсолютным, а в том, что, когда они убеждаются, что абсолютного не нашли, они

соглашаются признать за абсолютное что бы то ни было из сотворенного людьми – науку, государство, мораль, религию и т.п. Конечно, и государство, и наука, и мораль, и религия имеют ценность, и очень большую ценность. Но только пока они не претендуют на престол абсолютного» [8, с. 617]. По Л.И. Шестову, этим Абсолютом является Бог. Однако позиция философа может быть переосмыслена в методологическом плане. Стремление к Абсолютному следует понимать как попытку отыскать метаформу общественного сознания, интегрирующую и синергетически преобразующую в себе все знания иных форм духа. В Абсолютном возникает тождество противоположностей и их взаимный переход друг в друга. Например, на пути к Абсолюту должно возникнуть тождество морали, религии и права; религии и экономики, что будет способствовать, по выражению С.Н. Булгакова, «пониманию хозяйственного поведения как вопросов совести, нравственных обязательств» [3, с. 111]. Остается открытым вопрос о природе Абсолютного: будет ли оно иметь воплощение в бытие или явится в качестве мыслимой идеальной модели? В любом случае в позиции русских философов видится стремление к таким взаимодействиям форм духа, которые в итоге должны привести к единству и цельности общественного сознания.

Важным условием методологического синтеза должна стать организация исследования на основе аналитических, а затем синтетических методологий, что позволит обеспечить глубину и всесторонность изучения взаимодействия форм общественного сознания. Отметим, что использование аналитических методологий предполагает изучение форм духа в качестве самостоятельных, самодостаточных и, в значительной степени, обособленных единиц, содержащих потенциальные выходы к сближению с иными формами общественного сознания. К числу таких методологий относятся функциональный и процессный анализ, марксизм, подходы Л.Фейербаха, М.Вебер, Р.Белла, Г.Ленски и др. В свою очередь, синтетические методологии исходят из необходимости сближения форм духа и

признания их равенства. Например, системный анализ, структурализм, подходы Т.Гоббса, Г.Гегеля, А.Ф. Лосева, С.Л. Франка, Л.И. Шестова и др.

Таким образом, в истории философии и философии науки разработаны различные методологические подходы, позволяющие раскрыть те или иные стороны взаимодействия форм общественного сознания. Методологический синтез этих подходов приводит к необходимости исследования общественного сознания как открытой системы с самодостаточной внутренней средой и реализующей свой потенциал посредством духовно-творческой деятельности человека. Логика исследования взаимодействия форм общественного сознания должна быть основана на переходе от аналитических к синтетическим методологиям.

#### *Литература*

1. Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов: В 2 т. – СПб: изд-во РХГИ, 1997. – С.122.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии. – СПб.: Наука, 1993. – С.118.
3. Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви / Пер. с нем. с предисловием С.Н. Булгакова. – М.: Путь, 1913. – С.111.
4. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. – М.: Высшая школа, 1989. – С.379-380.
5. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – С.571.
6. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. – М.: Гос. издат. политической литературы, 1956. – С.312.
7. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С.82.
8. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1993. – С.617.

**Задворнов Андрей Николаевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальных и гуманитарных дисциплин филиала Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Набережные Челны, e-mail: egpi-PF@yandex.ru.

**Zadvornov Andrey Nikolaevich**, candidate of philosophical science, associate professor, department of social and humanitarian disciplines, branch of the Kazan (Privolzhsky) Federal University, Naberezhnye Chelny, e-mail: egpi-PF@yandex.ru.

## СМЫСЛ ЖИЗНИ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН И ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

\*Статья подготовлена при поддержке гранта ЕЗН Минобрнауки «Философия как инновационный фактор науки и образования» № 1.13.11

*В статье анализируются психологический феномен и философская теория смысла жизни, ее различные уровни и стороны. Проводится идея ведущей роли конкретно-всеобщей философской теории и методологии в интеграции научных представлений о сущности и смысле жизни.*

**Ключевые слова:** *смысл жизни, конкретно-всеобщая теория развития, онтология субъективности, смысловая структура сознания.*

Yu.V. Maslyanka

## THE SENSE OF HUMAN LIFE AS A PSYCHOLOGICAL PHENOMENON AND PHILOSOPHICAL PROBLEM

*In the article the psychological phenomenon and philosophical theory of the sense of human life, its different levels and directions are analyzed. Held idea the leading role of the concrete-universal philosophical theory and methodology for the integration of scientific representations of the nature and sense of human life.*

**Key words:** *sense of human life, concrete-universal theory of development, ontology of subjectivity, the sense structure of consciousness.*

Смысл жизни как специфический психологический феномен, обнаруживающий себя в сознании человека, является объектом психологического анализа и реконструкции. Не всегда, впрочем, в рамках психологических концепций данный термин употребляется напрямую. «Метапотребности, самоактуализация, самореализация и осуществление являются только различными трактовками этой проблематики» [7, с. 219]. Не вызывает сомнений, однако, что для современной психологической теории и практики экспликация проблематики смысла жизни приобретает парадигмальный характер. Именно в XX в. (особенно во второй половине) профессионалы в массовых масштабах столкнулись с так называемым экзистенциальным неврозом, вызванным не столько социальной дезадаптацией, сколько своеобразной самостной дезадаптацией, потерей человеком себя. Как отмечает В.Франкл, «сегодня мы, по сути, имеем дело уже с фрустрацией не сексуальных потребностей, как во времена Фрейда, а с фрустрацией потребностей экзистенциальных. Сегодняшний пациент уже не столько страдает от чувства неполноценности, как во времена Адлера, сколько от глубинного чувства утраты смысла, которое соединено с ощущением пустоты...» [10, с. 24]. Феноменология «экзистенциального вакуума», специфического ощущения утраты смысла в XX веке становится лейтмотивом

многих художественных произведений, экзистенциальной философии.

Исследовательский интерес к феномену смысла жизни (переживания, поиска, утраты смысла) выявил его исключительный характер в структуре субъективного мира личности (как психологической метапотребности, «смысловой вертикали сознания личности») и инициировал процесс философского фундирования психологической теории, интеграции ее теории и методологии. Наиболее адекватным выражением этого процесса, с нашей точки зрения, следует считать формирование отечественной психологической теории деятельности, начало которой было положено еще в трудах Л.С. Выготского. Принципиальное развитие данная теория получает в работах А.Н. Леонтьева и его многочисленных последователей. В 70-80-е гг. прошлого века она бурно развивается – формируется куст понятий, описывающих структурные элементы смысловой сферы личности (А.Г. Асмолов, Б.С. Братусь, В.К. Вилюнас, В.В. Столин, Е.В. Субботский и др.); предложены классификации смысловых образований (Е.Е. Насиновская и др.), концепции смысловой динамики (Ф.Е. Василюк) и смысловой саморегуляции (Б.В. Зейгарник, В.А. Иванников) [5, с. 103]. В данном контексте особый интерес представляют идеи А.Н. Леонтьева о личностном смысле, предметной деятельности индивида как основе смыслопорождения, иерархии мотивов и целей

личности, подчиненных в конечном счете главной человеческой цели, которая есть «“человек Человечества”, чья жизнь резонирует миру, обуславливает, способствует его благу» [1, с. 85]. Проясняя содержание этих идей, Б.С. Братусь пишет следующее: «В каждой смысловой внутренней реальности так или иначе присутствует, явно или смутно отражен весь смысловой ряд, вся смысловая вертикаль, иерархия данного человека. Разрушение ее означало бы разрушение главного стержня, который удерживает конкретные деятельности, без чего они обесцениваются, обесцвечиваются, теряют самый вкус жизни. В клинике известен так называемый экзистенциальный невроз – человек все может делать и даже во всем способен преуспевать, но жизнь лишается смысла, и он бессильно повисает, как марионетка, которую уже никто не держит» [1, с. 85]. Здесь, на уровне психологической теории, мы обнаруживаем важное для нас понимание того, что каждая смысловая реальность, личностный смысл, или просто смысл помимо своего специфического, особенного (и уникального) содержания всегда несет некое общее содержание, связывающее его с другими смыслами, единицами субъективности и структурами субъективного мира личности. Вместе с тем, серьезный анализ ряда современных вариантов психологической теории деятельности (Б.С. Братусь, Д.А. Леонтьев и др.) обнаруживает заметный дрейф данной теории в сторону идеалистической трактовки социального действия и социальной реальности в целом. В определенном аналитическом контексте мы можем рассматривать образ Я, отражение-переживание себя (самосознание) как то общее содержание, которое интегрирует и в известном смысле формирует субъективную картину реальности, но мы не имеем права гипостазировать, распространять это представление на реальность в целом, на социальную реальность, жизнь и деятельность личности. Психология смысла здесь неизбежно сталкивается с проблемами, выходящими за пределы ее сугубо специфического (особенного) анализа в сферу общего (всеобщего). Проблематика смысла, таким образом, выявляет специфические пределы, ограниченности психологической теории, в рамках которой невозможно ответить на вопросы о фундаментальных онтологических механизмах смыслопорождения, формирования смысловых иерархий (внутренней архитектуры смысла), его роли в деятельности человека; о подлинной

диалектике значения и смысла, «предметного» и «личностного» смысла (особенного и общего в содержании смысла). Психологическая теория, как таковая, не в состоянии ответить на принципиальный для нее вопрос, откуда в сознании появляется потребность в смысле, и, соответственно, ответить на вопросы о причинах современного «экзистенциального вакуума», действительных механизмах преодоления этой ситуации в обществе.

Проблематика смысла жизни с выраженным индивидуализированным содержанием, акцентированием проблематичности смысла, адекватного миро- и самопонимания выдвигается на первый план в философии XX в. Феномен осмысления жизни становится центральным для целого ряда направлений современной философии – феноменологии (которую нередко определяют как философию смысла [2, с. 16]), философии жизни, неокантианства, философской антропологии, экзистенциализма. Так, по М.Хайдеггеру, основным вопросом философии является вопрос о смысле бытия, который раскрывается в присутствии, то есть переживании бытия человеком. А.Камю еще более определенно называет основным философским вопросом – вопрос о смысле жизни: стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой... Анализ конкретных смысловых единств – «жизненного мира», «экзистенции», «бытия-в-мире» и пр., данных нам непосредственно, в переживании, делает излишним, элиминирует, по мнению представителей современной неклассической философии, традиционный основной вопрос философии и связанную с ним систему фундаментальных философских абстракций. Именно такая конкретная философия, отвергающая всевозможные «измы», по образному выражению Г.Марселя, производит впечатление «ожога от реальности» [6, с. 52]. С одной стороны, мы согласны с тем, что логика развития современной философской теории, обладающей практической значимостью, предполагает движение (восхождение) от абстрактного к конкретному, философский анализ различных особенных сторон и аспектов реальности. С другой, обнаруживаем, что в рамках современной неклассической философии, в том числе и претендующей на статус научной аналитической философии [9], данная тенденция приобретает странный, парадоксальный характер – формирования псевдоконкретной философии или, точнее, псевдофилософской теории, распадающейся на фрагменты и теряющей возможность глубоко

раскрывать, реконструировать конкретное. Бросается в глаза и основной порок такой логики, согласно которой предметом философии может быть только конкретное, или «нюансы», уникальные моменты действительности. Это парадоксальная, не диалектическая трактовка связи общего и единичного, бесконечного и конечного, объективной и субъективной реальности.

Предметом философии в традиционном абстрактно-всеобщем ключе является всеобщее, в современном конкретно-всеобщем понимании всеобщее и сжатое, концентрированное объяснение особенного, когда восхождение от абстрактного к конкретному предполагает и включает в себя в снятом виде обратный процесс. Элиминация всеобщего, наиболее фундаментального плана объяснения действительности, связанного с движением от конкретного к абстрактному, выявлением наиболее существенного, основного содержания действительности, неизбежно ведет и к элиминации особенного, специфического содержания действительности. Устранение всеобщего и, соответственно, детерминирующих связей, скрепляющих все многообразие особенных и единичных сторон действительности, неизбежно ведет к «восстанию» особенного и единичного, «философскому самоубийству», утверждению псевдофилософской эклектической картины действительности.

Наиболее глубоко выражая практическую мощь философии, направленность всеобщего на особенное и единичное, проблема смысла жизни не устраняет, а, напротив, включает в качестве своего ядра, фундамента традиционный основной вопрос философии об отношении мышления к бытию, сознания к материи. Сформулированный и в основном описанный Ф.Энгельсом, он представляет собой пример правильно поставленной научной проблемы, выявляя единственно возможный способ определения сущности бесконечного мира, всеобщего содержания действительности и фундаментального содержания особенного и единичного. Экспликация наиболее фундаментального уровня основного вопроса философии, представленного системой трех уровней [8], с нашей точки зрения, в сжатом виде демонстрирует логику развертывания философской теории от абстрактного к конкретному. При этом проблема смысла жизни (сущности человека, включающая в качестве подчиненного момента проблему сознания, возможностей социального (само)отражения),

представляет собой модификацию и предельную конкретизацию традиционного основного вопроса философии. Логика конкретно-всеобщего анализа действительности (опосредованная абстрактно-всеобщим подходом и формирующаяся на его основе) выявляет исключительный характер социальной материи, интегрирующей и структурирующей действительность в целом. В данном контексте человек предстает как особенное особенное и особенное единичное, несущее и выражающее всеобщее как целое; предстает как такая предметная форма, предметное существо, в котором достигается принципиальное тождество всеобщего и единичного, бесконечного и конечного. На этом уровне анализа раскрывается наиболее общая природа человека в отношении к сущности материального мира в целом, единому мировому процессу и в отношении к другим особенным областям реальности; выявляются наиболее общие перспективы развития человека-субстанции.

Однако философская проблема и теория смысла жизни не исчерпываются своим наиболее фундаментальным и значимым общеполитическим уровнем. Данная проблематика далее насыщается особенным содержанием на уровне социально-философского анализа. Здесь исследовательская мысль так же первоначально движется от конкретного (феноменально фиксируемого богатства социальной действительности) к абстрактному, выявляя наиболее общую природу социальной материи, сущность социального детерминизма, схваченных фундаментальным вопросом об отношении общественного сознания к общественному бытию. Как только такая наиболее общая природа социальной материи выявлена и схвачена в системе понятий, становится возможным и обоснованным обратный процесс восхождения от абстрактного к конкретному, реконструкции всего богатства социальной жизни как иерархически выстроенной и интегрированной (образованной) трудом системы [4]. Труд при этом предстает не как рядовая сущностная сила, свойство человека, а как наиболее полное и аутентичное выражение его сущности как способности быть причиной самого себя; предстает как «сущностная сердцевина» реальности, где достигается предельное и постоянно углубляющееся в себя тождество всеобщего и единичного, бесконечного и конечного, родового и индивидуального. Понятно, что задача научного анализа состоит не в том, чтобы свести все

особенные стороны и моменты социальной действительности к труду, а в том, чтобы раскрыть их своеобразие, специфику, логику развития, что становится возможным лишь в отношении к труду, в котором достигается предельное тождество человека себе. Реализация конкретно-всеобщего подхода здесь позволяет не только подметить повторяемость в жизни различных обществ и выстроить общую картину их жизни, но и представить ее в развитии как закономерную смену специфических форм, определенных способов производства и соответствующих им смысловых систем. Как и в случае с общеполитической теорией, проблематика смысла жизни является предельной конкретизацией содержания социальной философии, ее квинтэссенцией. Итогом специфического конкретно-всеобщего анализа общества должна быть система представлений об основных, наиболее благоприятных возможностях его развития на определенном историческом этапе.

Логика конкретно-всеобщего анализа проблемы смысла жизни далее предполагает философски фундированное исследование и изложение того, что выше было названо конкретными смысловыми единствами, то есть конкретного богатства нравственных, эстетических, философских представлений эпохи (того, что классики называли идеологией общества). Так, по мнению В.А. Капранова, общеполитический и социально-философский уровни исследования обязательно должны дополняться анализом этики, эстетики, социальной психологии смысла жизни [3, с. 132], призванных давать оценку существующим смысловым системам, формировать образцы поведения, нравственный, эстетический и социально-психологический портрет и, одновременно, идеал человека определенной эпохи.

Кроме того, современная научная теория смысла жизни должна включать в себя и интерпретировать наработки других, иногда только формирующихся областей исследования, находящихся на стыке философии и частных наук. К ним сегодня следует, в первую очередь, отнести комплекс когнитивных исследований сознания. Важно при этом учитывать, что логика развертывания различных особенностей, относительно более частных уровней и аспектов проблемы задается логикой развертывания общеполитического уровня теории.

Как представляется, в качестве исходных принципов развертывания научной онтологии субъективности, смысловой структуры сознания

должны использоваться принципы и установки марксистской гносеологии. В данном контексте смысл предстает как единица, элементарная «клеточка» субъективной, вторичной, производной от материи, реальности. Смысл интегрирует различные уровни и стороны субъективности (психики человека), реализуясь лишь в системе, иерархической структуре субъективности, как опосредующий момент материальной, иерархически выстроенной предметной активности человека. Сознание рассматривается как материя, лишенная собственного интегративного качества «быть причиной самой себя», порождать саму себя. Сознание, субъективная реальность, или идеальное есть момент небытия, или, точнее, «инобытие» материальной субстанции, ее акцидентальное проявление [4, с. 48]. Безусловно, обладая реальностью, специфической формой существования, сознание не является основой, источником развертывания бытия как такового, во всем бесконечном многообразии его сторон и моментов, сложности действительности. Сознание, всегда представленное своему носителю в виде конкретных смысловых единств, иерархии смыслов, есть высшая форма самоотражения и самоотрицания материи, фиксация ее различных содержательных сторон и моментов в отношении к высшему, принципиальному предметному существу – человеку. Для прояснения феноменологии сознания весьма эффективна метафора «мерцающей субъективности» (С.В. Комаров), или «мерцающей смысловой структуры и, одновременно, образа (смысла) Я», отражающей объективно разворачивающуюся социальную предметность.

С материалистических позиций, мы не можем говорить о самостоятельной сложности, внутренней детерминации и, следовательно, иерархической структуре субъективности. Хотя мы можем говорить об отраженной, производной от объективной, сложности и структуре смысла.

Объективная сложность действительности есть следствие субстанциальной активности материи, ее высшего проявления – человека. Она, объективная сложность тех или иных предметных форм, определяется их совпадением, тождеством со всеобщим и бесконечным содержанием субстанции, а поскольку принципиальное тождество единичного и всеобщего, конечного и бесконечного достигается в человеке, то совпадением с последним. Понято, что

отмеченное тождество непрерывно подрывается изнутри и снимается новым, высшим содержанием и совпадением бесконечного и конечного, целостным интегративным качеством человека-субстанции.

Субъективная сложность, или смысл тех или иных предметных форм, в конечном счете, определяется их объективной сложностью, фиксируемой в отношении к высшему объективному качеству человека. Смысловая архитектура сознания, таким образом, представляет собой отражение, «инобытие» объективной иерархии действительности на базе человека как субъекта отражения и, главное, субъекта материальной активности.

В первом приближении смыслы различаются как более или менее сложные, отражая более или менее значимые для субъекта материальной активности объективные предметные формы (предметы, явления, процессы и их различные стороны). Далее, мы можем говорить о бесконечной, углубляющейся «в себя», иерархии смыслов, отражающей бесконечную, иерархически выстроенную, систему мира, схваченную концептуальной схемой единого закономерного мирового процесса. Как и объективно разворачивающаяся иерархия действительности, смысловая архитектура сознания не есть простая смена высшего и низшего. В своем непрерывно усложняющемся рисунке она воспроизводит открытые конкретно-всеобщим материализмом закономерности соотношения высших и низших предметных форм, магистрали и тупиков развития; аккумулятивную и конвергентную закономерности развития и т.д. В конечном счете, смыслы естественных (природных) предметных форм подчиняются и интегрируются смыслом социальной реальности. Последний так же имеет сложную архитектуру, отражая объективное содержание, логику развития и иерархическую структуру социальной жизни.

Объективная сложность социальной действительности производится человеком и определяется совпадением, тождеством различных особенных сторон и моментов социальности с трудом как всеобщим выражением социальной предметности, ее магистральным направлением развития. Здесь так же обнаруживаются, структурируя социальную реальность, упомянутые выше конкретно-всеобщие законы и закономерности развития. Субъективная сложность, или смысл тех или иных социальных практик, в конечном счете, определяется их объективным

содержанием, тождеством труду. Однако и сам труд как бесконечный и всеобщий процесс включает свои конечные, особенные и единичные стороны и моменты, несущие в себе и по-разному выражающие его бесконечное, всеобщее, субстанциальное содержание. Объективная сложность особенных и единичных моментов труда и интегрированных ими материальных практик определяется их совпадением, тождеством со всеобщим содержанием труда, реализующегося каждый раз в своих новых магистральных особенных и единичных моментах.

Таким образом, вся бесконечная смысловая иерархия личности, в конечном счете, подчиняется и интегрируется смыслом нового материального состояния человека, его нового объективного качества, более полно и глубоко выражающего тождество всеобщего, особенного и единичного, бесконечного и конечного, родового и индивидуального.

Переживание (осмысление) жизни в широком смысле слова – это вся бесконечная совокупность переживаний человека (общества) от элементарных единичных ощущений до сложных теоретических построений. Однако это не аморфный и не поддающийся структурированию и анализу «поток переживаний», как уверяют иррационалисты, акцентирующие внимание на единичных и особенных моментах существования. Несмотря на многообразие случайностей и некоторую неопределенность, психическая жизнь человека имеет вполне определенную и поддающуюся анализу смысловую структуру, отражая вполне определенную, закономерно развивающуюся и сложно структурированную объективную реальность.

Переживание жизни в узком смысле или, собственно, смысл жизни, – это отражение наиболее общего магистрального направления развития личности, реализуемого человеком способа преобразования природы, себя, общества, и наиболее общего, концентрированного содержания особенных сторон жизни (производственных и классовых, семейных и этнических отношений). Термин «смысл жизни» чаще всего употребляется именно в узком смысле, раскрывающем его практическую и теоретическую ценность. Пережить, осмыслить жизнь во всем бесконечном богатстве ее объективных сторон и моментов (включая бесконечное многообразие возможностей и случайностей) невозможно. Невозможно это не только в отношении чужой, но и своей собственной жизни. Поэтому главное

состоит в том, чтобы в общем охватить в сознании фундаментальное содержание, логику и тенденции развития своей жизни, жизни других людей, народов и обществ. Это содержание всегда реконструируется целостным человеком, субъектом труда, отношений, смыслов, и насыщается, тем самым, всеобщим, особенным и единичным содержанием жизни данного определенного человека.

Очевидно, что сложно структурированная и непрерывно усложняющаяся материальная практика человека (общества), или, если конкретизировать, жизнь и деятельность личности, с необходимостью предполагает сложное духовное опосредование в виде смысловой организации, иерархической структуры сознания. Даже самые элементарные социальные практики немислимы вне смысловой организации, иерархии сознания, фиксирующей объективную сложность тех или иных предметных форм. Отражая объективные противоречия социальной жизни, прежде всего противоречие между высшим и низшим в труде, смысловые противоречия в обществе способствуют выявлению и утверждению прогрессивных материальных практик и стилей жизни. Особенно обостряются эти противоречия в сложные, переломные моменты истории, характеризующиеся сосуществованием и борьбой противоположных (высшего и низшего) способов производства общественной жизни. Не случайно именно наше время – время вырождения товарной экономики, капиталистического способа производства и завершения «предыстории» человечества, по К.Марксу, – характеризуется как никогда острыми смысловыми конфликтами, формируя у целых социальных групп и народов мира ощущение утраты смысла, ценности, значимости жизни.

Ощущение утраты смысла, формирующееся у отдельных людей, социальных групп и народов, в конечном счете, отражает объективную ситуацию вырождения конкретных стилей жизни или целого способа производства общественной жизни,

образующего и интегрирующего все многообразие особенных сторон и моментов жизни того или иного общества. Таким образом, как истоки, так и средства преодоления «экзистенциального вакуума», смысловой потерянности, кризиса смысла, лежат в объективном пространстве общественной жизни. Только объективные социальные практики, выражающие становление нового способа производства человека и общества, – применительно к современности, всеобщего труда и соответствующих ему отношений, – могут служить прочной основой подлинной осмысленности бытия.

### *Литература*

1. Братусь Б.С. Смысловая вертикаль сознания личности // Вопросы философии – 1999. – № 11. – С. 81-89.
2. Гуссерль Э. Избранные работы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 464 с.
3. Капранов В.А. Нравственный смысл жизни и деятельности человека (Критика религиозно-идеалистических концепций). – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1975. – 150 с.
4. Корякин В.В. Труд и единый закономерный исторический процесс. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2008. – Ч. 2. – 340 с.
5. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – М.: Смысл, 1999. – 487 с.
6. Марсель Г. Опыт конкретной философии. – М.: Республика, 2004. – 224 с.
7. Обуховский К. Галактика потребностей. Психология влечений человека. – СПб.: Речь, – 2003. – 296 с.
8. Орлов В.В. Основы философии. Часть первая. Общая философия. Вып. 1. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2001. – 216 с.
9. Суровцев В.А. Аналитическая философия: всеобщее и нюанс // Вопросы философии 2010. – № 8. – С. 23-29.
10. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

**Маслянка Юлия Владимировна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Пермского государственного национального исследовательского университета, г. Пермь, e-mail: maslyanka\_uv@mail.ru.

**Maslyanka Yulia Vladimirovna**, candidate of philosophical science, associate professor, department of philosophy, Perm State National Research University, Perm, e-mail: maslyanka\_uv@mail.ru.

## КЛАССИЧЕСКИЕ И НЕКЛАССИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ

*В данной статье выявляются сущность классических и неклассических стратегий решения проблемы сознания, их достоинства и природа противоречий; определяется явное или неявное наличие в них здравого смысла, и таким образом, устанавливается связь основных положений рефлексивного сознания с установками естественного (нерефлексивного) сознания.*

**Ключевые слова:** направление, установка, подход, парадигма, противоречия, методологический плюрализм, перспективы.

R.A. Migurenko

## CLASSICAL AND NONCLASSICAL STRATEGIES OF THE SOLUTION OF CONSCIOUSNESS PROBLEM

*This article reveals the essence of classical and nonclassical strategies of solution of a problem of consciousness, their advantages and the nature of contradictions; obvious or implicit presence in them of common sense is defined, and connection between substantive provisions of reflective consciousness and installations of natural (irreflexive) consciousness thus is established.*

**Key words:** direction, installation, approach, paradigm, contradictions, methodological pluralism, prospects.

Анализ содержания проблемы сознания позволил установить: 1) под проблемой сознания понимается комплекс исследовательских вопросов и задач, относящихся к осмыслению природы и сущности сознания, связи сознания и мозга, структуры, содержания и свойств сознания; 2) составной частью проблемы сознания являются вопросы методологии исследования сознания как теоретического объекта [1].

Состояние современной философии сознания специфично: в результате активного поиска решения проблемы сознания возникло множество исследовательских стратегий решения проблемы сознания (методологический плюрализм), что обусловило актуальность вопросов, связанных с выявлением более эффективных (предпочтительных) стратегий, возможностью их синтезирования, поиском основы синтезирования и адаптации различных исследовательских программ.

В самом общем виде структура стратегии решения проблемы сознания может быть представлена следующим образом: «направление → установка → подход(ы)». Понятие «направление» в данном контексте есть философско-мировоззренческая характеристика видения проблемы сознания, которая не всегда прямо заявлена, но по тому, как понимается сознание, она доступна определению. Такая философско-мировоззренческая характеристика явно выражена в классических интерпретациях сознания. Под философской установкой понимаются аксиоматические положения, онтологические постулаты, в которых

выражаются некоторые сущностные характеристики сознания. В силу того, что философская установка содержит отношение к объекту мысли и предварительное, предельно схематизированное представление о нем, она служит стратегическим ориентиром философской рефлексии. Особенность ее в том, что она имеет недифференцированные субъективные и объективные составляющие. Подходы есть не что иное, как различные интерпретации метафизических установок в отношении сознания. Поскольку подходов к решению проблемы сознания существует большое множество, предпринимаются попытки их систематизировать. Возможны различные классификации. В соответствии с этапами эпистемологии выделяются классические, неклассические, постнеклассические подходы. Существуют классификации интерпретаций сознания на основании трактовок его природы и сущности: функциональный, информационный, квантовый и др.

Задача данной статьи: в результате анализа основных стратегических решений проблемы сознания выявить явное или неявное наличие в них здравого смысла и таким образом установить связь положений рефлексивного сознания с установками повседневного, нерефлексивного сознания.

Классические стратегии решения проблемы сознания опирались на различные философско-мировоззренческие постулаты, осуществлялись по нескольким направлениям, при этом каждая из стратегий имеет определенные преимущества и недостатки. Классические трактовки сознания

и сегодня сохраняют свое значение, поскольку обладают эвристическим потенциалом: их уязвимость в неопределенности, противоречивости, недостаточной обоснованности позиций и аргументов, порождении новых проблем – для современной философии сознания не менее значимы, чем их достоинства. Являясь объектом критического анализа, классические интерпретации одновременно служат основой исследовательских инноваций в отношении сознания. Что же касается современной традиции попыток отрицания метафизических предпосылок в философской рефлексии, то анализ современных философских концепций сознания позволяет обнаружить в них явное или неявное присутствие таких предпосылок, в частности, в форме интуиций здравого смысла, которые, также как и метафизические, не имея достаточных эмпирических обоснований, выполняют функцию аксиом повседневного сознания. Такие метафизические установки всегда присущи теоретическому знанию, однако эта «присущность» может проявлять себя в разной форме и степени. Таким образом, теоретическое знание потенциально метафизично и мифично: его установки интуитивны, а положения недостаточно обоснованы.

Так, объективный идеализм (направление) рассматривает сознание в качестве вечной и всеобъемлющей – действительной и возможной – духовной субстанции (установка). Индивидуальное сознание предстает как одно из проявлений мирового духа (подход ≡ интерпретация).

Основной постулат объективного идеализма порождает множество противоречий, когда предпринимается попытка объяснить эмпирические характеристики индивидуального сознания, его происхождение и развитие. Он уязвим для теоретических аргументов, но опровержению с помощью логических аргументов установка объективного идеализма не поддается.

Главное преимущество интерпретации сознания в этом направлении состоит в том, что для него не существует проблемы «идеальное – материальное», поскольку материальный мир есть порождение мира идей, а «трудная проблема сознания» решается посредством опоры на логические построения и процедуры. Таким образом, если вы как исследователь проблемы сознания мыслите в рамках данной парадигмы, то «...ваши личные концептуальные построения и объяснения сознания выступают

разгадкой Логики и закономерностей самой духовной субстанции, открывшей это вашему сознанию...» [2, с. 8].

Кроме того, на этом стратегическом направлении преодолевается ряд экзистенциальных проблем: неопределенность и абсурдность жизненных ситуаций, заброшенность, «космическое» одиночество, страх смерти; находят объяснение такие черты субъективной реальности как активность человеческого сознания, безграничность человеческой мысли и ее способность преодолевать границы эмпирической реальности.

По Гегелю («Философия духа»), сознание есть высшая форма бытия абсолютного духа. Единичное сознание есть, прежде всего, непосредственное сознание, его предмет – пространственная и временная единичность. Человек как индивидуальность представляет в себе некоторый мир конкретного содержания с бесконечной периферией: он никогда не может знать, сколько знаний имеет внутри себя (эти знания не принадлежат его субъективности); в нем дремлет бесконечное множество образов прошлого, которые тоже ему не принадлежат.

Специфическим достоинством объективного идеализма является его адекватность человеческой устремленности к бесконечному. Трактовка сознания в этой традиции выражает идею единства – сознание как сила, субстанциально соединяющая людей. Эта адекватность делает данную интерпретацию сознания понятной здравому смыслу и соответствующей его надеждам на взаимодействие с высшим разумом (молитва ли эта верующего, или просьба отчаявшегося неверующего, или стремление к познанию Вселенной). А что следует за признанием человека – «меня посетила мысль»? – допущение, что источник мысли находится за пределами моего сознания.

Однако в отношении происхождения и развития индивидуального сознания метафизическая установка объективного идеализма вступает в противоречие с аргументами эмпирического и теоретического свойства.

В рамках субъективного идеализма сформировался солипсистский подход к решению проблемы сознания, основанный на ином метафизическом постулате: индивидуальное сознание – это единственная достоверная реальность, материальный мир является его порождением. Данная позиция уязвима в логическом отношении, поскольку

является самопротиворечивой. Противоречит ли такая трактовка сознания интуициям здравого смысла? С одной стороны, такая рефлексивная интерпретация сознания действительно вызывает «протест» со стороны нерефлексивного сознания, признающего, что «есть Я» и «есть внешний для меня мир». С другой стороны, в повседневном языке зафиксированы и иные положения: «нет сознания – нет мира»; «сознание вернулось к человеку, и как следствие – человек вернулся в мир». Возвращаясь в сознание, человек возвращается в мир. Не сам по себе, а посредством сознания мир значим для меня. Иначе говоря, для человека в естественном состоянии первичным является его сознание: без сознания нет мира; существует ли для него мир, если он утратил способность воспринимать его? Здравый смысл подсказывает, что в качестве ценности следует выбирать сознание: прийти в сознание – прийти в себя, вернуться в мир. В данном случае мы различаем позицию исследователя в отношении сознания – в этом случае «сознание вообще». Но для человеческой «единицы»: если нет сознания, то и действительности не существует. Поэтому для нерефлексивного сознания солипсистская трактовка сознания понятна и не вызывает отторжения в ситуации отношения «мое сознание и мир для меня».

Данный подход позволяет осмыслить ряд важных вопросов проблемы сознания, касающихся экзистенциальных аспектов, уникальности и относительной закрытости субъективного мира личности, а также особенностей познания субъективной реальности. Кроме того, он сохраняет свой эвристический потенциал в современной философии сознания, поскольку проблемы, связанные с основным постулатом субъективного идеализма, и вопросы, поставленные в рамках данной парадигмы, несмотря на многочисленные концептуальные попытки их решения, остаются актуальными.

При этом стоит заметить, что данные проблемы, хотя и в специфической форме, отражаются в таких установках здравого смысла, как «чужая душа – потемки», «мои ощущения меня могут обмануть» («мне показалось, что ...»), «не судите других по себе» и др.

В основе философских предположений о двойственности мира лежит интуиция здравого смысла, что мозг и сознание – это разные вещи. Основная явно выраженная метафизическая установка дуализма – существуют две

равноправные субстанции, абсолютно противоположные, но способные взаимодействовать (неявный постулат). Данный подход направлен на разрешение основной проблемы сознания – объяснение связи ментального (сознания) и материального (мозга).

Несмотря на критику дуализма (двусмысленность, противоречивость и т.д.), его популярность в современной философии сознания растет. Существующие в философии сознания современные варианты дуализма стремятся дистанцироваться от его классической / картезианской (субстанциальной) версии. При этом общая цель – формирование такой концепции мира, которая позволила бы убедительно объяснить связь сознания с физическим миром – объединяет их.

Еще более понятна здравому смыслу материалистическая установка в отношении сознания. Основной метафизический постулат материализма – мир материалов; материя – это единственная вечная и всеобъемлющая реальность. Сознание возникает как результат развития и эволюции материи. Оно есть свойство высокоорганизованной материи (мозга).

Философская установка материализма уязвима с точки зрения определенности: она не содержит необходимых характеристик «всеобъемлющей реальности». Эта неопределенность компенсируется положением – «материальные объекты существуют объективно – вне сознания и независимо от него». В основе различия «всеобъемлющих реальностей» – материи в материализме и сознания в объективном идеализме – лежат интуиции обыденного знания. «Материальное» связывается с вещественным, физическим, пространственным, «духовное» – с бестелесным и не имеющим пространственных характеристик содержанием. Неопределенность в отношении субстанциальной основы мира для позиции материализма более актуальна, чем для объективного идеализма: если объективный идеализм способен интерпретировать «материальное» как «инобытие «идеального», то материализм не может интерпретировать идеальное как инобытие материального. Поэтому объяснение сознания для последнего – трудная теоретическая задача. С одной стороны, определение сознания в качестве продукта эволюции материи логично, научно подтверждаемо, с другой, – остается вопрос, касающийся связи сознания с материей.

Эту проблему вульгарные материалисты решали посредством лишения сознания статуса субъективной реальности и определения его в качестве материального процесса. В дальнейшем эта позиция нашла отражение в теории тождества, элиминативном материализме и др. Аналитическая философия в отношении решения проблемы сознания опирается на противоречивое в своей сущности положение «сознание есть нематериальное свойство материи». Таким образом, за сознанием сохраняется статус субъективной реальности. При этом игнорируются традиционные метафизические постулаты и категория «материя» заменяется категорией «физическое». Результат решения проблемы сознания в этом направлении: отрицание материализма в форме радикального физикализма и сохранение проблемы связи сознания с материальными процессами. Однако аналитическая философия от решения проблемы сознания не отказалась: на ее периферии возникают различные подходы к интерпретации сознания посредством анализа обыденного языка, логического статуса здравого смысла, возможностей искусственного интеллекта, проблемы зомби и др. Стратегия эмерджентистского материализма решения проблемы сознания осмысливалась в русле аналитической традиции, но с учетом классических метафизических установок. Сознание рассматривалось как эмерджентное свойство высокоорганизованных материальных процессов. Однако основной принцип оказался недостаточно убедителен для объяснения процесса возникновения сознания и его свойств. Умеренный материализм трактует сознание, признавая за ним качество идеальности, как способность высокоорганизованной материи отражать саму себя. Эта точка зрения получила свое выражение в марксизме и является наиболее распространенной в отечественной философии.

Неопределенность, присущая классическим философским стратегиям, по мнению Д.И. Дубровского, отражает «ограниченность» человеческого разума и «проблематичность» философского мировосприятия, что обуславливает неизбежность метафизических утверждений, компенсирующих, по сути, ограниченность теоретического мышления перед лицом бесконечности [2, с. 12]. Попытки игнорирования, «вынесения за скобки» метафизических предпосылок не избавляют от них философские интерпретации: явно или неявно, в той или иной форме они обнаруживаются в теоретических конструкциях.

При этом метафизические установки в отношении сознания в «классике» имеют «выход» на интуиции (те или иные) здравого смысла.

Отличие осмысления сознания в «классике» состоит в том, что сознание представляется прозрачным для самого себя, а потому анализ предпосылок не требуется, понятия о рефлексивной иерархии не существует, нет необходимости контролировать собственную исследовательскую позицию [3].

Неклассические стратегии сознания воплотились в феноменологии и экзистенциализме. На этих направлениях сознание не представляется ни субстанцией, ни атрибутом, ни модусом. Оно не опирается на дихотомию идеального – материального, объективного – субъективного. В неклассических онтологиях сознание не выводится из мира и его частью не является. Сознание понимается как тотальная пустота (весь мир – вне его), которая есть актуализирующаяся возможность, открытая любой форме и способу существования.

Так, согласно феноменализму, и материальное, и идеальное не имеют подлинно онтологического статуса, будучи лишь совокупностью феноменов (феномены – то, как это бытие выглядит (кажется) внутреннему или внешнему наблюдателю). Интерес феноменологии сосредоточен на осознании человеком окружающего мира. Основная идея «бытие – коррелят сознания» выполняет функцию онтологического и методологического основания исследования. Отвергается любая научно-теоретическая (метафизическая) установка в отношении исследуемого объекта с тем, чтобы избежать предвзятости, заданности в его интерпретациях. Ведущую роль выполняет «естественная установка», при которой мир рассматривается таким, каким он предстает перед человеком до и вне всякого теоретического осмысления. В состоянии «естественной установки» сознание нерефлексивно; соответствующее «естественной установке» сознание, не переживается как самостоятельный акт осмысления мира. Чтобы сознание обратилось на себя, свое содержание, необходима феноменологическая установка – предпосылка, исключаящую какую-либо предпосылку. Главная предпосылка, которая должна быть устранена, – некритическое полагание вещей вне сознания, «вещей в себе». Избавление от иллюзии внешнего мира в сознании – рефлексия. Цель состоит в исследовании феномена, свободного от

«метафизической» предпосылки полагания бытия. Средством реализации этой цели является последовательная феноменологическая редукция, суть которой – редукция сознания мира к миру сознания «самого по себе», чистого, непредметного, свободного от всякого фактического содержания. Так родилась новая трактовка: сознание есть самоосмысление. «Быть сознанием» означает – «давать смысл».

Феноменологическая установка в отношении решения проблемы сознания – исключить «естественную установку» и вынести внешний мир «за скобки» – является не метафизической, а собственно методологической. Суть феноменологической интерпретации сознания состоит в следующем: чистое сознание ≡ «сознание само по себе» является самодостаточной реальностью со своими истинами: оно содержит в себе то, чего нет во внешнем ему мире. Для описания актуального сознания используется метафора «поток феноменов».

Возникает вопрос о соответствии феноменологической интерпретации сознания здравому смыслу, о ее непосредственной связи с естественным / действительным сознанием. Такой связи с нормативами здравого смысла в отношении сознания мы не находим, скорее обнаруживаем противоречие с ними. Однако если допустить наличие у обыденного сознания иррациональных (объективных, бессознательных) законов, которые объясняют природу, определяют механизм и содержание обыденного сознания, то противоречия в отношении их нет. Иначе говоря, феноменологическая трактовка не согласуется с нормами здравого смысла, выполняющими функцию рационального в обыденном сознании, но она когерентна его иррациональными основаниями. Если законы формальной логики раскрывают механизм сознания в состоянии рефлексии, то законы обыденного сознания, имеющие «программный» характер, определяют работу и содержание естественного / нерелексивного сознания. С.Т. Баранов сформулировал ряд законов, каждый из которых определяет тот или иной внутренний аспект функционирования индивидуального сознания. Так, закон, названный «сменой декораций», объясняет работу сознания как информационного «потока» (при отсутствии информации нет и сознания, особенность информации детерминирует особенность сознания); закон «все в каждом, каждый во всем» раскрывает неисчерпаемость, глубину и пространственную бесконечность сознания;

закон «наложения» определяет индивидуальный (субъективный) характер видения и освоения мира и т.д. [4].

Сознание в экзистенциализме представлено метафорами «тотальная пустота», «чистая видимость», что означает – весь мир за пределами сознания. Оно не имеет собственного содержания, существует, проявляясь во внешнем мире, а потому является бессмысленным вынесение мира «за скобки»: всякое сознание есть сознание чего-то внешнего ему. Сознание без внешнего мира есть «ничто». Природа противоречивости индивидуального сознания (в способе существования, характере проявления) состоит в «несовпадении с самим собой» (даже на уровне рефлексии): сознание «для-себя всегда есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть» (по Сартру). Таким образом, в отношении внешнего мира сознание человека есть «полагающее сознание». Такая философская трактовка сознания доступна пониманию ее обыденным сознанием, имеющим в структуре нормативов здравого смысла идеи реальности внешнего мира и зависимости содержания сознания от него.

Итак, противоречия в классических и неклассических исследовательских стратегиях сознания имеют разную природу. Они могут иметь характер внутренних (логических), внешних (когда теоретические положения противоречат эмпирическим данным). Для выявления функциональной роли повседневного знания, нормативов здравого смысла в философии сознания актуален вопрос и о противоречиях между теоретическим (рефлексивным) и обыденным (нерелексивным) пониманием сознания.

#### *Литература*

1. Мигуренко Р.А. К вопросу о специфике и содержании проблемы сознания в философии / Вестник науки (Казахстан). – Астана, 2010. – С. 63-69.
2. Дубровский Д.И. Проблема сознания: опыт обзора основных вопросов и теоретических трудностей // Проблема сознания в философии и науке. – М.: Канон +, 2009.
3. Кузнецов В.Ю. Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексив философии // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2008. – № 1. – С. 3 – 18.
4. Баранов С.Т. Законы обыденного сознания // Вестник СевКавГТУ. Сер. Гуманитарные науки. – 2004. – № 1 (11). – С. 18 – 27.

**Мигуренко Раиса Афанасьевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарного факультета Томского политехнического университета, г. Томск, e-mail: tatarova47@mail.ru.

**Migurenko Raisa Afanasevna**, candidate of philosophical science, associate professor, department of

philosophy, humanitarian faculty, Tomsk Polytechnic University, Tomsk, e-mail: tatarova47@mail.ru.

УДК 001:1

© В.Я. Бранденбург

### ПРЕДРАССУДКИ КЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ МЫСЛИ

*В статье анализируется ряд причин, способствующих сохранению в современном научном сознании устаревших представлений классической рациональности.*

**Ключевые слова:** классический рационализм, нелинейность, неравновесность, системный подход, стационарная Вселенная, холизм, целое.

V. Ya. Brandenburg

### PREJUDICES OF CLASSICAL RATIONALITY IN MODERN SCIENTIFIC THOUGHT

*The article examines a number of factors contributing to the perpetuation of the contemporary scientific consciousness of outdated notions of classical rationality.*

**Key words:** classical rationalism, linearity, equilibrium, system approach, a stationary universe, holism, whole.

Одно из знамений современной эпохи – становление нового научного сознания. Речь идет о том, что нередко именуется постнеклассической наукой (по классификации В.С. Степина) или наукой постмодерна. Наблюдается и характерный парадокс. Научное сообщество в целом функционирует в рамках парадигмальных установок, формирующихся со второй половины XX столетия, а ее самосознание застревает нередко в недрах классической рациональности. Научная картина или картины мира претерпели существенные изменения по сравнению с классическим видением, в то время как универсум может продолжать представляться в рамках целостной системы, связанной едиными принципами. Такому видению способствуют и наши образовательные программы.

Наиболее яркая иллюстрация – новые требования для подготовки бакалавров в системе высшего образования. Например, при разработке программ, учебников и учебных пособий по философии предписывается нацеленность на формирование такой общекультурной компетенции как «знание и понимание законов развития природы, общества и мышления и умение оперировать этими понятиями в профессиональной деятельности». Другими словами, знание и понимание, так называемых законов диалектики, представленных в марксистских доктринах в качестве всеобщих (универсальных) законов развития природы общества и мышления. В нашем случае это можно объяснить тем, что в

отечественной традиции философские и научные идеализации складывались под воздействием марксизма, на который, в свою очередь, оказала определяющее воздействие классическая наука. Но есть и более глубокие причины.

Идея о том, что в мире могут действовать законы, восходит к Античности. Там появились представления о Космосе, которым управляют безличные силы, стягивающие все, что в нем происходит, в некое единое целое<sup>1</sup>. Случайная установка греческой мифологии, наложившаяся на специфические социально-экономические и политические условия, способствовала превращению первых самостоятельных проявлений рациональной рефлексии в развитое теоретическое мышление. Намеченная программа оказалась необычайно успешной. Свою роль сыграли и христианские представления о Боге, предписывающие правила для всего сущего. Классическая механика под влиянием деизма подправила средневековую концепцию Провидения метафорой «часового механизма»: рационально сотворенный мир устроен как часы. Бог завел их однажды, а далее они идут по установленным принципам. Английский эмпиризм завершил образ классической науки, сформулировав его как объективное отражение вне нас существующей реальности.

С момента зарождения антично-европейское сознание зачаровано возможностью овладения

<sup>1</sup>Неслучайно в классической науке формируется образ стационарной Вселенной, где все связано со всем.

своего рода сверхъестественным знанием – знание, которым бы обладал Бог, если бы он существовал. Ставилась задача формулировки вневременных законов, которые превратили бы этот мир в прозрачную умопостигаемую Вселенную. Речь идет об исторически сложившейся логико-методологической традиции, тесно связанной с объективностью и фактуальностью. Она хорошо вписалась в идеал рациональности и концепцию отражения, соответствовала натуралистическому подходу в познании. Именно эти особенности глубоко внедрились в европейскую науку и культуру. Но логико-гносеологический подход применим к идеализированному миру «теоретизма» с его абстракциями, претензиями на выражение сущности и отвлечением от всего того, что считалось несущественным. Отброшенными оказались важнейшие параметры человеческой личности и жизнедеятельности, ее социальная и культурно-историческая обусловленность. Ни релятивизм с его субъективистской установкой, который прочно обосновался в европейской философии со времен софистов, ни осознание в XX в. невозможности достижения «сверхчеловеческой» объективности не могли разрушить это очарование. Другими словами, сформировался, своего рода архетип европейской науки, соответствующий классической форме научной рациональности.

Радикальные перемены, разбившие целый ряд основополагающих принципов классической науки, не привели к столь же кардинальным переменам в отношении метафизического идеала знания. Речь идет о концепции реальности, относительно которой А.Эйнштейн образно утверждал, что Бог не играет в кости, и что наука должна описывать ее независимо от человеческой субъективности<sup>1</sup>. Открытия первой половины XX столетия представлялись многим физикам не как переворот, а лишь как переформулировка чего-то такого, что всегда неявно подразумевалось в классической науке. Это была своего рода убежденность, сравнимая по своему накалу с религиозной верой. Страстный поиск истины, характерный для европейской науки, отливался в желание отделить чистое объективное знание от области неопределенного и субъективного. Сказывалась инерция подсознательных представлений: слишком много было тех, кто

всю жизнь искал (их последователи продолжают безуспешно искать) следующий, якобы более глубокий уровень познания, который вернул бы науку в русло детерминизма.

Кардинальный разрыв с догматическими установками классической рациональности стал возможным благодаря междисциплинарным исследованиям системно-структурных особенностей саморазвивающихся систем, которыми раньше занимались, в основном, гуманитарии. Именно они подготовили почву для восприятия идей принципиальной открытости, незавершенности, нелинейности, неравновесности систем, принципа стохастичности, вероятностного характера и историчности научного знания.

В 70-е-80-е гг. минувшего столетия синергетика<sup>2</sup> оформляется в самостоятельную область исследований в недрах естествознания. Она стала одним из завершающих звеньев мировоззренческих и научных исканий, знаменующих собой переход к науке постмодерна. Эти усилия отлились в свойственных позитивным наукам четких формулировках. Образовался новый набор категорий, в рамках которого постнеклассическая рациональность приобретает свои очертания. Природа не рассматривается больше как область действия неизменных (детерминистических) законов. Она также событийна, как и история. Пропась, отделяющая «науки о природе» от «наук о духе», уже не кажется столь глубокой и непреодолимой. Синергетический подход и универсальный эволюционизм стали звеньями, связующими различные картины мира в некое обобщенное видение реальности. Однако перспективы, открытые физикой неравновесных состояний, подчеркивают И.Пригожин и И.Стенгерс, еще не стали достоянием значительной части научного сообщества. Многие физики надеются, что в один прекрасный день вероятностный элемент удастся исключить и вернуться к классической ортодоксии<sup>3</sup>.

<sup>2</sup>Предложенный Г.Хакеном термин «синергетика» (греч. *sinergeia* – совместные действия), пожалуй, не совсем удачен. Этимологически он восходит к корням, обозначающим совместные, кооперативные действия, тогда как этим понятием обозначаются чаще состояния нестабильности, неустойчивости, хаотичности. Неслучайно слово «синергетика» не употребляется в работах авторов, принадлежащих к школе Пригожина, а используется термин «неравновесность».

<sup>3</sup>Не исчерпала себя надежда, что успехи в развитии физики должны привести к созданию «протоуравнения». Это был бы некий магический суперзакон, «из которого мы могли

<sup>1</sup>В письме к Максону Борну (1924 г.) Эйнштейн заметил, что если бы ему пришлось отказаться от строгой причинности, то он предпочел бы стать «сапожником или крупье в игорном доме, нежели физиком» [2, с. 260].

Представление мироздания в качестве целостной системы, связанной едиными принципами, подпитывается и особенностями научного восприятия, нагруженного определенными предпосылками и условиями. Сам акт научного познания имплицитно включает моменты философствования. Рассмотрим это на примере нашего отношения к природе, приведенного в статье М.Мамардашвили «Сознание как философская проблема».

В XX в. нам кажется естественным применять термин «природа» к окружающему нас миру – окружающий природный мир. Но что значит «окружающий природный мир»? А если мы считаем, например, что он населен сказочными существами или содержит в себе какие-то мифологические сущности, это что – не природа? Нет. Следовательно, рассматривать мир как природу нужно под иным углом зрения – как некоего целого, в котором существует естественный порядок, и имеют место физические события. Причем происходят они естественно-причинно, то есть без участия в них каких-либо произвольных сил или существ. Научное восприятие или познание мира есть абстракция. Воспринимать мир научно – совсем не естественно, а условно в том смысле, что это предполагает какие-то предпосылки, которые сами еще должны возникнуть или быть человеком осуществлены [1, с. 267].

Итак, есть реальность, и есть наука, которая исследует эту реальность не такой, как она существует сама по себе, а под углом зрения, опосредованным определенными предпосылками. Остановим внимание на принципах предметности и системности, которые отличают науку от других форм познавательной деятельности. Именно они подвигают научное сознание рассматривать соответствующие реалии под углом зрения некоего целого, в котором существует естественный порядок.

Выделяя отличительные признаки научного познания, В.С. Степин отмечал: «Для науки, все

---

бы вывести все формы физической реальности – от элементарных частиц и фотонов до атомов химических элементов и черных дыр» [2, с. 247]. Это означало бы наступление конца теоретических наук: вслед за физикой последовали бы открытия подобных «теорий всего на свете» в других научных дисциплинах. Сегодня если говорят о «конце науки», то в ином смысле. Скорее от потери перспектив «всезнания», некоего «всемогущества», осознания того факта, что наука является, парадигмальным набором представлений, символической схемой. Она не отражает существующий вне нас мир, а является проекцией, продуктом человеческой истории, столь же относительным, как и все остальное.

к чему бы она ни прикасалась, является предметом, который живет, функционирует и развивается по объективным законам, даже в том случае, когда она исследует субъективные компоненты – любые проявления жизни человека, его сознания, психики» [3, с. 110]. Другими словами, объекты, которые изучает наука, предстают всегда как некие системы, функционирующие и развивающиеся по объективным законам. Что изучаемые нами объекты являют собой не изолированные и простые феномены, а сложные, взаимосвязанные и взаимодействующие совокупности, состоящие из образований того или иного вида, пытливые умы начали осознавать уже давно. Такие совокупности и стали называть системами. Однако понятие «системы» заняло центральное место в трудах ученых и философов лишь с конца XIX столетия.

Само слово «система» появилось в Древней Греции, и было связано с формами социально-исторического бытия. Первоначально оно обозначало: сочетание, организм, устройство, организация, строй, союз. Данный термин выражал также определенные акты деятельности и их результаты (нечто, поставленное вместе; нечто, приведенное в порядок). Дальнейшая универсализация значения слова, наделение его высшим обобщенным смыслом позволили применять его и к физическим, и к искусственным объектам. Следует отметить, именно в Античности был сформулирован тезис о том, что целое больше суммы его частей (Аристотель). Стоики истолковывали понятие «система»<sup>1</sup> как мировой порядок.

С эпохой Возрождения (XV в.), когда и зарождается собственно научное знание в современном его представлении, связано радикальное преобразование в истолковании бытия. Идея гармонического Космоса, как разумной и прекрасной упорядоченности бытия сменяется рассмотрением его как системы мира. При этом, мир понимается как независимая от человека, обладающая своим типом организации и своей иерархией система, наделенная имманентными (свойственными, внутренне присущими какому-либо предмету, явлению, проистекающими из их природы) законами и суверенной структурой. Природа стала

---

<sup>1</sup>В античной философии термин «система» характеризовал упорядоченность и целостность естественных объектов, а термин «синтагма» упорядоченность и целостность искусственных объектов, прежде всего, продуктов познавательной деятельности.

рассматриваться как пространство, заполненное веществом. В Новое время реальность представляется концепцией стационарной Вселенной, где существует жесткая каузальность и все связано со всем. Особенностью представлений о системности предмета познания, характерной для науки той эпохи, стало выдвижение на первый план причинно-следственного, а не телеологического способа объяснения бытия.

Важнейшим принципом классического (механистического) естествознания было убеждение в том, что при изучении любого сложного явления его следует разлагать на более простые составные части и элементы. Достаточно описать и изучить свойства, способы движения и видоизменения этих элементов, чтобы простым суммированием полученных сведений приобрести все необходимые знания об исходном сложном явлении. Механистический подход исторически обусловлен быстрым развитием и впечатляющими успехами классической механики и физики. Выработанные в этих дисциплинах методы познания позволили ответить на многие, ранее не разрешимые вопросы. Такой подход был до поры, до времени наиболее рациональным способом научного познания объективного мира.

В XIX столетии наука приступила к изучению сложных, самоорганизующихся систем. Стало очевидным, что предшествующий способ мышления недостаточно эффективен и что необходим совершенно новый, не механистический подход к изучению сложных явлений. Этот новый подход, получил со временем название «принципа системности». Принцип системности не является чем-то принципиально новым, возникшим лишь в XIX в. Это естественный метод решения и теоретических, и практических проблем, используемый на протяжении веков. В Древнем мире он проступил наиболее ярко в философии Аристотеля, воссоздавшей философско-рациональную картину мироздания и человеческой культуры.

В XX в. системное познание занимает одно из ведущих мест в научной деятельности. В целом ряде областей науки центральное место начинают отводить проблемам организации и функционирования сложных систем, границы и состав которых далеко не очевидны и требуют специального исследования в каждом отдельном случае. Появляются общенаучные и специально-научные концепции, для которых характерно использование в той или иной форме основных

идей системного подхода. Наряду с распространением принципов системности на новые сферы научных знаний и практики с середины прошлого столетия начинается систематическая разработка этих принципов в методологической практике.

Первоначально методологические исследования группировались вокруг задач построения общей теории систем. Однако развитие исследований в этом направлении показало, что совокупность возникающих проблем существенно превосходит рамки данной задачи. Для обозначения этой более широкой сферы методологических проблем и используется термин «системный подход», который с 70-х гг. вошел в научный обиход. Интенсивное развитие системных методов исследования потребовало разработки понятийного аппарата, который строится с помощью языков множеств теорий, математической логики, кибернетики и т.д. взаимно дополняющих друг друга.

Системный подход, как он понимается в современной науке, не существует в виде строгих методологических правил. Он выполняет свои эвристические функции, оставаясь совокупностью познавательных принципов, ориентированных на конкретные исследования. Иными словами – способ организации наших действий, который охватывает любой род деятельности, выявляя закономерности и взаимосвязи с целью их более эффективного использования. При этом системный подход является не столько методом решения задач, сколько методом постановки проблем. В его основе лежит рассмотрение объекта как целостного множества элементов в совокупности отношений и связей между ними, то есть рассмотрение объекта как системы. Рассмотрим более подробно, каким образом категории «система» и «целостность» представляются в современном научном сознании.

Система предстает как абстрактная схема в виде множества конкретных элементов (или их абстрактных представителей) с определенным числом и видом отношений между этими элементами (структурой системы). Необходимо иметь в виду, что любой предмет сам по себе системой не является. Системой делает его наше моделирование (репрезентация, изображение). Таким образом, принцип системности – всего лишь требование, методологическая установка смотреть на любой предмет познания как на систему, функционирование которой подчиняется неким закономерностям.

Категорию «целостности» как внутреннее единство объектов и как сам объект, обладающий самостоятельностью по отношению к окружающей его среде, тоже следует понимать в относительном, а не в абсолютном смысле. Любой объект обладает множеством связей со средой, существует лишь в единстве с ней. Кроме того, следует иметь в виду, что в истории развития научного мышления проявилось две тенденции в трактовке данного понятия. Во-первых, понимание целостности как полноты, как всестороннего охвата всех свойств, сторон и связей объекта. Во-вторых – как внутренней сущности объекта, определяющей его специфику, уникальность. Первая тенденция отображает холистическую установку, присущую, преимущественно, классической философии. Второе представление характерно больше для современной науки и входит в понимание системного подхода. Принципы холизма проявили себя в классическом марксизме, и нашли отражение в диалекте. В отечественной литературе существовала традиция связывать введение в науку принципа системности с именем К.Маркса, называли еще и Ч.Дарвина. Рассмотрим наиболее типичные ссылки на классика марксизма.

Рассматривая общество как единое связанное целое, Маркс, как отмечали и отмечают многие авторы, стремился выявить, прежде всего, основные законы, принципы социального целого – общественно-экономической формации. Взяв в качестве объекта своего исследования капиталистическое общество, он показал, что оно представляет собой совокупность различных систем: культуры, политической власти, идеологических и экономических отношений, причем определяющим является способ производства материальных благ. Именно здесь, в конечном счете, заключены механизмы, регулирующие развитие общества. Опираясь на общественно-экономическую формацию в целом, ему удалось сформулировать и объяснить законы ее частей, т.е. подсистем общей социальной системы.

Не вдаваясь в достоинства и недостатки формационной концепции Маркса, следует отметить, что выделение экономических отношений в качестве основополагающих – наглядный пример социологического редукционизма, типичного для XIX столетия. Социологи того времени, опирались на идеализацию классической науки, исходящей из модели стационарной Вселенной. Вера в наличие объективных закономерностей, которые

в качестве господствующих прокладывают себе путь в природе и в истории, базировалась на эмпирически наблюдаемых взаимосвязях и господствовавших тенденциях естественнонаучного знания. Классик марксизма лишь наследовал культ научного знания, исходившего из концепции естественного порядка (бесконечной причинной цепи, пронизывающей весь мир). Он, как и большинство современных ему социологов, стремился открыть всеобщие законы общественного бытия. Основная причина социологического редукционизма – гипостазирование идей системности, целостности, единства мира и связанная с ними абсолютизация возможностей построения последовательного ряда причинных связей в виде всеобщих законов или принципов. Это и есть холизм, который не изжил себя и в современности.

Научное видение постулирует принцип системности, нацеливая на открытие какой-то упорядоченности. И это обусловлено особенностями человеческого мышления, подмеченными в свое время И.Кантом. За разнообразием разум стремится, во что бы то ни стало отыскать закономерность, даже там, где она не всегда имеет место. И это обуславливает преимущество науки перед другими формами познавательной деятельности. Но это – всего лишь особенность научного восприятия, нагруженного определенными посылками. Она позволяет вскрывать внутренне присущие тем или иным системам устойчивые отношения, причинно-следственные связи и отражать их в форме тех или иных закономерностей. Реальным объектам (системам), как и миру в целом присущи принципиальная открытость, незавершенность, неравновесность, нелинейность, стохастичность. Природа, общество и мышление не должны уже рассматриваться как область действия неизменных (детерминистических) законов.

Реальный мир развивается не под воздействием детерминистических законов, равно как и не абсолютной случайности. Очевидно, что идущий от Декарта познавательный импульс в его современной интерпретации, не исчерпал свой потенциал. Однако мы уже осознаем необходимость преодоления как предельно абстрактной, трансцендентальной, виртуальной категории «чистого разума», так и детерминистского линейного стиля мышления классической науки. Перед нами открываются новые горизонты «послесовременного» (постмодернистского)

мышления. Критическая мысль вынуждена мириться с неоднозначностью и множественностью. Приобретаемое знание будет всегда относительным, скорее подверженным ошибкам, чем абсолютным или определенным.

Обобщая, можно отметить, что сохранение отношения к миру или отдельным его частям (подсистемам) как к целостностям, по отношению к которым возможен охват всех их свойств, сторон и связей, обусловлено двумя основными причинами. С одной стороны, инерцией подсознательных представлений относительно того, что удастся открыть более глубокий уровень познания, который вернул бы науку в русло детерминизма, свойственного классическому этапу развития научного знания. С другой, – особенностями самой науки, нацеливающей на видение объектов исследования как предметов функционирующих и развивающихся по объективным законам, как неких целостностей, в которых существует естественный порядок. Этому способствуют и

инертность нашей образовательной системы, прежде всего, в области философского осмысления постнеклассических реалий.

#### Литература

1. Мамардашвили М. Сознание как философская проблема / М.Мамардашвили. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки / Под общей редакцией Ю.П. Сенокосова. – М.: Лабиринт. 1996. – С. 263-285.

2. Пригожин И. Время, хаос, квант: К решению парадокса времени / И. Пригожин, И. Стенгер. – М.: Прогресс, 1999. – 266 с.

3. Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.

**Бранденбург Владимир Яковлевич**, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Института социальных наук Иркутского государственного университета, г. Иркутск, e-mail: socioisu@mail.ru.

**Brandenburg Vladimir Yakovlevich**, doctor of philosophical science, professor, department of culturology, Institute of social studies, Irkutsk State University, Irkutsk, e-mail: socioisu@mail.ru.

УДК 14

© В.В. Мантатов

### ФИЛОСОФСКО-АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ИДЕИ (В КОНТЕКСТЕ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ)

*Ключевой вопрос нашего времени – это «грозящая катастрофа и как с ней бороться?». Человечество стоит на грани глобальной катастрофы, и главной причиной такого положения в мире является капиталистическое общество потребления. Следовательно, чтобы предотвратить мировую катастрофу, необходимо, прежде всего, демонтировать капиталистическую систему мироустройства. Автор анализирует стратегию устойчивого развития как посткапиталистический проект созидания духовно-нравственного и креативного общества (ноосферного социализма), как альтернативы материальной (потребительской) цивилизации.*

**Ключевые слова:** глобальная катастрофа, капиталистическое общество потребления, стратегия устойчивого развития, ноосферный социализм.

V.V. Mantatov

### PHILOSOPHICAL AND AXIOLOGICAL FOUNDATIONS OF SOCIALIST IDEA (IN THE CONTEXT OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT)

*The key problem of nowadays is a threat of catastrophe and which measures we need to take. The mankind is on the threshold of global catastrophe and a main reason of this situation is the capitalist consumer society. Hence it is need to dismount the capitalist system for the prevention global catastrophe. The author analyses the strategy for sustainable development as a postcapitalist project of recreation a moral and creative society (noospheric socialism) which is alternative in regard to material (consumer) civilization.*

**Key words:** global catastrophe, capitalist consumer society, strategy for sustainable development, noospheric socialism.

Компьютерное моделирование мировой экономической динамики показало, что дисгармония во взаимодействии между человечеством и биосферой вводит мировую

систему в коллапс (т.е. в область саморазрушения) уже в третьем десятилетии XXI в. В недалеком будущем человечеству придется практически все ресурсы (за

исключением небольшой их части, идущей на потребление) тратить на восстановление окружающей среды. Но еще больше, чем разрушение окружающей природной среды, поражает воображение масштаб подрыва бытийных и ценностных основ человеческого общества. Это то, что И.Валлерстайн, патриарх западной социологии, назвал «моральным коллапсом капитализма». Капиталистическая мир-система не способна, по его мнению, поддерживать функционирование общества в целом, поскольку она не имеет необходимой для этого морали [1]. В интервью российскому Интернет-изданию «Русский журнал» И.Валлерстайн сказал: «Заканчивается эпоха капитализма как уникальной мир-системы. Лет через сорок-пятьдесят он станет частью нашей пройденной истории. Вы спросите, что именно я имею в виду под капитализмом? Капитализм – это система, в которой предпочтение отдается бесконечному накоплению капитала» [2].

Капитализм – это всеохватывающая рыночная система, где действует игра слепых сил, где главной целью является получение прибыли в кратчайшие сроки, где всякие моральные соображения отступают на задний план, если речь идет о приумножении капитала. На вопрос: «Что не так с моральной точки зрения с капиталистической рыночной системой?» – обычно дается следующий ответ: «Она способствует коррупции и падению нравов». Что такое современный капитализм с точки зрения нравственности? Это, прежде всего, антигуманизм, то есть отчуждение человека от человека, человека от общества, человека от природы; это безумно-алчный эгоизм (как индивидуальный, так и групповой), сопровождающийся беспощадной конкуренцией за приватизацию природных и общественных благ; это забвение всеобщего бытия и общего блага во имя личного обогащения и преуспеяния. Американский экономист Лестер Туроу справедливо замечает: «Эффективность капитализма объясняется именно тем, что он использует в конкуренции беспощадные силы жадности и стремление к обогащению, чтобы получить максимальную прибыль» [10, с. 322].

Основными ценностными ориентирами капитализма являются беспредельная свобода личного обогащения и максимальное удовлетворение эгоистических желаний и потребительских претензий индивида. Это чудовищные в своей сущности и саморазрушительные установки, в чем убеждает нас, в частности, постсоветское двадцатилетие российского социума. Еще Джон Гэлбрейт,

патриарх западной экономической науки, писал: «Капитализм – это не только стремление к эксплуатации, но еще в большей мере саморазрушение» [4, с. 21].

Не нами сказано, капитализм – это катастрофа. Онтология «катастрофического капитализма» (Н.Кляйн) – это беспредел; следовательно, капитализм есть отрицание бытия, ибо бытие есть предел, а небытие (ничто) – беспредел. Поэтому вопрос «Быть или не быть человечеству?» предстоит как проблема освобождения человечества от пут капитализма. Есть два пути освобождения от господства капитала: насильственная социальная революция и ненасильственная революция в ценностях. Можно идти путем политико-правового подавления и экспроприации коррупционно-олигархических сил, физического воздействия на носителей идеологии капитализма. Но можно идти и другим (теоретическим) путем – путем дискредитации самой идеологии капитализма, ее ценностной легитимности. Это наиболее приемлемый и онтологически оправданный путь: неолиберальные ценности современного капитализма противоречат законам природного бытия, с одной стороны, и заповедям всех мировых религий и культур, с другой.

На наш взгляд, формирование ценностного сознания, альтернативного неолиберальной идеологии капитализма, возможно на путях возрождения и обновления социалистической идеи на принципах устойчивого развития. Идеологи неолиберализма утверждают, что социалистическая идея исчерпала себя. Можно согласиться с этим утверждением, если иметь в виду государственно-технократическую форму социализма, детерминированную объективными обстоятельствами индустриального развития и эпохи мировых войн.

В нашей стране ведется интенсивный поиск нового содержания и новой формы социализма на основе переосмысления опыта советского социализма, исходя из современных реалий и образа будущего. «Октябрь 1917 г. и все его результаты – справедливо замечает Юрий Красин, – не были простым историческим курьезом или аномалией. Они стали ответом на вызов времени. Это первая попытка народа, оказавшегося на грани катастрофы, совершить «прорыв» к социализму, потребность в котором витала в воздухе» [7].

Одной из причин крушения реального социализма в СССР является методологический кризис самой теории социализма. В основе этого кризиса лежит догматизация и абсолютизация

материалистического понимания истории, согласно которому определяющую роль в историческом процессе играют материальные, структурно-функциональные факторы, как власть и собственность, производство и потребление. Такое понимание более или менее адекватно отражало структуру и логику функционирования индустриального общества. Однако для современной информационной эпохи материалистическое миропонимание все-таки устарело. В современном мире социальные силы и детерминанты приобрели многофакторную природу. Общественные структуры характеризуются органичным взаимопроникновением материальных и идеальных (духовных) элементов. Воздействие различных идеологий и религий, теорий и утопий на общественно-историческую практику стало намного более действенным, чем когда-либо раньше.

Материалистическое понимание истории, абсолютизируя силу социальной инерционности производственных и иных общественных структур, по сути дела, принижает роль духовно-креативного фактора в историческом процессе. К этому следует добавить: канонизация материалистического понимания истории в немалой степени способствовала разрастанию духовно-нравственного кризиса в советском обществе, и в конечном счете, «краху социализма».

Еще В.И. Ленин признавал, что необходима коренная перемена всей точки зрения на социализм, то есть такая перемена, которая затрагивает фундаментальные основы теории и практики социализма. Сам Ленин перспективы социализма связывал с культурно-образовательной революцией и социальным творчеством народных масс. В отличие от марксистских ортодоксов, рассматривавших общественное развитие как закономерный и объективный процесс, В.И. Ленин обосновал роль субъективного фактора в истории, творческую функцию человеческого сознания. Опираясь на конструктивные идеи В.И. Ленина, мы выдвигаем следующее требование. Необходимо создать теорию социализма на новой философско-методологической основе, отличной от материалистической ортодоксии. Такой методологической основой, на наш взгляд, является философия диалектического реализма. Основную суть этой философии выражает следующий тезис: «Разум есть высшая форма бытия».

С точки зрения диалектического реализма, логика общественного развития определяется

гораздо в большей мере идеальными (духовными) ценностями, чем материальной силой или объективными законами. «Ни в коем случае не законы, – писал немецкий философ Генрих Риккерт, – но всегда лишь ценности должны применяться в качестве руководящего принципа трактования какого-либо однократного ряда стадий развития, так как лишь по отношению к ним индивидуальное может становиться существенным» [9, с. 508].

Диалектический реализм обосновывает трансцендентальную реальность нематериальных (идеальных) ценностей, их основополагающую и системообразующую роль в процессе исторического творчества. Материалистическое понимание истории рассматривает развитие человеческого общества как закономерный, линейно-поступательный процесс смены общественно-экономических формаций и постулирует историческую неизбежность победы социализма. Диалектический реализм – в отличие от исторического материализма – подчеркивает противоречивость и нелинейность исторического процесса, отсутствие предопределенности социального прогресса, его альтернативность и вариативность.

Диалектический реализм, в отличие от экономического материализма, высоко оценивает роль человеческого вдохновения, рожденного идеализированными представлениями о гармоничном мире, об устойчивом будущем. Быть диалектическим реалистом значит стремиться к совершенству («должному»), к невозможному. Как писал Макс Вебер, «возможное часто достигалось только благодаря тому, что делалась попытка выйти за его границы и проникнуть в сферу невозможного» [3, с. 572].

В современном обществе создана мощная материально-технологическая база, используя которую можно реализовать любые ценности и цели. Диалектика реальности такова, что невозможное становится возможным. В этих условиях первостепенное значение приобретает проблема выбора ценностей и целей развития, и их философское обоснование. Концепции социализма предстоит переориентироваться на экзистенциально-ценностный подход к стратегии развития. Это означает также, что «дело социализма» должно опираться не только на науку, но и на такие формы ценностного сознания, как этика и религия.

Социализм невозможно обосновать исключительно научным путем, поскольку истоки его лежат не в мире эмпирических

фактов, а в трансцендентальном мире ценностей. Нет ничего неизменного в мире материальных вещей, – неизменна лишь система идеальных ценностей. Идеи свободы, справедливости, солидарности, истины, добра и красоты вечны, меняются лишь материальные средства их воплощения в жизнь. Мы рассматриваем социализм как нравственный идеал человечества в той степени, в какой он воплощает эти идеальные ценности. Иначе говоря, главным и устойчивым ядром концепции социализма является система ценностей, в то время как структуры и формы воплощения их в общественную практику могут изменяться и меняться с каждым новым витком исторической спирали.

В СССР исторически преходящие средства реализации социалистических ценностей: государственная собственность, государственная партия, государственное планирование и управление, – были превращены в самодовлеющую структурированную систему, оттеснившую на второй план сами социалистические (гуманистические) ценности. Немецкий социалист Томас Майер пишет: «Нельзя понимать социализм ни как жестко очерченную модель общества, ни как представление государству чрезвычайных полномочий на регулирование развития общества. Демократический социализм может быть осуществлен только как открытый принцип регулирования сложных систем и саморегулирования гражданского общества в духе основных ценностей – свободы, справедливости, солидарности» [8, с. 164].

Ход и перспективы общественного развития зависят от того, какими ценностями и идеалами руководствуются сообщества и их элиты. Так, например, трагедия постсоветского общества во многом связана с выбором неолиберальных ценностей капиталистического общества потребления, которые были навязаны многонациональному народу России номенклатурно-олигархической псевдоэлитой. Последняя радикализовала материалистическое понимание истории, дополнив его вульгарно-материалистическим пониманием и человека, и общества. Здесь высшие идеальные ценности гуманизма подменены грубой материальностью прибылей, власти и собственности; здесь любое упоминание об общественных идеалах предается остракизму как выражение утопизма.

Мы рассматриваем социализм как форму исторического действия, базирующуюся на приоритете общего блага и общественного

контроля, и как целенаправленный процесс развития общественных отношений, соответствующих принципу свободного развития каждого человека в условиях солидарности, справедливости и самоограничения. Приоритет, отдаваемый ценностно-целевому подходу к социализму, нисколько не умаляет значимости тех средств и структур, в которых и через которые воплощаются эти ценности. В информационную эпоху особую значимость приобретают такие способы реализации социалистических ценностей, как ноосферизация и Интернет, социализация и этический рынок, демократия и нравственная система управления. Перефразируя В.И. Ленина, можно сказать: социализм есть власть народа (демократия) плюс ноосферизация всей жизнедеятельности людей. Как известно, стратегия ноосферизации неразрывно связана с программой устойчивого развития. Ноосфера и Устойчивое Развитие – взаимозависимые феномены: Устойчивое Развитие и есть Стратегия Разума.

Судьба социализма тесно связана с реализацией модели устойчивого развития, в свою очередь, устойчивое будущее человечества зависит от перспектив социализма. Например, в странах Западной Европы будущее социализма связывают с реализацией концепции устойчивого развития [5]. Следует освободить социалистический проект от структурных и классовых ограничений, генетически связанных с индустриальной эпохой. Одновременно необходим пересмотр институциональных рамок устойчивого развития, поставленных капиталистической глобализацией.

В современной политической практике, как правило, устойчивое развитие связывают с техноэкономическим ростом и экологической модернизацией. Однако опыт последних лет показывает, что не существует чисто технического решения проблемы Sustainability. Неудачи и срывы на пути перехода к глобальному устойчивому развитию связаны с недооценкой роли духовно-нравственного преобразования человека и общества, с умалением социально-политических проблем, порожденных господством капитала. Политика устойчивого развития должна включать в гораздо большей мере, чем сегодня, социально-политические и духовно-нравственные усилия, в частности, меры по обеспечению справедливости, равенства и гуманности, по поддержанию жизнеспособности и творческого потенциала населения.

Сегодня на первый план выходит проблема замены существующей модели общественного развития, проблема социализации и гуманизации мировой экономики. Мы рассматриваем стратегию устойчивого развития как посткапиталистический проект новой ноосферной (духовной) цивилизации, приходящей на смену материальной (потребительской) цивилизации. В основе данного проекта лежат два базовых конструкта: во-первых, стратегия глобального партнерства цивилизаций, всех стран и народов мира, основанная на «диалоге мировоззрений»; во-вторых, универсальная освободительная стратегия ноосферного социализма (освобождение человечества плюс освобождение природы). Ноосферный социализм – это новый этап творческой эволюции мира, это прыжок в будущее, это прерыв непрерывности; это полный отказ от псевдоценностей и псевдоморали капиталистического общества потребления, аналогичный отречению христианства от позднеримского варианта гедонистического общества потребления. Специфика ноосферного социализма состоит в том, что это стратегия расширения творческих возможностей человека и одновременно стратегия отказа от них в случае прогнозирования катастрофических последствий их реализации. Если катастрофический капитализм – это беспредел негативной свободы, то ноосферный социализм – это учет и контроль (В.И. Ленин), разумное самоограничение и ответственность за бытие (В.И. Вернадский).

Если современный капитализм – это торжество антигуманизма, то концепция ноосферного социализма есть подлинный гуманизм, и в этом отношении он конгениален философии устойчивого развития. Мы говорим: ноосферный социализм – подразумеваем устойчивое развитие; мы говорим: устойчивое развитие – подразумеваем подлинный гуманизм.

Подлинный гуманизм вырастает «из близости к бытию», по выражению М.Хайдеггера; он включает в себя заботу о бытии и Человека, и Земли. (Слово «homo» обозначает и человека, и гумус, то есть плодородный слой земли). Если под гуманизмом понимать концепцию, согласно которой только человек есть высшая цель и высшая ценность, то такой «гуманизм» неизбежно ведет к экологической катастрофе. Если под гуманизмом понимать только «свободобытие» человека, то есть свободу самореализации и самоосуществления, то такой гуманизм чреват технократическим фашизмом.

Свобода как таковая – это еще не гуманизм; она становится гуманизмом, если она соответствует «истине бытия» (М.Хайдеггер), если она подчинена нравственному закону.

В основе подлинного гуманизма лежат следующие базовые ценности устойчивого развития: действительное достоинство человека и высокое качество его жизни; свобода каждой личности, ограничиваемая равной свободой других людей и нравственным законом; жизнь в гармонии с окружающей (социальной и природной) средой; приоритет креативности, прежде всего, науки и духовности; борьба за реализацию этих ценностей.

В свое время Лауреат Нобелевской премии Альбер Камю высказал замечательную мысль: мысль – предостережение, мысль – призыв. Он говорил: «Мы уже подошли к пределу; но на краю мрака мы угадываем Свет; и если мы будем за него бороться, то мы обретем его... Наша задача состоит в том, чтобы не дать миру погибнуть» [6, с. 360].

Решение этой задачи требует не только ясности понимания проблемы, но и определенного мужества и героизма. В современных условиях подлинный гуманизм предстает как «героический гуманизм» (А. Камю). Это и есть луч Света во мраке капиталистической глобализации. Словом, героический гуманизм есть опора и надежда, цель и средство устойчивого развития мира и ноосферного (планетарного) социализма.

#### *Литература*

1. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: социология XXI в. – М.: Логос, 2003.
2. Валлерстайн И. Я борюсь за сравнительно эгалитарный мир. // <http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Ya-boryus-za-sravnitel-no-egalitarnyj-mir>.
3. Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С.572.
4. Гэлбрейт Дж.К. Экономика невинного обмана: правда нашего времени. – М.: Европа, 2009. – С.21.
5. Заявление Комиссии Социтерна по устойчивому развитию мирового сообщества «Statement: Shared goals and responsibilities of the international community». Meeting of the Socialist International Commission for a Sustainable World Society. Santiago, Chile, 24 March 2008. ([www.socialistinternational.org](http://www.socialistinternational.org)).
6. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990. – С.360.
7. Красин Ю. Социалистическая идея: проекция в XXI век. <http://www.Lawinrussia.ru/sotsialisticheskaya-ideya-proektsiya-v-xxi-vek-okonchanie>.
8. Майер Т. Демократический социализм – социальная демократия. – М., 1993. – С.164.
9. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. – СПб., 1903. – С.508.
10. Туроу Л. Будущее капитализма. Как сегодняшние экономические силы формируют завтрашний мир. – Новосибирск, 1999. – С.322.

**Мантатов Вячеслав Владимирович**, доктор философских наук, профессор, академик Российской академии естественных наук, директор Института устойчивого развития Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления, руководитель кафедры ЮНЕСКО по экологической этике.

**Mantatov Vyacheslav Vladimirovich**, doctor of philosophical science, professor, academician of Russian Academy of Natural Sciences, the head of Institute of Sustainable Development, Eastern-Siberian State University of Technology and Management, Ulan-Ude, chair of department of UNESCO by ecological ethic.

УДК 101.1:316

© А.Л. Сафонов, А.Д. Орлов

### НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО: КРИЗИС ИНСТИТУТОВ ВЛАСТИ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

*Глобальный кризис власти и управляемости рассматривается как результат кризиса властных отношений в рамках гражданской нации как системообразующей социальной группы, что проявляется в нарушении воспроизводства социальных структур национального государства и усилении роли корпоративных, этнических и религиозных групп с собственной системой властных отношений.*

**Ключевые слова:** глобализация, нация, государство, национальное государство, постнациональное государство, социальная группа, социальная структура, социальный регресс, основания власти, институты власти.

A.L. Safonov, A.D. Orlov

### THE NATIONAL STATE: THE CRISIS OF POWER INSTITUTIONS IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

*The global crisis of power and control is seen as the result of the crisis of power relationships within the framework of a civic nation, as a major social group, which manifests itself in violation of the reproduction of social structures of the nation state and the strengthening of the role of corporate, ethnic and religious groups with their own system of power relationships.*

**Key words:** globalization, nation, state, national state, postnational state, social group, social structure, social regress, the bases of power, power institutions.

Основная часть теорий политической власти, сформулированных в XIX-XX вв., фиксируется исключительно на национальном государстве и его институтах. В полном соответствии с реалиями того времени, государство рассматривается (и, соответственно, конструируется и проецируется на массовое сознание) как статичная, замкнутая и самодостаточная социальная система, влиянием на которую внешних субъектов власти можно пренебречь, а вся сложность связанных с властью и подчинением социальных отношений редуцируется до административных и правовых и норм, и процедур. Соответственно, не только проблема власти, но и проблема подчинения редуцируется до построения субъектом власти «аппарата насилия». Редукция власти к «легитимному насилию» и администрированию позволила игнорировать проблему подчинения как внутреннюю социальную мотивацию объекта власти, как несущественную.

Характерно, что властные отношения и субъекты власти, не связанные с государством, рассматриваются сквозь призму

государственного регулирования, либо игнорируются как «несуществующие», несущественные или «отмирающие» (как, например, этнос, религия, обычное право).

Таким образом, познание общества и власти подменялось конструированием социальных отношений и структур со стороны политической власти, что позволило упорно игнорировать сложность реальных социальных отношений, лежащих за границами государственных институтов и государственного регулирования.

В частности, в «зону невидимости» общественных наук надолго попали современные этносы, объявленные «фантомами», «пережитками» и «атавизмами» массового сознания вплоть до их неожиданного ренессанса и выхода на политическую арену в XXI в. [1].

Закономерным отражением характерных для XX в. этатистских и нормативно-правовых взглядов на природу власти стал распространенный взгляд на глобализацию как на трансформацию «мирового сообщества» в глобальный аналог национального государства,

воспроизводящего типичные государственные институты на новом, транснациональном, уровне [2].

Однако ожидаемый однополярный мир не возник. Как констатируют и российские, и западные исследователи, после крушения биполярной блоковой системы в 1991 г. «однополярность» 90-х гг. [3] была лишь «моментом однополярности» [4], за которым последовала «мультиполяризация» мир-системы и даже «эра бесполярности» [5], когда государства утрачивают монополию на власть, деля ее с новыми, негосударственными акторами мирового процесса в лице корпораций, этнических и религиозных общин с их сетевой структурой.

В современных условиях глобального размывания границ локальных социумов, превращения государств в открытые системы, изменчивости и нестабильности всей системы социальных отношений, роста сложности и многосубъектности на всех уровнях, теории политической власти, построенные на идеализированных моделях государства XIX-XX вв. с характерной для них тотальностью и моноцентричностью власти, теряют свою применимость [6].

Из вида упускается ключевая компонента современности – глобальная трансформация социальных систем и отношений всех уровней, включая отношения власти, где возрастающее значение приобретают негосударственные социальные структуры – от транснациональных компаний и международных организаций до этнических и религиозных групп с их архаичными, но действенными институтами власти [7].

Значительная часть теорий власти, созданных в XX в., фиксируется на индивидуальных аспектах подчинения, в том числе на социобиологической природе власти-подчинения (бихейвиоризм).

Редукция проблемы власти до индивидуального уровня внешне наглядна, но при этом игнорирует системную, собственно социальную (то есть общественную) природу власти, сложные, устойчивые и часто не проявленные внешне структуры общественных отношений и феномены группового сознания, определяющие социальные механизмы подчинения и обычно называемые основаниями власти.

По мнению авторов, для объективного и системного анализа властных отношений в современных условиях следует принять следующие тезисы:

1. Власть во многом связана с принадлежностью индивида к соответствующей социальной группе, местом индивида в системе ее социальных связей. Вне социальной группы власть, как устойчивая система взаимодействия субъекта и объекта власти, не существует.

2. Одновременно участвуя во многих социальных группах (феномен одновременного участия) и обладая соответствующим статусным набором, индивид тем самым одновременно участвует в характерной для каждой группы системе властных отношений.

3. Идентичность индивида есть субъективное отражение участия индивида в объективно существующей социальной группе.

4. Ключевым звеном власти являются социальные механизмы подчинения, имеющие сложную, системную социальную природу и обычно называемые основаниями власти. Разрушение оснований власти ведет к разрушению властных отношений.

Зависимость индивида от субъекта власти определяется значимостью для него социальных статусов, связанных с участием в соответствующей группе и входящих в его статусный набор. Соответственно, возникновение, распад или ослабление социальной группы либо входящих в нее социальных структур ведет к изменению статусного набора входящих в группу индивидов, и тем самым, меняет иерархию подчиненности индивида субъектам власти. В случае, если такой процесс носит групповой или массовый характер, – меняется система власти и иерархия ее субъектов.

Включение или исключение индивида из социальной группы, актуализация и деактуализация (утрата) отдельных социальных статусов, смена идентичности (иерархии идентичностей) меняет его подчиненность (зависимость). Верно и обратное – изменение властных отношений влечет трансформацию тех социальных структур и социальных групп, в рамках которых эти отношения действуют.

Системообразующей социальной группой, в рамках которой действует государственная власть, является гражданская нация, поскольку именно с ней связаны ведущие, наиболее общественно значимые социальные статусы, определяющие место индивида в социальной иерархии, его социальную перспективу и доступ к распределению ресурсов.

Следующими по значимости социальными группами являются этнос, религиозные и корпоративные группы.

Фиксируясь на структурных институтах и процедурах «вертикали» политической власти, политология привычно обходит проблему социальных механизмов подчинения, часто называемых основаниями власти.

В качестве оснований власти обычно указывается «привычка» или «традиция» подчинения, общая идентификация объекта и субъекта власти. Однако и традиция, и культура, и идентичность – явления вторичные: первичны порождающие их социальные группы и социальные структуры. Однако политологи и историки не стремятся вторгаться в сферу социологии. В свою очередь, социологи в лице таких признанных классиков, как Роберт Мертон, предпочитают обходить базовые основы, ограничивая себя «теориями среднего радиуса действия».

Наиболее древней и общепризнанной концепцией власти и, соответственно, подчинения, является концепция «власти-насилия». В рамках этой «первой древнейшей» теории власти источником власти выступает «легитимное насилие» со стороны власти, а само государство рассматривается как институт «насилия» и «аппарат подавления» зависимых социальных групп. Соответственно, первичным основанием власти считается нежелание объекта власти подвергнуться насилию со стороны субъекта этой власти, порождающее таким образом всю систему властных отношений. Иллюстрацией господства концепции «власти-насилия» в массовом сознании является англоязычный термин «Power», с его тремя значениями «власть», «держава» и «сила».

Не оспаривая роль непосредственного насилия или его угрозы как одного из элементарных механизмов власти, следует отметить ряд широко известных закономерностей, которые противоречат идее избегания негативных стимулов как основного основания власти, особенно в высокоразвитом обществе с его сложными социальными структурами.

Прежде всего, история показывает, что непосредственная сила как источник власти наиболее явно проявляет себя в ситуациях социальных кризисов – то есть тогда, когда институты власти, действующие в периоды социальной стабильности, либо не действуют, либо ослабляются.

С этой точки зрения, непосредственное насилие не столько «создает» власть, сколько разрушает докризисные властные институты и социальные структуры, создавая «институциональный вакуум», в котором

создаются новые социальные структуры и новые отношения власти.

Во-вторых, наличие сколь угодно большого «аппарата легитимного насилия» в ряде ситуаций не гарантирует подчинения – в том числе подчинения субъекту власти самого «аппарата насилия», как это произошло, например, в феврале 1917 г. в Российской Империи, когда неограниченная власть монарха и главнокомандующего завершилась отречением правящей династии под давлением элит, вышедших из повиновения. Из этого следует, что в данном случае настоящие основания власти, которые рухнули, не были связаны с «аппаратом насилия» непосредственно.

В-третьих, насилие действует не само по себе, а в зависимости от соотношения субъекта и объекта власти. Так, насилие со стороны внешнего субъекта власти или его непосредственная угроза, как правило, не «создает» новых властных отношений, а, напротив, – укрепляет основания власти, что широко известно как «эффект осажденной крепости». Следовательно, насилие влияет на отношения власти-подчинения строго избирательно – в зависимости от принадлежности субъекта и объекта власти к одной или различным социальным группам и структурам. Более того, угроза внешнего насилия не только укрепляет, но и формирует социальные группы, включая отношения власти.

Не менее существенно, что в типичном государстве «легитимное насилие», регулируемое, в частности, уголовным правом, направлено почти исключительно на маргинальные слои группы (в данном случае – гражданской нации), представляющие для ядра группы скорее внешнюю угрозу. Непосредственное же «легитимное насилие», направленное против ядра управляемой группы, как правило, необратимо разрушает основания власти.

Так, «Кровавое воскресенье» – расстрел мирного шествия 9 января 1905 г., не умирил волнения, а, напротив, необратимо подорвал доверие к династии Романовых. Другой исторический пример – «Амритсарская бойня», расстрел генералом Дайером мирной демонстрации индусов на рыночной площади г. Амритсар (1919) подтолкнул вполне лояльные к англичанам местные элиты в лице Индийского национального конгресса (ИНК) к политике несотрудничества с британскими властями.

Эти примеры показывают, что наиболее сложные системообразующие социальные

структуры современного государства управляются не насилием, а его противоположностью – системой позитивных социальных стимулов, когда отношения субъекта власти с объектом носят характер не подчинения силе, а социальной кооперации (сотрудничества), не «паразитирования» власти, а взаимовыгодного «симбиоза».

Снижение роли насилия по мере развития и усложнения общества было отражено в целом ряде теорий. Это теории «общественного (социального) договора», это трактовка власти как отношений обмена объекта и субъекта власти «социальными услугами», это экономический редукционизм, выводящий социальные отношения исключительно из «свободных» актов рыночного обмена и т.д.

Тем не менее, и эти теории не вскрывают социальных механизмов, формирующих основания власти, не позволяют объяснять и прогнозировать кризисные социальные процессы, характерные для глобализации. Единственный выход из кризиса теории власти – системный структуралистский подход, основными объектами которого являются социальные группы и социальные структуры, в рамках которых действует индивид.

Начнем с достаточно очевидного утверждения, что отношения власти и подчинения связаны с определенными социальными позициями и социальными ролями, которые отражают место индивида в определенной устойчивой системе отношений, социальной структуре, формирующих ту или иную социальную группу.

Из этого следует, что отношения власти и подчинения формируются в рамках ведущих, системообразующих групп, определяющих общественные отношения, прежде всего в рамках гражданской нации.

Подчеркнем, что социальная роль государства гораздо шире собственно политической власти. Это не только непосредственная политическая власть и ее институты, часто редуцируемые до «власти-насилия», но и нормативное (ценностное, идеологическое) регулирование, управляющее широким кругом социальных процессов в широком круге социальных групп. Не менее существенно прямое участие государства в экономических отношениях, опосредующее власть через процессы обмена и через посредство законодательного регулирования – широкий круг социальных отношений в других социальных группах (семейное право и др.).

Основания власти формируются и прямым участием государства в системе воспроизводства населения, прежде всего, так называемого «человеческого потенциала» и культурного кода, подразумевающего интеграцию новых поколений в систему общественных отношений.

Соответственно, нация, как формируемая в рамках государства социальная группа, в той или иной мере связана практически со всеми социальными позициями и ролями, важными для индивида.

Властные отношения в других социальных группах, не связанных с политической властью, регулируются стимулами морального и экономического порядка, менее обязательными в силу своей слабости и малой значимости для социума в целом.

Более того, властные отношения в рамках государства и, соответственно, в рамках нации антагонистичны властным отношениям в рамках других крупных и значимых социальных групп – например, в рамках этносов и религиозных общин с их обычным правом (например, шариат, адат, кровная месть, кастовые традиции...), а также властным отношениям со стороны альтернативных субъектов власти – от политических контрэлит до сторонних государств (шпионаж, вмешательство во внутренние дела и другие «государственные преступления и преступления против порядка управления»).

Зафиксированное в национальных законодательствах конституционное равенство граждан, независимо от этнической, религиозной, сословной принадлежности – не что иное, как целенаправленная делегитимация альтернативных властных отношений и властных субъектов.

Тем самым, национальное государство не просто отрицает и игнорирует властные отношения, связанные с другими социальными группами (этнотами, религиозными общинами...), но и существенно ослабляет основания альтернативной власти, обесценивая возможности и преимущества, связанные с участием в альтернативных нации социальных группах.

Принципиально важно, что в современном обществе отношения подчинения связаны не столько с санкциями, сколько с возможностями и преимуществами (доходами, правами, социальными лифтами, доступом к социальным институтам, ролям и позициям), получаемыми благодаря включенности в нацию и связанную с ней систему отношений.

Таким образом, основания власти можно определить как готовность и даже заинтересованность в подчинении субъекту власти и, более широко, как готовность и заинтересованность объекта власти участвовать в сложившейся системе социальных отношений.

С позиций социологического структурализма феномен оснований власти, как «глубинной» основы отношений власти и подчинения достаточно прозрачен: отказ от подчинения означает десоциализацию, отказ от возможностей, связанных с членством в данной социальной группе, в данном случае – в гражданской нации (цена свободы от социальной группы). Иначе говоря, это означает, что цена отказа от сотрудничества с властью в социальной группе (включая подчинение, как частный случай) – это утрата возможностей, связанных с участием в группе. В плане «цены десоциализации» показателен феномен изгнанничества как высшей меры наказания в широком круге архаичных обществ.

Это означает, что объективной количественной оценкой оснований власти как основы властных отношений в данной группе может служить «цена десоциализации» – система социальных возможностей, преимуществ и перспектив, теряемая объектом власти при выходе из группы. Таким образом, мы получаем объективный измеритель «силы» властных отношений, позволяющий оценить влияние различных социальных факторов на устойчивость власти.

Так, стремясь к максимальной полноте власти в пределах своих границ, классическое национальное государство ограничивает проникновение и влияние внешних социальных субъектов, находящихся вне собственного властного и законодательного поля (институт гражданства, визовая система, протекционизм, тарифные и нетарифные барьеры).

Таким образом, в индустриальном обществе основания власти как устойчивая и связанная система социальных отношений, интеграция в которую обеспечивает жизненные потребности и социальные перспективы индивида, связаны с гражданской нацией как системообразующей социальной группой.

Общепризнано, что одним из атрибутов глобализации стал «уход государства из экономики», совпавший с резким ростом транснационального сектора мировой экономики и последовательным уничтожением исторически сложившейся системы межгосударственных барьеров, за которым стояло лобби транснациональных корпораций.

Тенденция к доминированию корпораций, вышедших из-под контроля национальных государств, не только в экономике, но и в политике, общепризнана. Новое соотношение роли национальных государств и соизмеримых с ними транснациональных корпораций отражают такие термины, как «корпоративное государство», «корпоратократия», «постиндустриальное» и даже «постнациональное государство». Однако связанные с этим масштабы разрушения базовых социальных институтов, включая институты власти, обычно недооцениваются.

Известно, что постиндустриальное государство последовательно уходит из экономики – и как собственник, и как монопольный регулятор экономических отношений на данной территории. Предоставление нерезидентам национального режима, то есть независимость индивида – предпринимателя или наемного работника, – от страны пребывания, подданства и идентичности, отказ государства от протекционизма и субсидирования национальной экономики, обесценили экономические возможности, связанные с принадлежностью к нации и участием в национальной экономике.

Более того, глобализация рынков и интернационализация экономических отношений породила широко известный конфликт социальных статусов (социальных ролей), связанных с нацией и корпоративными группами. Результатом является бегство капитала, перенос производства в третьи страны и демпинговый завоз инокультурной и иноэтнической «рабочей силы», неспособной и нежелающей интегрироваться в принимающее общество.

Сужение экономической роли «постиндустриального» государства, включая сокращение его доли в ВВП, является очевидным сокращением ресурсной базы власти при одновременном расширении ресурсной базы альтернативных субъектов власти, функционирующих на локальном и глобальном уровне.

Таким образом, происходит деактуализация нации как социальной группы в экономическом отношении: принадлежность к нации не дает дополнительных социальных и экономических возможностей. Более того, в условиях глобализации и «денационализации» экономической сферы объективно исчезают общенациональные национальные экономические интересы, сформировавшие национальные государства и национальную

идентичность. Идет дробление общенациональных интересов на интересы групп более низкого порядка.

Однако экономическая деактуализация нации как социальной группы, обесценивая связанные с ней социальные статусы, позиции и возможности, тем самым разрушает и основания власти: подчинение, как плата за включенность в нацию, все в меньшей степени окупает получаемые возможности, преимущества и гарантии. Самоочевидный вчера, рациональный экономический смысл подчинения государству в рамках гражданской нации неуклонно снижается.

Одновременно, в условиях исчерпания экстенсивных возможностей роста, характерных для XIX-XX вв., национальное государство деактуализируется и как общенациональный проект экономического и социального прогресса, интегрирующий социальные группы посредством межгрупповой кооперации и единой социальной перспективы.

Экономическая деактуализация нации, утрата государственной властью экономических ресурсов и механизмов управления тесно связаны с утратой социальных ресурсов власти, обычно понимаемых как способность власти к повышению или понижению социального статуса или ранга, места индивида в социальной стратификации. Тесно коррелируя с экономическими ресурсами (доходы и богатство характеризуют социальный статус), социальные ресурсы включают в себя такие показатели, как должность, престиж, образование, социальное и медицинское обслуживание, перспективы социального роста (доступ к «социальным лифтам»).

Постиндустриальная либерализация, сокращение экономической базы национального государства привели к тому, что карьера в рамках государства и его структур становится все менее привлекательной по сравнению с карьерой в бизнесе (корпоративных группах), чему способствует и демонтаж вчерашних государственных монополий, считавшихся «естественными» в силу своей политической роли, формирующей национальную идентичность и «культурный код» нации, например, электронных СМИ и образования. Таким образом, и социальные ресурсы власти объективно переходят под контроль негосударственных субъектов власти.

Уход государства из сферы распределительных отношений актуализирует корпоративные социальные группы и связанные с ними социальные статусы, идентичность,

групповое сознание и специфические механизмы власти, связанные с контролем финансовых потоков, кадровым отбором и другими формами власти непрямого действия.

Транснациональный характер корпораций и корпоративных групп часто создает иллюзию возникновения некой сверхнациональной, глобальной социальной общности, аналогичной нации, лишенной национальной и этнической идентичности. Однако фактически речь идет именно о конгломерате корпоративных социальных групп, контролирующей существенную долю экономических ресурсов и в силу этого объективно становящихся субъектами власти (корпоратократия).

Принципиально важно, что члены корпоративных групп продолжают свое одновременное участие в других социальных группах – прежде всего, в нации и этносе (тем более, что наследование капитала остается сугубо родственным, то есть этничным), снижается только статус групповой принадлежности. «Новые кочевники» из транснациональных корпоративных элит (включая автора термина «neonoms» Ж.Аттали [8]) остаются активными членами национальных элит, используя свое влияние для продвижения корпоративных групп и демонтажа наций.

Социальный механизм одновременного участия является основным механизмом «экспорта власти» за пределы корпоративных групп. Однако глобализация привела к инверсии властных ролей корпоративных и политических элит как пересекающихся социальных групп. Впервые за обозримый исторический период социальные статусы и роли, связанные с негосударственными корпоративными группами, устойчиво перевесили статусы, связанные с политической властью в рамках нации.

В отличие от национального государства с его властной монополией и тотальной зоной социальной ответственности, корпорация объективно заинтересована в минимизации любых «нецелевых» издержек государства, в первую очередь, социальных расходов, долгосрочных инвестиций, обеспечения безопасности и устойчивого развития. Любые формы социальных издержек ставят корпорацию на грань конкурентоспособности.

В отличие от национального государства, целью которого является функционирование и воспроизводство всего общества как самодостаточной системы, корпорация – социальная структура, объединяющая людей с

целью получения прибыли, извлекаемой не только и не столько путем материального производства, сколько путем встраивания корпорации в систему социальных отношений, материальных и финансовых потоков национального государства – одного либо многих.

Расширяя влияние на институты государственной власти (лоббизм и др.) и в силу своей транснациональной природы выходя из-под контроля национальных правительств, корпорации, утратившие связь с определенным государством, преследуют свои объективные интересы, состоящие в минимизации налогов, непосредственных социальных обязательств (ТК, зарплата и др.) и расширении рынка – то есть в минимизации власти, ресурсов и сферы функционирования национального государства.

Таким образом, современные корпорации как социальные субъекты выступают ресурсными и властными антагонистами государства, не включая в себя социальных структур, обеспечивающих полный цикл воспроизводства социума.

Окончательно перехватив властную и ресурсную инициативу у государства, корпорации («корпоратократия») объективно уничтожают затратные по своей природе социальные институты воспроизводства человеческого потенциала (образование, науку, здравоохранение и т.д.), необходимые для воспроизводства развитых, а следовательно, сложных и уязвимых социальных структур индустриального и постиндустриального общества.

При этом корпорации все явственнее создают ситуацию политического двоевластия, не только контролируя вышедшую из-под национального контроля медиасреду, но и формируя негосударственные инструменты непосредственной власти-насилия – частные охранные компании, негосударственные спецслужбы, частные армии.

Выступая как политический и экономический антагонист национального государства, но не имея ресурсов и стимулов для полноценного воспроизводства социальных институтов, корпоратократия (корпоративные группы) и контролируемое ими «постнациональное» государство объективно заинтересованы в отказе от социальных обязательств и стандартов социального государства.

Одним из ведущих механизмов власти и одновременно индикатором объективного существования социальной группы является идентификация объекта власти с ее субъектом.

Множественность и альтернативность социальных ролей означает, что в условиях глобализации индивид и группа находятся в сфере действия нескольких субъектов власти, влияние которых определяется местом соответствующей социальной группы в системе отношений, характерной для данного социума. Таким образом, идентичность как сознание принадлежности к социальной группе (группам) также приобретает очевидную связь с определенными институтами и субъектами власти: иерархия идентичностей и соответствует иерархии субъектов власти. Соответственно, деактуализация характерных для группы социальных статусов ведет к деактуализации властных отношений, связанных с данной социальной группой.

Так, распад ряда полиэтнических государств (Югославия, СССР) и, соответственно, полиэтнических наций, показывает, что при кризисе национального государства, влекущего ослабление у его населения общенациональной идентичности и солидарности, ведущей становится этническая идентичность – сначала у представителей этнических меньшинств с характерной для них «двойной лояльностью» и двойной идентичностью. Однако по мере деградации государственных институтов, когда нация как социальная группа перестает обеспечивать доступ к возможностям, ресурсам и «социальным лифтам», нарушается идентификация с государством и его элитами и государствообразующих этносов, последствия чего обычно фатальны для политической надстройки.

Ослабление институтов национального государства и нации как интегрирующей социальной группы объективно ведет к их замещению архаичными формами групповой социальной организации, ранее находившимися «в тени» процветающих гражданских наций.

Но архаизация общественного сознания, дробление прежде единой нации на этнические фрагменты вступает в противоречие с современными формами общественного производства, и это несоответствие приобретает все более явные формы не только «холодных» и «горячих» этнических и религиозных конфликтов, но и системного регресса институтов политической власти и общества в целом. Таким образом, разрушение оснований политической власти становится одним из атрибутов системного социального регресса, связанного с глобализацией.

В любом случае повсеместная актуализация религиозного сознания и архаичного,

восходящего к неолиту, этноса на фоне кризиса нации как социального субстрата политической власти в индустриальном и постиндустриальном обществе является как индикатором, так и действенным фактором ускорения и генерализации глобального кризиса институтов власти и подчинения.

Насколько далеко может зайти деградация и деконструкция нации и связанных с ней институтов власти? Сегодня этот вопрос приобретает угрожающую актуальность.

Если на рубеже эпохи глобализации мир состоял из более или менее успешно построенных наций, то сегодня в мире возникло множество зон безвластного хаоса, в которых нация как интегрирующая социальная группа либо деградировала, либо не сложилась после дробления более крупной нации (несостоявшиеся государства постсоветского пространства), либо целенаправленно уничтожена в результате внешней интервенции и внутренних конфликтов. Так, по мнению известного историка и политолога А.Фурсова, на Ближнем Востоке проводится не просто вооруженное вторжение под гуманитарными лозунгами, а осозанный социальный эксперимент по разрушению социальных структур – установлению внешнего контроля над регионами путем полной замены светской, государственной власти, на примитивные догосударственные институты власти и социальной организации, манипулируемые внешними субъектами власти [9].

Таким образом можно сделать следующие выводы:

1. Одним из существенных атрибутов глобализации является системный кризис власти и управляемости, обусловленный как ростом количества и обострением конкуренции субъектов власти (глобальный характер и рост многосубъектности и конкурентности мирового противоборства), так и разрушением, дестабилизацией и размыванием (делокализацией) сложных социальных систем, как объектов власти.

2. Основным социальным трендом глобализации является кризис и демонтаж политических наций как формирующих систему власти социальных групп и усиление альтернативных властных отношений, связанных с укреплением других социальных групп – прежде всего корпоративных, этнических и религиозных.

3. Разрушение оснований власти как готовности объекта власти подчиняться и, более широко, его готовности и заинтересованности

участвовать в определенной системе социальных отношений носит как объективный характер, связанный с ростом связности мировой системы и превращением государств в открытые социальные системы, так и субъективный характер, связанный с усилением конкуренции субъектов власти.

4. По мере развития глобального кризиса власти возникают регионы тотального социального регресса, где национальное государство как носитель власти заменяется архаичными, догосударственными отношениями власти на основе родоплеменных (этнических) и клановых социальных структур и религиозных форм сознания.

### *Литература*

1. Сафонов А.Л., Орлов А.Д. Этнос и нация как субъекты глобализации // Социально-гуманитарные знания. – № 4. – 2011. – С 218-232.
2. Хардт М., Негри А. Империя. – М., Праксис, 2004. – 440 с.
3. Huntington S. The Lonely Superpower // Foreign Affairs. – 1999. – March-April. – P. 35-49.
4. Брутенц К.Н. Закат американской гегемонии: конец однополярного мира и великая геополитическая революция. – М., Международные отношения, 2009.
5. Haass Richard. The Age of Nonpolarity // Foreign Affairs. – 2008. – May-June.
6. Сафонов А.Л., Орлов А.Д. Глобализация и проблема предзаданности мирового развития // Вестник Бурятского государственного университета. Вып.14. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ, 2011. – С.3-7.
7. Сафонов А.Л., Орлов А.Д. Глобализация как дивергенция: кризис нации и «ренессанс» этноса // Вестник Бурятского государственного университета. Вып.6 Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ, 2011. – С.17-23.
8. Attali J. Lignes d'horizon. – Paris, 1990.
9. Андрей Фурсов. Последняя большая охота капиталистической эпохи. <http://www.rospisatel.ru/fursov-intervju1.htm>.

**Сафонов Андрей Леонидович**, кандидат технических наук, проректор по международным отношениям Московского государственного индустриального университета, доцент кафедры истории и социологии, г. Москва, e-mail: zumsiu@rambler.ru.

**Орлов Александр Дмитриевич**, кандидат технических наук, доцент кафедры гуманитарных науки филиала Московского государственного индустриального университета, г. Москва, e-mail: aorlov2004@rambler.ru.

**Safonov Andrey Leonidovich**, candidate of technical science, vice-rector for international relations, associate professor, department of history and sociology, Moscow state industrial university, Moscow, e-mail: zumsiu@rambler.ru.

**Orlov Alexandr Dmitrievich**, candidate of technical science, associate professor, department of humanitarian

science, Moscow state industrial university, Moscow, e-mail: aorlov2004@rambler.ru.

УДК 378.4. 017. 92

© **В.А. Решетников, Е.В. Решетникова**

### ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ КАК ФАКТОРА ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ РЕФОРМАЦИИ

*В статье рассматриваются проблемы социального образования, которое понимается как общий процесс формирования гражданского самосознания и, одновременно, как сфера подготовки специалистов социальной сферы. Его общая направленность результируется в становлении субъектных качеств человека. В связи с этим, рассматриваются возможности логотерапии В.Франкла, софотерапии В.А. Кутырева, концепции евраскофии П.Курца.*

**Ключевые слова:** социальное образование, гуманизм, социализация гуманизма, гуманистические организации, софотерапия.

V.A. Reshetnikov, E.V. Reshetnikova

### THE PROBLEMS OF SOCIAL EDUCATION AS A FACTOR OF HUMANISTIC REFORMATION

*The article is devoted to the problems of social education, which is understood as a general civil self confession process and simultaneously as a sphere of preparation for social workers. The development of subjective person qualities is its jeneral direction. According to it we deal with different possibilities of logoteraphy by V.Frankl, sophoteraphy by V.A. Kutireva, conception evraksophos P.Kurtz.*

**Key words:** social education, humanism, socialization of humanism, humanistic organizations, civil society, sophoteraphy.

Одной из ключевых задач развития России является соединение реформирования с идеалами гуманизма. Это обусловлено имеющимся пока увлечением правящей элиты сугубо технологическими подходами, стремлением к либеральным макропреобразованиям. Экономическая, политическая и социокультурная неэффективность такой односторонности доказана социальной практикой последних десятилетий.

Усилению внимания к духовным аспектам трансформации общества способствует расширение исследований современного гуманизма. Стремясь выйти из кризиса, гуманистика, как формирующаяся отрасль знания, предлагает различные проекты гуманизации мира и человека. Один из них проявляется в результате развития концепции социального гуманизма, которая обращает особое внимание на связи человека и доступного ему социального окружения. Важным направлением гуманизации в этом аспекте традиционно является образование, которое, в свою очередь, находится в процессе трансформации.

Кризис образования в постперестроечный период особенно негативно сказался на социальном образовании, которое можно

понимать: в широком смысле – как процесс становления гражданского самосознания; в узком смысле как подготовку по относительно новым профессиям госслужащего, специалиста в сфере сервиса, социального менеджмента, делового администрирования, социального работника и социолога.

Гуманизация образования играет особую роль в решении задач Гуманистической Реформации в двух отношениях.

Во-первых, как общая форма для обеспечения целостности образа человека в цепи поколений, его самоутверждения как члена гражданского общества и социального государства. И в наше время образование не ограничивается возрастом первичной социализации, в широком смысле оно продолжается всю сознательную жизнь человека. Это касается и тех, кто уже получил систематическое образование. Более того, актуальность дополнительного социального образования повышается в трансформирующемся обществе, когда происходит ломка устоявшегося мировоззрения. Негативную роль играет скорость перемен. Люди оказались в центре модернизационных процессов, для овладения которыми у них не хватает ценностных ресурсов и времени. Поэтому нужна широкая программа ценностной

ориентации населения с использованием традиционных и новых форм.

Относительно широкого понимания социального образования, то, учитывая его состояние, приходится говорить скорее о социальном просвещении, чем об образовании. И.Кант понимал под Просвещением выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находился по собственной воле. «*Sapere aude!* – Имей мужество пользоваться собственным умом!» – таков, следовательно, девиз Просвещения», писал И.Кант. В современных условиях ставится проблема Нового Просвещения, соединяющего в себе достижения научной и культурной революций.

Среди традиционных форм социализации молодежи особо выделяется общее и профессиональное образование, которое только начинает преодолевать навязанный в прошлом уход от идеологии и социализации. Постепенно начинает восстанавливаться и структура детских и молодежных организаций. Однако это тема отдельного обсуждения. Рассмотрим некоторые новые формы социального образования.

Известна предложенная В.Франклом логотерапия. Главной целью «гуманистической религии» Э.Фромм видел «исцеление души», направленное на оптимальное развитие личностных способностей, стремление научить человека осознавать свои истинные потребности, особенно в любви и истине. Методами самопознания (психоанализ) и самообучения человек преодолевает «состояние полусна», порожденное господством фикций его разума. В итоге возрастают и социальные потребности человека, ему становится свойственна «крайняя озабоченность смыслом жизни, самоосуществлением... выполнением задачи, которую ставит перед нами жизнь. Эта крайняя забота отодвигает на второй план его желания и цели, не способствующие благосостоянию души и осуществлению «я», в сущности, они оказываются незначимыми по сравнению с целями этой крайней заботы» [5, с. 125].

Поливариантность логотерапии, в основе, которой заложены идеалы гуманизма и развития личности, позволяет использовать ее как альтернативу популярным тренинговым курсам достижения жизненного успеха, в основе которых лежит идеология прагматизма.

Интересна идея философа В.А. Кутырева о становлении новой образовательно-консультативной, индивидуально-социальной помогающей отрасли, которая в чем-то близка логотерапии. «Но, – пишет он, – учитывая

русскую философскую традицию, практику Церкви и содержание жалоб, обычно высказываемых врачам-терапевтам, мы предпочли бы назвать подобную деятельность софотерапией». Содержанием этой терапии должна стать «зацикленность» на логике и рационализме в представлениях о жизни. Она должна удерживать рефлексию человека в границах нормы, предупреждая от перерастания поиска смысла жизни в бесплодное умствование... Это духовно-практическая форма гуманистически ориентированной философии. «Полагаем, – пишет он, – что в плане прикладной философии речь можно вести о воспитании не столько детей (педагогика), сколько взрослых (андрогика) и воспитании не только индивида, но и человечества – вести речь о PAIDEIA». Кроме помощи конкретным людям, в рамках софотерапии как особого рода духовной активности можно было бы проводить «смысложизненную экспертизу» различных тенденций общественного развития, обсуждать проблематику «целей для человечества». Такая образовательно-коррективная работа могла бы проводиться не только на базе философских обществ, как предлагает В.А. Кутырев, но и на базе гуманистических организаций, которые объединяют людей мировоззренчески зрелых и, что очень важно, представителей различных профессий [4, с. 137].

Для прохождения ценностной пустыни нужен маршрут, необходима технология схождения, в том числе и многообразные учебные пособия, в которых должен, на наш взгляд, делаться акцент на практическую деятельность сторону гуманистической культуры, как способа организации собственной жизни и «очеловечивания» окружающего мира. Следует приветствовать создание первых учебных пособий по современному гуманизму. Нуждается в восстановлении и придании нового качества воспитание учащихся в гуманистических традициях, которые были заложены в авторских школах П.Г. Година, В.А. Караковского, А.А. Захаренко, Ю.М. Цейтлина и других педагогов.

Применяя «гуманистическую рефлексивность» к образовательным процессам, следует иметь в виду не только явно обучающие аспекты, но и целостную образовательную среду.

Во-вторых, для процессов гуманизации реформационных процессов особое значение имеет социальное образование как сфера подготовки профессиональных специалистов,

способных осуществлять социальное развитие человека.

Проблемная точка зрения по этому вопросу представлена известным исследователем проблем гуманизма П.Курцем, который обосновал необходимость евпраксофии – новой области знания и, соответственно, профессии. «Евпраксофы будут стремиться стать универсалами, способными уразуметь в меру своих сил, что науки говорят нам о природе и жизни»... «Они попытаются, работая совместно с другими универсалами, разработать общую теорию систем и найти общие концепции и идеи, которые присутствуют в разных областях знания и представляются наиболее надежными». Евпраксофы, пишет далее П.Курц, «сконцентрируются на двух задачах: 1) они будут искать *sophia*, или мудрости, сведения воедино того, что современное им и наиболее достоверное знание утверждает о природе и человеческом роде; 2) они также будут заняты евпраксией, т.е. *eu* (благо) и *praxis* (образ жизни) – благим образом жизни. Другими словами, они предпримут попытку вывести из *sophia* нормативные следствия для нашей практической жизни» [3, с. 126].

С нашей точки зрения, необходимость синтеза и формулирования универсальных подходов является безусловно необходимой задачей, для этого требуется и специальная подготовка. Однако некоторые положения вызывают сомнение, например, трактовка мудрости как просто сведенного воедино знания. Многознание, пусть и обобщенное, как известно, уму не научает и тем более не дает оснований для руководства жизненными практиками людей.

Другое дело, надо согласиться с П.Курцем, что «евпраксофия должна быть отличительным качеством каждого образованного человека, личности, способной к рефлексивному суждению и скептическому исследованию, обладающей достаточно верным представлением о вселенной, в которой она живет, а также способностью формулировать практические суждения». Можно бы добавить – и поступать в соответствии с верными суждениями. Евпраксофия жизненно необходима госслужащим, социальным экспертам и менеджерам, специалистам по социальному сервису и туризму, культурному обслуживанию, работникам системы здравоохранения, МВД, ГУИН, всем, кто имеет дело с человеком, находящимся в трудной жизненной ситуации. Здесь она смыкается с

логотерапией, практической философией и этикой [3, с. 332].

Евпраксофы как профессионалы (правда, без особых претензий на мудрость) уже находятся рядом. Это, прежде всего, представители «помогающих» профессий, люди, которые работают в системе образования, здравоохранения, социальной защиты и, в сущности, каждодневно проводят в жизнь принцип гуманизации общественных отношений и частной жизни.

Сравнительный анализ программ обучения социальных работников в России и ряде западных стран показывает, что становящаяся российская система сохранила пока культуросоцентричность и даже некоторую гуманитарную избыточность содержания обучения. Важно то, что подготовка высококвалифицированных социальных работников разворачивается в основном на базе классических университетов. Это сохраняет предпосылки для формирования не только профессионализма, но и интеллигентности, без которой социальный работник рискует остаться в рамках функционально подчиненной морали.

В условиях модернизации российского образования, фронтального наступления узкого прагматизма и утилитаризма, важно удержать традиционный дискурс, ядром которого выступала социокультуросоцентричность, а характерными чертами выступали соответствие ценностям Ренессанса и Просвещения, и в особенности, утвердившемуся культу науки и рациональности, установка на активное участие в общественных делах. Динамика перемен должна усиливать критические функции социального образования по отношению к утверждающимся «матрицам» сознания, помогать конструировать современную репрезентацию гражданского общества.

Конечным назначением Гуманистической Реформации в сфере образования является формирование интеллигентности как качества современной личности.

#### *Литература*

1. Борзенко И.М. Основы современного гуманизма: учеб. пособие / И.М. Борзенко, В.А. Кувакин, А.А. Кудишина. – М., 2001. – с. 156.
2. Гивишвили Г.В. Феномен гуманизма. – М.: Наука, 2001. – С. 78, 190.
3. Курц П. Новый скептицизм: исследование и надежное знание / пер. с англ. и предисл. В.А. Кувакина. – М.: Наука, 2005. – С.331.
4. Кутырев В.А. Разум против человека. Философия выживания в эпоху постмодернизма. – М., 1999. – 256 с.
5. Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. – М., 2004. – С.233, 235.

6. Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. – М., 1989. – С. 205.

**Решетников Владимир Алексеевич**, доктор философских наук, профессор, директор Института социальных наук Иркутского государственного университета, г. Иркутск, e-mail: vresh@socioisu.ru.

**Решетникова Екатерина Владимировна**, кандидат философских наук, доцент Института социальных наук Иркутского государственного университета, заведующий кафедрой социальной работы, г. Иркутск, e-mail: eresh80@mail.ru.

**Reshetnikov Vladimir Alekseevich**, doctor of philosophical science, professor, director of the Institute of Social Sciences, Irkutsk State University, Irkutsk, e-mail: vresh@socioisu.ru.

**Reshetnikova Ekaterina Vladimirovna**, candidate of philosophical science, associate professor, Institute of Social Sciences, Irkutsk State University, the head of the department of Social Work, Irkutsk, e-mail: eresh80@mail.ru.

УДК 004.45

© О.М. Манжуева

### К ВОПРОСУ О СОСТАВЛЯЮЩИХ ИНФОРМАЦИОННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

*В статье рассмотрены основные составляющие информационной безопасности, также отражены актуальные информационные проблемы современности, которые они призваны решить. Сделаны выводы о необходимости формирования системы обеспечения глобальной информационной безопасности, выделены ее основные направления на фоне приоритета общечеловеческих ценностей.*

**Ключевые слова:** информационная безопасность, информационные технологии, информационное пространство, безопасное развитие.

О.М. Manzhueva

### TO THE ISSUE OF THE COMPONENTS OF INFORMATION SECURITY

*In the article there are considered the main components of information security, there are revealed actual information modern problems that are needed to be solved. There were made the inferences concerning necessity of forming provision system of global information security and were underlined its main trends within the priorities of all-human values.*

**Key words:** information security, information technologies, information society, safe development.

В доктрине информационной безопасности РФ выделяются четыре основные области национальных интересов РФ в информационной сфере [1]. Первая область национальных интересов РФ в информационной сфере включает в себя соблюдение конституционных прав и свобод человека и гражданина в области получения информации и пользования ею, обеспечение духовного обновления России, сохранение и укрепление нравственных ценностей общества, традиций патриотизма и гуманизма, культурного и научного потенциала страны. Вторая область включает в себя информационное обеспечение государственной политики РФ, связанное с доведением до российской и международной общественности достоверной информации о государственной политике РФ, ее официальной позиции по социально значимым событиям российской и международной жизни, с обеспечением доступа граждан к открытым государственным информационным ресурсам. Третья область национальных интересов РФ в информационной

сфере включает в себя развитие современных информационных технологий, отечественной индустрии информации, в том числе индустрии средств информатизации, телекоммуникации и связи. Обеспечение потребностей внутреннего рынка ее продукцией и выход этой продукции на мировой рынок, а также обеспечение накопления, сохранности и эффективного использования отечественных информационных ресурсов. Четвертая область включает в себя защиту информационных ресурсов от несанкционированного доступа, обеспечение безопасности информационных и телекоммуникационных систем как уже развернутых, так и создаваемых на территории России.

Принимая во внимание все вышесказанное, в целях решения наиболее приоритетных задач в информационной сфере, с точки зрения безопасного развития государства, были определены четыре основных составляющих информационной безопасности. Первая составляющая информационной безопасности –

оборонная [2, с. 21]. Оборонную безопасность государства невозможно обеспечить без соответствующего уровня развития информационных технологий. Все современные средства вооружения, системы управления войсками и оружием являются системами критических приложений (так принято называть системы, нарушение функционирования которых приводит к резкому ослаблению безопасности государства) с высоким уровнем компьютеризации. Эти системы могут оказаться весьма уязвимыми, в частности, с точки зрения воздействия информационного оружия, как в военное, так и в мирное время. Уязвимость систем критических приложений может привести к тому, что оружие страны посредством скрытого внедрения в программное обеспечение систем управления этим оружием «программных закладок», окажется полностью или частично выведенным из строя.

В современных условиях военная безопасность государства в огромной степени зависит от обеспечения его информационной безопасности. Реальностью стал новый тип войны – информационная война. С.П. Расторгуев определяет информационную войну как войну между информационными системами в форме открытых и скрытых целенаправленных информационных воздействий этих систем друг на друга с целью получения определенных преимуществ в материальной сфере. Информационная война – это война алгоритмов и технологий, война, в которой сталкиваются именно структуры систем как носители знаний [3]. Эффективность противодействия информационному оружию будет определяться методами и формами использования информационного ресурса как оружия. Суть информационной войны состоит в борьбе посредством информации против информации. «Контроль над знаниями – вот суть будущей всемирной битвы за власть во всех институтах» [4, с. 43]. Как отмечает С.П. Расторгуев, театр военных действий расширяется до таких глубин, которые иногда называют «духом цивилизаций», то есть все больше перемещается в сферу духовную, в столкновение базовых ценностей и целей. Более того, С.П. Расторгуев доказывает, что в случае быстрого и массового перепрограммирования массового сознания нации в процессе информационной войны, наиболее эффективными становятся приемы, имеющие эмоциональную окраску и принадлежащие таким сферам, как массовая культура, искусство, религия и т.п. Определенные методы такого

перепрограммирования были успешно применены против СССР, что привело к его распаду. Целенаправленное одностороннее воздействие на духовные ценности и на их носителей не является безобидным для отдельного человека, нации и человечества в целом. Следствием такой войны становится уничтожение разнообразия культур, что неминуемо ведет к остановке развития человечества [3].

Для разрушения общественной системы в первую очередь требуется разрушить наиболее значимые связи, систему взаимодействия между ключевыми элементами и структурами социальной системы, приводя ее в состояние, близкое к хаотическому. Исследования в области синергетики показывают, что в любой сложной саморазвивающейся системе генетически заложен механизм саморазрушения. Этот механизм имеет информационную основу и является уязвимым со стороны внешних информационных воздействий. Поэтому наиболее результативными являются такие информационные воздействия, которые активизируют именно механизмы саморазрушения, поражая, в первую очередь, систему управления обществом, которая, в свою очередь, сама будет продолжать разрушение социальной системы, государства. Исследования в области синергетики также показали, что в определенные моменты времени, называемые точками бифуркации, сложная система, какой является общество, становится весьма неустойчивой. Она становится очень чувствительной к внешним информационным воздействиям, даже если они являются очень слабыми по сравнению с информационным потенциалом самой системы. Именно это свойство и используется при ведении информационной войны.

Следующая составляющая информационной безопасности – экономическая. Глобальная информатизация общества, стремительное развитие средств информационной техники и новых информационных технологий, увеличение потребностей общества в разнообразных информационных услугах, формирование в последние десятилетия национальных и глобальных информационно-телекоммуникационных систем привело к появлению нового вида экономики – информационной экономики. Информационная экономика включает в себя следующие основные компоненты: производство средств информационной техники, включая средства связи и передачи данных; производство

информационных продуктов и информационных ресурсов; оказание информационных услуг пользователям. Информационная экономика влияет практически на все стороны общественного развития [5, с. 370]. Развитие информационной экономики и место тех или иных стран в новом глобальном информационном пространстве приобретают решающее значение в геополитике развитых стран. Именно поэтому развитию информационной экономики как стратегически важному направлению социально-экономического развития общества сегодня уделяется первостепенное внимание в таких странах, как США, Япония, Германия, Франция, Великобритания. Общеизвестно, что наблюдающиеся в последние годы успехи в развитии экономического могущества этих стран достигнуты благодаря их все более решительной ориентации на развитие информационной экономики. В таких условиях экономическую безопасность государства в принципе нельзя обеспечить без развитой информационной экономики. В настоящее время взаимосвязь различных стран планеты такова, что люди практически всех стран нуждаются в знаниях, культуре, искусстве и науке, находящихся за границей. Если это так, то должны быть цивилизованные правила обмена в этих областях, которые будут усиливать, а не ограничивать дальнейшие инновации. Создать такие правила, а также лежащую в их основе информационную этику – это исключительно трудная для разрешения задача в мире, разделенном на три части, в каждой из которых преобладает либо сельское хозяйство, либо индустриальная, либо постиндустриальная экономика. В то же время, очевидно, что эти проблемы имеют только одну тенденцию – становиться все более важными [4]. Создание планетарного информационного пространства посредством глобальных компьютерных сетей может иметь серьезные последствия для экономической безопасности. Особенно остро проблемы разработки методов защиты собственных информационных ресурсов в открытых сетях встают перед странами, которые технологически отстают в области информационных и телекоммуникационных технологий от США или Западной Европы. К числу таких стран, к сожалению, относится и Россия. Поэтому, с одной стороны, следует строго следить за тем, чтобы информация, составляющая государственную тайну, не размещалась в Интернет и на рабочих местах пользователей, работающих с закрытой

информацией. С другой стороны, аргументировано относить информацию к категории закрытой, не включая в эту категорию большое количество документов, формируемых открытыми коммерческими структурами, СМИ и т.п. Каждое государство должно иметь методы защиты своих жизненно важных интересов. Оттого определенная часть знаний, имеющихся в том или ином государстве, будет всегда закрыта для доступа, если эти знания связаны с вопросами безопасности государства. При проведении комплексной государственной политики в области информационной безопасности и в целях поддержки отечественных производителей необходимо введение гибких дифференцированных ограничений на дальнейшее увеличение в российских телекоммуникационных системах зарубежных цифровых коммуникационных средств, а также создание условий приоритетного развития отечественных разработок и производств в области современных телекоммуникаций и программного обеспечения с целью постепенного замещения зарубежного телекоммуникационного оборудования из сфер, обеспечивающих национальную безопасность России.

Проблема методов защиты существующих информационно-телекоммуникационных технологий является весьма актуальной. Развитие информационных и телекоммуникационных систем, их широкое внедрение во все сферы жизни общества приводят к возрастанию зависимости жизнедеятельности общества, отдельного человека от бесперебойного функционирования данных средств, от гарантий использования накапливаемой в них информации в целях, не противоречащих законным интересам граждан, общества и государства. Очевидно, что ошибки в работе информационных систем управления воздушными перевозками, движением железнодорожного транспорта и т.п. могут послужить причиной больших трагедий и огромного материального ущерба. В этой связи составляющие информационной безопасности являются центральными для экономической безопасности.

Третья составляющая информационной безопасности является социальной. Проблемы, касающиеся социальной безопасности, были и остаются одними из важнейших. Они связаны с защитой интересов страны и народа в социальной сфере, развитием социальной структуры и отношений в обществе, системы

жизнеобеспечения и социализации людей, образа жизни в соответствии с потребностями прогресса нынешних и будущих поколений.

Современные информационные технологии позволили резко повысить эффективность средств информационного воздействия на психику людей и общественное сознание, создать новые формы скрытого манипулирования индивидуальным, групповым и массовым сознанием. В качестве главной цели информационного воздействия выступает человек. Угроза дегуманизации приобрела столь реальные очертания, что в структуре современных ценностей в качестве главной ценности стала выступать сама жизнь человека [6, с. 103]. «Это геноцид, то есть массовое истребление людей при помощи новейших достижений науки и техники. Это социальная дезинтеграция и психические расстройства людей в результате невероятного роста техники. Это катастрофизм в результате как следствие жизни человека в техносфере. Растет диспропорция между научно-техническим и социокультурным развитием, разрыв между реальным миром и пониманием человека» [7, с. 18]. Государственно-правовая защищенность человека от физических посягательств, как правило, выше, чем от нападков на психику, душу людей. Правовая сфера часто отстает от процессов общественного развития, а в духовной сфере это отставание в уровне защищенности стало просто катастрофическим. Слабая правовая защищенность психики, сознания людей является существенным изъяном правовой системы.

Коренная деформация социальной сферы посредством информационных средств заключается в провоцировании крайнего социального расслоения населения путем нарушения прав при распределении благ и услуг; разложении институтов, предназначенных для всестороннего развития личности; разжигании национально-этнической розни и т.д. Многие результаты подобной информационной агрессии в социальной сфере уже довольно ощутимы в настоящее время в России [8].

Особый интерес наблюдается к огромным возможностям воздействия на личность средств массовой информации, поскольку в гражданском обществе СМИ выступают как важнейший инструмент взаимодействия трех ветвей власти и регулирования их отношений с гражданами. Основная же функция СМИ заключается в способности обеспечивать прозрачность деятельности всех структур

власти, гласности политического процесса. В современной ситуации новые информационные и коммуникационные технологии оказывают серьезное воздействие на распространение и доставку информации и доступ к ней. Речь идет о глобализации массовой информации и демассификации. Эти обстоятельства открывают новые горизонты, существенно меняют коммуникативный пейзаж. Появляется множественность не только каналов, но и способов работы с новостями, оформляется несколько возможностей для получения информации (газеты, радио, телевидение, Интернет, банки данных). В этой связи роль СМИ с точки зрения функционирования гражданского общества повышается. Для гражданского информационного общества необходима среда, позволяющая формировать оценки деятельности правительства, общественных организаций, экономики и прочего, и СМИ являются во многом важнейшим элементом информационного общества. Оставаясь главным инструментом формирования и развития общественного мнения, они устанавливают повестку дня – социальную, общественную и культурную, являются важным фактором публичности. По существу сегодня СМИ – практически единственная структура, через которую население ежедневно, ежечасно получает информацию о процессах в регионе, стране, мире, посредством которой ему навязывают различные идеологические установки. В связи с этим особенно важны качество и достоверность информации, транслируемой через СМИ. В настоящее время СМИ могут выступить и в качестве силы, стабилизирующей обстановку в обществе, и стать детонатором социального взрыва. Словом, социальная безопасность страны не может быть обеспечена без информационной безопасности.

Четвертая составляющая информационной безопасности – экологическая. Проблемы экологической безопасности являются сегодня одними из важнейших проблем глобального масштаба. Новые технологии несут в себе непредсказуемые угрозы здоровью населения и состоянию окружающей среды: например, разрушение озонового слоя, побочные эффекты действия лекарственных препаратов, использование новых видов оружия, загрязнение, внедрение генетически модифицированных продуктов и техногенные катастрофы, такие как Чернобыль и Бхопал, Фукусима.

«Под экологической безопасностью понимается состояние и процесс защищенности личности, общества, государства и окружающей их природной среды от реальных или потенциальных угроз антропогенного или естественного происхождения, воздействующих на биосферу» [9, с. 94]. Развитие общества, основывавшееся на эксплуатации природных ресурсов, привело к реальной опасности и антропологической, и экологической катастрофы. Философы убеждены, что необходим иной неэнтропийный, безопасный путь развития, то есть путь устойчивого развития. Устойчивое общество – это общество, фундаментом которого станет синергетическая экономика, общество, где информационные ресурсы заменят природные источники экономического роста. Экологическая безопасность в полной мере может быть обеспечена лишь при переходе к устойчивому развитию общества. Концепция устойчивого развития есть система стратегий действия, основанных на диалектическом синтезе требований экологии, этики и экономики. Устойчивое развитие предполагает поддержание баланса между экологическим ростом, социальной справедливостью и экологическими ограничениями в целях обеспечения безопасного будущего человека и человечества [10].

Человеческие деяния благородны, когда они направлены на сохранение ценности, красоты, разнообразия и стабильности всех экосистем планеты. Система ценностей устойчивого развития основана на все превышающей ценности Жизни, Человека и Природы [11, с. 171]. В этом ключе решение большинства экологических проблем и задач связано со сбором и обработкой информации о состоянии природной среды (экологический мониторинг), с моделированием глобальных процессов природных явлений с учетом возрастающих техногенных воздействий и антропогенных нагрузок. Наиболее эффективно все это может выполняться только с использованием современных информационных и телекоммуникационных технологий.

В «Повестке дня на XXI век» (Всемирный Саммит ООН по устойчивому развитию, Рио-де-Жанейро, 1992 г.) говорится: «Единственный способ обеспечить себе более безопасное, процветающее будущее – это решение проблем окружающей среды и экономического развития в комплексе и согласованным образом. Мы должны удовлетворять основные нужды людей, повышать уровень жизни для всех и в то же

время лучше защищать и сохранять экологические системы. Ни одна страна не может добиться такого в одиночку, но мы можем добиться совместными усилиями в рамках всемирного сотрудничества, в целях устойчивого развития» [12, с. 1]. Тесная связь экологической и информационной безопасности очевидна. Страна, имеющая высокий уровень информатизации, способна не только добиться экономического развития, но и успешно решать экологические проблемы.

Таким образом, информационная безопасность пронизывает все остальные виды безопасности, и ее обеспечение является приоритетной задачей. На современном этапе развития общества без обеспечения на соответствующем уровне составляющих информационной безопасности практически невозможно обеспечить никакой из важнейших видов безопасности: оборонной, социальной, экономической и экологической. В подобных условиях информационная безопасность приобретает первостепенное значение во всех сферах общественной жизни и государственной деятельности. На уровне мирового сообщества информационная безопасность становится глобальной проблемой, обладающей следующими чертами: она характерна для большинства стран мира; выступает объективным фактором и одним из важнейших механизмов дальнейшего мирового развития; в связи со становлением планетарного информационного общества как начальной фазы ноосферы информационная безопасность выдвигается на первый план; недостаточное обеспечение информационной безопасности приводит к угрозам информационной войны, информационного терроризма и т.п.; для эффективного обеспечения информационной безопасности необходимы совместные усилия всего мирового сообщества.

При наличии единого планетарного информационного пространства информационная безопасность не может быть обеспечена в полной мере усилиями одной страны или группы стран, отсюда возникает необходимость формирования системы обеспечения глобальной информационной безопасности как составляющей всей системы общемировой безопасности – одного из основных компонентов перехода к устойчивому развитию человеческой цивилизации. Здесь важно выделить следующие направления формирования глобальной информационной безопасности:

- защита единого мирового информационного пространства от различных опасностей и угроз;
- равноправное использование планетарного информационного пространства всеми народами и странами мирового сообщества;
- безопасное для человека, общества, государств, мирового сообщества и биосферы развитие этого информационного пространства;
- позитивное влияние формирующейся глобальной информационной безопасности на переход к устойчивому социоэкоразвитию.

В данном контексте важно отметить, что при выработке стратегии глобальной информационной безопасности не могут учитываться только национальные интересы в государственном масштабе, приоритетными становятся общечеловеческие ценности и интересы всего человечества.

#### *Литература*

1. Доктрина информационной безопасности РФ. Российская газета. – М., 2000. – 28 сент.
2. Перчук Е.Е. Информатизация и информационная безопасность: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2002. – 25 с.
3. Расторгуев С.П. Информационная война. – М.: Радио и связь, 1998. – 134 с.
4. Тоффлер Э. Метаморфозы власти: пер. с англ. – М.: АСТ, 2001. – 794 с.

5. Drucker P.F. The age of discontinuity. Guidelines to our changing society. New Brunswick (US). – L., 1994. – P. 370.

6. Кочергин А.Н. Философия и глобальные проблемы. – М.: Изд-во РОУ, 1996. – 176 с.

7. Мантатова Л.В. Философская антропология: основные понятия. – Улан-Удэ, 2001. – 46 с.

8. Яновский Р.Г. Глобальные изменения и социальная безопасность. – М.: ИКАР, 1999. – 358 с.

9. Ващекин Н.П., Лось В.А., Урсул А.Д. Цивилизация и Россия на пути к устойчивому развитию: проблемы и перспективы. – М.: Изд-во МГУК, 1999. – 357 с.

10. Мантатов В.В. Стратегия разума: экологическая этика и устойчивое развитие. Т 1,2. – Улан-Удэ, 1999-2000. – Т. 2.

11. Мантатов В.В., Мантатова Л.В. Этика устойчивого развития в информационную эпоху. – Улан-Удэ, 2002. – 180 с.

12. Программа действий. Повестка дня на XXI век и другие документы конференций в Рио-де-Жанейро. – Женева, 1994.

**Манжуева Оксана Михайловна**, кандидат философских наук, доцент кафедры информационно-коммуникационных технологий Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств, г. Улан-Удэ, e-mail: ocydenova@yandex.ru.

**Manzhueva Oksana Mikhailovna**, candidate of philosophical science, assistant professor, department of information and communication technologies, East-Siberian State Academy of Culture and Art, Ulan-Ude, e-mail: ocydenova@yandex.ru.

УДК 1 (=161.1) (091)

© А.Ц. Батуева

### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «ЧЕЛОВЕК ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ»

*В данной статье попытаемся проанализировать основные подходы к изучению понятия «человек эпохи Просвещения», выявить характерные черты «нового человека». Дается три основных подхода к изучению данной проблематики: культурно-антропологический, социокультурный, религиозный.*

**Ключевые слова:** просвещение, человек эпохи Просвещения, вера в разум, личность.

A.Ts. Batueva

### THEORETICAL APPROACHES TO THE DEFINITION OF THE CONCEPT OF «MAN OF THE ENLIGHTENMENT»

*This article will try to stay on the concept of «man of the Enlightenment», to reveal the characteristic features of the «new man». We give three main approaches to the study of this problem.*

**Key words:** Enlightenment, man of the Enlightenment, faith in reason, personality.

Проблема человека всегда являлась одной из центральных тем философии, нет периодов, когда бы так или иначе не стояла эта проблема. Именно эпоха Просвещения является важным этапом в развитии проблематики человека.

Эпоха Просвещения явилась важнейшим поворотным пунктом в духовном развитии Европы, повлиявшем практически на все сферы

социально-политической и культурной жизни. Развенчав политические и правовые нормы, эстетические и этические кодексы старого сословного общества, просветители совершили титаническую работу над созданием позитивной, обращенной, прежде всего, к человеку, вне зависимости от его социальной принадлежности, системы ценностей, которая

органически вошла в кровь и плоть западной цивилизации.

В области морали и педагогики Просвещение проповедовало идеалы гуманности и возлагало большие надежды на магическую силу воспитания.

В области политики, юриспруденции и общественно-экономической жизни – освобождение человека от несправедливых уз, равенство всех людей перед законом, перед человечеством. В разных сферах деятельности вопрос о достоинстве человека трансформировался по-разному, но неизбежно приводил к принципиально новым, новаторским по своей сути открытиям. Если говорить об искусстве, например, то не случайно именно эта эпоха столь неожиданно для себя, но столь результативно вынуждена была откликнуться не только на проблему «искусство и революция», но и на проблему художественного открытия, рожденного в недрах формирующегося нового типа сознания.

Марксистская философия дает довольно определенный ответ на вопрос, каков он, новый человек той эпохи: «человек Просвещения – это буржуа, создавший идеологические предпосылки новой культуры, которая в эпоху Французской революции сокрушила Старый порядок и утвердила новую модель неравенства, основанную уже не на сословных, а на классовых различиях» [1, с. 15], но, тем не менее, по мнению постмодернистских авторов, здесь не может быть однозначного ответа. К примеру, Франко Вентури приходит к выводу, что среда философов, вовлеченных в политическую борьбу, не так однородна: встречаются и дворяне, и буржуа, и миряне, и деятели церкви [1, с. 15]. Для Р.Дарнтона просветители – это элитный слой парижан, философов-вольтерианцев, все остальные лишь их подражатели и эпигоны [2, с. 37]. Человек эпохи Просвещения для В.О. Ключевского и многих его сторонников – это человек, порожденный Петровскими реформами [3, с. 229].

В целом, просветители происходили из разных классов и сословий: аристократии, дворян, духовенства, служащих, представителей торгово-промышленных кругов. Разнообразны были и условия, в которых они жили. В каждой стране просветительское движение носило отпечаток национальной самобытности.

Характеристика взглядов на человека эпохи Просвещения зависит от различных взглядов на эту эпоху. Можно выделить три подхода: 1) культурно-антропологический подход (Л.А.

Черная); 2) социокультурный (Г.Гунтер); 3) религиозный (С.Роуз).

Первый подход в лице Л.А. Черной рассматривает проблему появления «новых людей» исключительно в плоскости саморазвития культуры. Они являются порождением времени как результат «работы скрытого от глаз механизма культуры, вступившей в фазу «новизны» [4, с. 106]. В монографии Л.А. Черной «Философско-антропологический анализ представлений о человеке в эпоху Просвещения» этот тип характеризуется следующим образом: «Это человек с рационалистическим мировидением, в котором «познающий Разум» преобладает над всем остальным; человек, «открытый» не только в смысле открытого миру поведения, но и в смысле неопределенной неустойчивой ценностной ориентации, в которой нет однозначных доминант и приоритетов; человек, стремящийся ко всему новому и придерживающийся принципа «новизны» как руководящего жизненного принципа; подвижный не в смысле физической динамичности, а в смысле легкости и скорости усвоения нового, изменения старого и перемещения вниз и вверх по социальной лестнице; человек с высоким личностным и авторским самосознанием, создающий новые жанры в литературе и искусстве, осмысливающий и развивающий традиции как «традиции», отстранившись несколько от них и глядя из другого временного измерения» [4, с. 173]. Таким образом, этот человек и есть действующее начало культуры «личностного типа», вобравший в себя и передавший своим творениям и поступкам все характерные черты этой культуры.

Такое широкое понимание можно применить к любому человеку эпохи Просвещения, так как нет людей, на которых не оказала бы влияния эпоха, в которой он живет. Данный подход, превозносящий человека Просвещения, является классическим.

Ему противостоит социокультурный подход, высказанный российским исследователем Г.Гутнером, предполагающий, что уже в Петровскую эпоху в нашей стране обнаруживается довольно странный тип человека, сформированного Просвещением. Этот тип с некоторой долей условности он называет «просвещенным рабом». В самом деле, с самого начала XVIII в. в стране появляются образованные (по европейским стандартам) люди. Получив образование на Западе, они возвращаются в свое отечество, чтобы

приложить свои знания к некоторой полезной деятельности. «...Естественно, что в строго иерархическом обществе важно социальное положение, а не ум и образование, но дело не только в этом. Дело еще и в том, что, сколь бы образован ни был человек, он остается слугой системы, можно даже сказать – ее собственностью. Его образование и ум принадлежат государству, и высокопоставленный государственный чиновник может распоряжаться ими по своему усмотрению. Такой человек и сам смотрит на себя как на своего рода инструмент. Его извлекли из безвестности, выучили, а теперь используют. Ни о каком собственном достоинстве не может быть и речи. Подобное положение дел можно рассматривать как продолжение идеологии Просвещения» [5, с. 10]. Согласно этой идеологии, знание и образование не имеют смысла сами по себе, а всегда нужны для чего-то. В данном же случае и сам носитель знания, образованный человек, сам по себе не интересен. Интересно лишь то дело, ради которого он может быть использован. Как мы видим, здесь не усматривается оптимистического настроения, образование и просвещение рассматриваются не как безусловно положительная ценность, а как средство манипуляции людьми.

Третий подход осмысливает человека с религиозных позиций. Как и следует ожидать, данный подход остается консервативным: суть осталась прежней, но лишь с тем отличием, что с течением времени «груз грехов» многократно возрос. «Образ «нового человека» составляет картину состояния современного человека – человека, в котором обмирщенность победила веру» [6, с. 30]. Но С.Роуз вместе с негативными последствиями нового века, как-то: «...отпадение от христианской истины, являющееся основной характеристикой современности, кажется, достигло своего критического предела: Бог «мертв», человек, сотворенный по Его образу, утратил свою природу и ниспал в недочеловечество» [6, с. 25], – видит и позитивные начала нового движения: «человек открыл свою новую природу, природу земной твари» [6, с. 25]. И далее С. Роуз констатирует: «Век отрицания и нигилизма, содеяв максимально, на что способен, закончился: «новый человек» настолько равнодушен к христианской истине, что даже не отрицает ее, все его внимание обращено к этому миру» [6, с. 25].

Итак, мы рассмотрели трактовки человека эпохи Просвещения с разных подходов. Они,

являясь противоречивыми, на наш взгляд, дополняют друг друга. Черты «человека эпохи Просвещения», отмечаемые исследователями, со временем меняются вместе с трансформацией исторических взглядов и концепций.

Несмотря на их различия, существуют общие, типичные черты, свойственные большинству людей того периода.

Главной характерной чертой нового типа личности является светское образование. Были приложены большие усилия, чтобы поднять уровень самосознания, образованности, воспитания дворянства как социальной базы монархии. Воспитание благоразумного, доброжелательного гражданина было одной из главных задач эпохи. Идея о таком человеке была развернута А.Смитом: «Благоразумный человек считает себя ответственным только за то, что налагается на него обязанностями. Он не любит вмешиваться в чужие дела и давать совет, когда никто не спрашивает у него, и ограничивается только тем, что лично его касается, насколько это допускается его обязанностями; он относится с пренебрежением к чванному значению, придаваемому весьма многими людьми своему воображаемому влиянию на дела посторонних людей. Он не согласится пристать ни к одной из враждующих сторон, он ненавидит партии и не подкупается даже голосом высокого и благородного честолюбия. Он не отказывается от службы своей стране, но не станет интриговать о месте. Ему гораздо приятнее, чтобы общественные дела велись как следует не его руками, а руками других людей: он боится беспокойств и ответственности, связанных с ведением их. В глубине своего сердца мирным и прочим радостям частной жизни он отдает предпочтение не только пред пустым блеском удовлетворенного честолюбия, но и пред прочной славой за дела, действительно великие и полезные». «Благоразумие, в соединении с прочими добродетелями, представляет самое благородное качество человека, как неблагоразумие, в соединении с пороком, составляет самый гнусный характер» [7]. Таким видел современного человека его времени А.Смит.

Следующая черта нового человека – вера в идею равенства перед законами, перед другими людьми. Люди приходят в мир равными, со своими потребностями, интересами, удовлетворение которых – в установлении разумных и справедливых форм человеческого общежития.

Конечно, такой человек не мог не быть активным, внушающим оптимизм, основанный на представлении о том, что в человеческой природе имеется масса положительных и прекрасных задатков. Что же касается пороков, дурных страстей, поступков, то они вполне преодолимы путем морального воспитания. Отсюда идея прогресса как возможность бесконечного совершенствования человека и человечества, воспитания человеческого рода.

Эти оптимистичные настроения прекрасно описал Гегель: «Человек стал доверять самому себе, своему мышлению и чувственной природе вне и внутри него. Ему интересно, ему доставляет удовольствие делать открытия в области природы и искусств. На мирском горизонте возшел рассудок, человек осознал свою волю и силы, стал испытывать удовольствие от земли, от своей почвы, от своих занятий, так как он находил в них справедливость и разум» [8, с. 206].

В этом направлении последовательно и глубоко развивал идею человека как высшей ценности и активного созидателя мира немецкий философ И. Кант. Воплощением кантовского идеала является Личность, «т.е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, истым практическим законам» [9, с. 414].

Таким образом, на первый план выходит человек активный, деятельный, решительный, его взгляд устремлен в будущее. Одним из главных отличий «нового человека» является его светское образование. На мировую арену

взошел разум, и теперь человек полагается только на свой рассудок, отменяя все религиозные суеверия. Однако, как отмечается некоторыми исследователями, люди большей частью вели свой привычный образ жизни, лишь с тем отличием, что теперь их жизнь стала более праздной: под влиянием эпохи время досуга стали отводить чтению, научным спорам и пр. Но нельзя забывать, что это требует, по крайней мере, зажиточности, и поэтому касалось лишь дворян или буржуа. А простой народ жил так же, как и сотни лет назад.

#### Литература

1. Рикуперати Д. Человек Просвещения // Мир Просвещения. Исторический словарь. – М.: Памятники исторической мысли, 2003.
2. Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. – М., 2002.
3. Ключевский В.О. Курс русской истории / Соч. – М., 1993. – Т.6.
4. Черная Л.А. Философско-антропологический анализ представлений о человеке в эпоху Просвещения. – М., 1999.
5. Гутнер Г. Просвещение как социальный проект // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 5 (25).
6. Роуз С. Человек против Бога. – М., 1995.
7. Смит А. Теория нравственных чувств. – М., 1997.
8. Гегель. Сочинения. Т.11. – М.-Л., 1935.
9. Кант И. Соч.: в 6 т. – М., 1965. – Т. 4. – Ч.1.

**Батуева Арюна Цыдыповна**, аспирант кафедры философии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: arbatlove@yandex.ru.

**Batueva Aryuna Tsydyповna**, postgraduate student, department of philosophy, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: arbatlove@yandex.ru.

УДК 111. 1: 2-13

© Е.С. Бубнов

### ВЕРА, НЕВЕРИЕ И СОМНЕНИЕ КАК ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

*В статье рассматривается проблема специфики религиозного мировосприятия. На примере полемики вокруг теории Н.Коперника эксплицируются базовые категории религиозного сознания.*

**Ключевые слова:** религиозное сознание, наука и религия, гелиоцентрическая система.

E.S. Bubnov

### BELIEF, UNBELIEF AND DOUBT AS THE BASIC CATEGORIES OF THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS

*The paper under discussion deals with the problem of specificity of the religious worldview. Fundamental categories of the religious consciousness have been revealed on the example of discussion of the Copernicus theory.*

**Key words:** religious consciousness, science and religion, heliocentric system.

Вопрос о том, чем оперирует религиозное сознание, когда оценивает те или иные события

и явления, вызывает интерес, прежде всего, тем, что при всей очевидности ответа на него в

настоящее время он актуален, также как во времена Просвещения или появления позитивизма. В обыденном языке уже давно утвердилась традиция, согласно которой, носителей религиозного сознания называют верующими. Эпоха становления естественных наук трактовалась просветителями как борьба между объективным знанием и религиозными предрассудками. Однако социо-культурный подход уже давно используется в истории и философии науки, и поэтому мы не можем игнорировать то обстоятельство, что наука возникает в преимущественно религиозном обществе. Но в таком случае не менее целесообразно рассматривать те причины, по которым происходит генезис науки, и с целью изучения религии, религиозного мировоззрения и религиозного сознания. В данной перспективе вопрос о категориях религиозного сознания не теряет своей актуальности.

Пожалуй, практически невозможно встретить адепта той или иной религии, который бы возражал против того, чтобы его называли верующим. Но что же, собственно, подразумевается под верой согласно самим же религиозным источникам? В Библии мы можем прочитать, что вера есть уверенность в невидимом (Евр. 11:1). Соответственно, истинность любого природного явления, которое мы не можем наблюдать, но в существовании которого мы уверены, принимается нами на веру. В число таких явлений входит и представление о том, что Земля вращается вокруг Солнца. Ф.Меланхтон, соратник М.Лютера, полемизируя с гелиоцентрической теорией, писал: «Глаза свидетельствуют, что небеса осуществляют круговое вращение за двадцать четыре часа. Но некоторые из любви к новшествам или чтобы показать свой ум постановили, что Земля движется, что ни восьмая сфера, ни Солнце не вращаются» [1, с. 108-109]. Аналогичным образом об учении Коперника говорит и персонаж из диалога Галилея – Сальвиати: «чувственный опыт ... с такой видимой убедительностью выступает против этого учения, что, повторяю, я не могу найти пределов моему изумлению тому как мог разум Аристарха и Коперника произвести такое насилие над их чувствами, чтобы вопреки последним восторжествовать и убедить» [2, с. 423]. Как видим, и оппоненты, и сторонники Коперника были едины во мнении: гелиоцентрическая модель противоречила повседневному опыту. А научных доказательств, подтверждающих достоверность

гелиоцентрической гипотезы, ни у Коперника, ни у его ближайших последователей не было.

Еще Аристотель, критикуя пифагорейцев, заметил, что орбитальное движение Земли должно приводить к параллактическому смещению. Но только около 1836 г. В.Я. Струве и Ф.-В. Бессель почти одновременно провели измерения, подтверждающие наличие феномена годичного параллакса – изменения видимого положения звезды относительно ее удаленного фона вследствие перемещения наблюдателя из одной точки земной орбиты в другую [3, с. 767]. И только в 1851 г. посредством маятника Фуко было получено подтверждение вращения Земли [4, с. 300].

И если приверженцы гелиоцентризма, не взирая на затруднения, с которыми столкнулась эта гипотеза, оставались при своих убеждениях, то и последователи геоцентризма, по меньшей мере, также имели полное логическое право оставаться при своих убеждениях.

В противостоянии находились две равноправные теории, которые, казалось бы, одинаково претендуют на истинность, одинаково имеют трудности и одинаково гипотетически возможны. В письме к стороннику Галилея, монаху-кармелиту П.А. Фоскарини, приверженец геоцентризма кардинал Р.Беллармин предваряет свои рассуждения признанием того, что нет ничего предосудительного в тезисе, согласно которому предположение о движении Земли и неподвижности Солнца позволяет представить все явления лучше, чем принятие эксцентриков и эпициклов, – то есть кардинал не против системы Коперника, если ее рассматривать только в качестве гипотезы, претендующей на более адекватное и целесообразное объяснение природных явлений. И это свидетельство того, что теологи-схоласты не оставили без внимания наиважнейшую, на наш взгляд, посылку, с помощью которой обосновывались потребность в отказе от перипатетической картины мира и необходимость создания новой космологической концепции. Но именно потому, что данная посылка оказалась в поле зрения оппонентов гелиоцентризма, ни у Коперника, ни у его первых последователей не было никаких оснований для того, чтобы говорить хоть о каком-то преимуществе гелиоцентризма над геоцентризмом. Если в соответствии с системой Птолемея для объяснения движения планет необходимо было допустить 15 различных окружностей (в том числе и эпициклы), то, согласно теории Коперника, таких окружностей уже 18 [5, с. 158-

159]. Выходило, что модель Коперника оказалась и неточной, и более громоздкой, чем модель Птолемея. Ни более эффективным инструментом для расчетов, ни более адекватным объяснением явлений коперниканство фактически не являлось.

Поэтому следует признать, что оппоненты Коперника были весьма снисходительны, не отказывая в статусе гипотезы теории, которая уже самой своей структурой вступала в противоречие с положением, обосновывающим необходимость данной теории; и напротив, не требовать от приверженцев коперниканства доказательств со стороны их оппонентов было бы, по меньшей мере, ненаучно. Но соблюдать это, само по себе корректное требование, инквизиция принуждала, мягко говоря, не вполне корректными методами. Именно поэтому становление гелиоцентрической системы в эпоху Возрождения иногда трактуется как одно из первых открытых столкновений науки и религии. Один из сторонников данной интерпретации даже доходит в своих утверждениях до того, что приписывает М.В. Ломоносову атеизм лишь на том основании, что последний выступал в поддержку теории Коперника [6, с. 18], – абсурдное предположение хотя бы потому, что, по данной логике, атеистами должны были быть и пифагорейцы. Но если и рассматривать полемику между сторонниками Птолемея и Коперника как столкновение науки и религии, то науку в данном случае представляла требующая доказательств инквизиция, а религию – Галилей и Коперник, ибо их убежденность в своей правоте основывалась не столько на доказательствах, сколько на вере. Хотя в действительности это было столкновение не науки и религии, а религии и религии, или точнее, внутри религии.

Сам Коперник писал, что если и найдутся какие-нибудь пустословы, которые, будучи невеждами в математических науках, берутся о них судить и на основании какого-нибудь места Священного писания, неверно понятого и извращенного для их цели, осмелятся порицать и преследовать его, Коперника, произведение, то он может пренебречь их суждением как легкомысленным [7, с. 14]. И в этом Коперник не противоречит церковному преданию. Так преп. Иоанн Дамаскин, изложив несколько космологических концепций, написал: «Впрочем, так ли это или иначе, но все произошло и утверждено божественным повелением и имеет своим незыблемым основанием божественную волю и решение» [8,

с. 81], тем самым продемонстрировав, что представления о мироустройстве не являются частью догматики.

Христианское мировоззрение, если и не побудило к созданию коперниканской гипотезы, то, во всяком случае, способствовало ее возникновению и развитию. Согласно одной из версий, неприятие модели Коперника имело своей причиной тот факт, что польский астроном своей теорией низверг человека с центрального места во вселенной. Однако, как заметил М.Полани, Коперник очевидности человеческих чувств предпочел восхищение абстрактной теорией, и поэтому коперниканская система столь же антропоцентрична, как и взгляды Птолемея, с той лишь разницей, что две системы служили удовлетворению различных человеческих побуждений [9, с. 20]. Антропоцентризм чувств сменился антропоцентризмом разума. Это, отстаивая коперниканство, прекрасно иллюстрирует Ломоносов: «Кто видел простака из поваров такого, / Который бы вертел очаг кругом жаркого?» [10, с. 372]. Очевидно, что аналогия указывает на Демиурга: если даже человек не настолько глуп, чтобы вращать очаг, то тем более этого не будет делать с Солнцем тот, кто управляет солнечной системой – то есть Абсолют, к разуму которого здесь и делается апелляция. Во времена Коперника систем, подобных синергетике, еще не существует, поэтому если Бога нет, то аргумент однозначно не работает. Причем упомянутый аргумент подразумевает именно Бога-Вседержителя, Абсолюта монотеизма, поскольку при политеизме в божественном мире царит анархия, и разумное устройство вселенной не является необходимостью, так как каждое локализованное божество, вступая в распри с другим (чему дает множество примеров древнегреческая мифология), тем самым демонстрирует, что понимает упорядоченность мира по-своему. Не учитывая этого, мы игнорируем одну из главных причин, по которым гениальная интуиция пифагорейцев оказалась не востребованной и по которым утвердилась модель Птолемея. Ведь даже в немалой степени способствовавшая этому утверждению философия Аристотеля, поражающая своей оригинальностью, стройностью и упорядоченностью, во многом оставалась продуктом архаичных религиозных представлений.

Второй момент, необходимый для утверждения коперниканской теории, который есть в христианстве, – это специфическое

отношение к своим чувствам. В одном из посланий апостола Павла написано, что сатана может принимать вид ангела света (2 Кор. 11:14). Иными словами, в данном фрагменте говорится, что не всегда надо верить своим глазам: в некоторых случаях то, что мы наблюдаем, в действительности, выражаясь терминологией П.Фейерабенда, является естественной интерпретацией – идеей, настолько тесно связанной с наблюдением, что необходимо усилие для того, чтобы определить ее содержание. И напротив: не исключено, что то, чего мы не наблюдаем или даже не способны наблюдать, существует в действительности, хотя, в силу ограниченности наших способностей к наблюдению, эмпирические данные всегда будут свидетельствовать в пользу обратного (ср. Иоан. 1:18; 1 Иоан. 14:12 и Пс. 138:8). Такое недоверие собственному зрению, сомнение в достоверности наблюдаемого, к которому призывает послание апостола Павла, как раз и необходимы для гипотезы, лежащей в основе системы Коперника.

Какие бы симпатии к Аристарху Самосатскому, пифагорейцам или Гермесу Тризмегисту не испытывал каноник католической церкви Н.Коперник, именно христианское мировоззрение предопределило его отношение к гелиоцентризму. Понятно, что если для последователей христианства Библия – это откровение Абсолюта, (то есть по определению – истина), то для них также, несомненно и то, что предупреждения св. Павла рано или поздно должны были отразиться в истории. Именно поэтому, независимо от того, является ли Библия собранием мифов или достоверным описанием космогонических и исторических процессов, такие сообщения в церковном предании, прежде всего в агиографии, появились. Например, в житии преподобного Антония Великого повествуется, как Антоний объясняет ученикам, что бесы часто являются в виде ангелов и даже уверяют: «Мы – ангелы» [11, с. 440]. Самому Антонию, согласно житию, демоны, принимая самые разнообразные обличья, являлись неоднократно. И Антоний, конечно же, не единственная персоналия предания, кто говорит об иллюзиях, в которые вводят людей демоны, и о критериях, как эти иллюзии распознать. Можно вспомнить и творения св. Макария Египетского, св. Евагрия Понтийского, св. Диадокха Фотикийского...

Итак, мысль о том, что визуальному опыту не всегда следует доверять, благодаря христианству за столетия стала вполне

обыденной и хрестоматийной. То, что при необычных обстоятельствах не следует доверять органам чувств, признавали и перипатетики. Но, согласно христианскому учению, в рассматриваемой ситуации в заблуждение вводят не органы восприятия, а объект наблюдения. Конечно, если мы сравним языческую мифологию с мифологией христианской, то увидим, что языческие боги своим коварством не уступают бесам. Но если в заблуждение вводят сами божественные силы, то существуют ли в принципе критерии для верификации?

В свое время А.С. Пушкин использовал гелиоцентризм для того, чтобы показать, что в споре Зенона и Антисфена аргументация последнего не работает: «Движенья нет, сказал мудрец брадатый. / Другой смолчал и стал пред ним ходить. / Сильнее бы не мог он возразить; / Хвалили все ответ замысловатый. / Но, господа, забавный случай сей / Другой пример на память мне приводит: / Ведь каждый день пред нами солнце ходит, / Однако ж прав упрямый Галилей» [12, с. 134]. Окружающий нас мир находится в непрерывном движении. И поскольку данные, полученные посредством сенсорного восприятия, иногда оказываются ошибочными, то нетрудно допустить, что все наблюдаемое нами движение – иллюзия. Индуизм, собственно, этому и учит. Но тотальное неверие не оставило индийским мыслителям выбора: поскольку все видимое есть иллюзия, то все, что остается, – это и заниматься изучением собственных иллюзий. В итоге индийские математики еще в конце XVIII – начале XIX вв. доказывали свои утверждения не с помощью теорем, а рисовали чертеж и писали «смотри!» [13, с. 47], ссылаясь, тем самым, на наглядную очевидность, как на аргумент. Практически везде, где была распространена идея майи, гелиоцентрическая модель, словно в эпоху дохристианского язычества, оставалась маргинальной, экзотической теорией, которая стала утверждаться только тогда, когда во всем остальном мире в научном сообществе она являлась уже фактически общепризнанной. В начале XIX в. японский философ Я.Банто писал о гелиоцентризме: «Удивительная наука таинственного Запада. В ней – великое учение о мироздании. Такой не встретишь в ограниченных учениях мыслителей Индии, Китая, Японии. Размышляя об этом учении, следует постоянно хранить его в сердце» [14, с. 305]. По мнению С.Яки, гениальность Коперника отнюдь не объясняет, почему его

открытия не были предвосхищены древними греками, так как среди древних греков не было недостатка в гениях как раз в области астрономии [15, с. 113]. Яки сказал так о греках, но не будет ошибкой использовать его слова и применительно к астрономам Индии и Китая. Живший в IV в. до н.э. китайский астроном Ши Шень, являющийся автором одного из древнейших каталогов звездного неба, также высказал предположение, что Луна является причиной солнечных затмений. Индийский астроном и математик V в. Ариабхата учил, что Земля вращается вокруг своей оси, а причиной лунных затмений является тень, отбрасываемая Землей. Но и на Востоке гелиоцентризм не утверждается и даже не возникает, очевидно по тем же причинам, что и в Средиземноморье. Адепты индуизма и даже не менее известный индийский астроном Брахмагупта критиковали Ариабхату, утверждая, что если бы Земля находилась в движении, то камни и деревья упали бы с Земли и что, согласно Ведам, причиной затмений является голова дракона Раху [16, с. 111]. В критике Ариабхаты можно найти общие места с критикой Галилея. В обоих случаях мы видим обращение к авторитету сакральных текстов и ссылки на наглядную очевидность, являющуюся в действительности нерелексивной, естественной интерпретацией. Но гораздо важнее, чем критические замечания в адрес астрономов различаются. Если Беллармин допускает, что толкование определенных фрагментов Священного Писания может быть ошибочным [17, с. 374], то Брахмагупта требует признать истинность своего мнения, ссылаясь на то, что оно является конвенцией приверженцев индуизма. Различия в методах полемики имеют как минимум две причины. Поскольку последователи веданты считают весь окружающий мир иллюзией, единственным достоверным источником информации остаются Веда, соответственно, не Веда трактуется с помощью эмпирических данных, а эмпирические данные трактуется с помощью Вед. Другая причина заключается в том, что Беллармину было известно: мнение большинства основано на аргументах, которые уже предвосхищены оппонентами. Разбирая вопрос, почему движение Земли никак не очевидно из наблюдений за падающими по отвесу камнями, Галилей отвечает так: «людям, идущим ночью по улице, кажется, будто луна идет тем же шагом, что и они, пока они видят ее скользящей вдоль водосточных желобов на крыше, над которыми она показывается совершенно так же, как кошка, которая

действительно, идя по крыше, следовала бы за ними. Видимость эта слишком очевидно вводила бы зрение в заблуждение, если бы не вмешивался рассудок» [2, с. 354-355]. Изложить этот аргумент Галилей мог, как это ни парадоксально, по причине того, что доверял не теории, а опыту, то есть потому, что верил: мир, в известной степени, познаваем. Если все происходящее не более чем иллюзия, если божественные силы вводят в заблуждение, то опровергать интерпретацию одного наблюдения, ссылаясь на другое, значит опровергать одну иллюзию ссылаясь на другую, тем самым выстраивая из этих иллюзий иерархию по принципу их аппроксимативности к истинным значениям. Но это действие как раз и входит в противоречие с исходной посылкой, согласно которой все окружающее – майя, а поэтому и не может дифференцироваться по степени достоверности, так как ни одно явление не может служить критерием истины, и попытка такой дифференциации будет представлять собой один из примеров порочного круга. Однако если верить, что зрение вводит нас в заблуждение только иногда, то аргумент Галилея имеет смысл. Визуальному опыту не всегда следует доверять, но также не следует данному опыту и всегда не доверять: Бог изощрен, но не злонамерен – таковы постулаты, разделяемые как коперниканством, так и христианством.

Но если христианское мировоззрение предопределило отношение Коперника к теории пифагорейцев, то также очевидно, что оно предопределило и его отношение к системе Птолемея-Аристотеля. Коперник верил в истинность гелиоцентризма и не верил в истинность геоцентризма. И если его космологическая вера уходила корнями в его религиозные убеждения, то и его неверие в общепризнанные представления о мироустройстве происходило из того же источника. Следовательно, и вера и неверие являлись продуктом религиозных представлений. Любой индивид, независимо от его вероисповедания или отсутствия такового, в обыденной жизни оперирует верой, неверием и сомнением. Однако здесь мы видим, что именно религиозное сознание выступает причиной как доверия, так и сомнений по отношению к тем или иным концепциям. «Кое во что я, конечно, верю, и поэтому кое во что другое я, конечно, не верю», – сказал устами отца Брауна Г.К. Честертон [18]. В самом деле, если мы верим, что тело (в данном случае Земля) движется, то мы не верим, что оно находится в покое,

поскольку утверждать, что тело движется, значит одновременно отрицать, что оно покоится – то есть, как писал Б.Спиноза, *determinatio est negatio*. Однако неверию темпорально и психологически предшествует сомнение. А значит, называя носителей религиозного мировоззрения верующими, мы искажаем понятие религиозного сознания, поскольку сомнение и его следствия – недоверие и неверие, – являются такими же неотъемлемыми атрибутами религиозного сознания, как и вера.

Следует заметить, что сакральные книги и устные предания многих религий сомнение и неверие не только допускают, но и предписывают. Так, согласно Лао-Цзы, красивые слова не заслуживают доверия [19, с. 138], поэтому последовательный приверженец даосизма априори будет сомневаться в истинности любых красноречиво изложенных сведений, если об их достоверности ему доподлинно не известно. А Конфуций, хотя и говорит, что мудрый не испытывает сомнений, советует спрашивать других, когда сомнения появляются, и замечает, что раньше верил в дела людей, а теперь смотрит на их дела [20, с. 158, 171, 150]. Адепты индуизма, как нами уже указывалось выше, верят в то, что Веды являются словом Божьим, и как следствие, (также как и адепты родственных религий – сикхизма и джайнизма), не верят в достоверность всего, что видят вокруг, а поэтому и сейчас при желании могут верить, что тень на Луне оставляет голова дракона Раху, а Земля, согласно Пуранам, которые еще иногда называют младшими Ведами, лежит на спинах слонов, стоящих на черепахе, которая, в свою очередь, располагается на змее, плавающем во вселенских водах. Но даже и само неверие в достоверность окружающего, в своей специфике обуславливается верой. Согласно тому, как трактует Упанишады и Брахма-сутру Шанкара, майя – это волшебство Абсолюта, когда вещь, например, веревка, кажется змеей [21, с. 50-51]. А для атеистов из числа последователей буддизма хинаяны и джайнизма, иллюзии Абсолютом, естественно, не обуславливаются. Кроме того, например, для буддистов из школы йогачаров майя не есть ошибочное восприятие субстрата, а, как и для солипсиста, лишь продукт сознания [21, с. 128-129]. В Коране сказано, что после Мухаммеда пророков больше не будет (Коран 33:40), но при этом ни разу не упоминается о том, чтобы Мухаммед совершал чудеса. И возможно поэтому мутазилиты

отрицают возможность свершения чудес [22, с. 131].

Таким образом, адепт практически любой религии в рамках религиозного сознания верит в определенные идеи и одновременно не верит или сомневается в некоторых других идеях. Конфликт вокруг гелиоцентризма, если говорить о нем на уровне идей, произошел вследствие того, что религиозное сомнение – инквизиция – столкнулось с религиозной верой – коперниканством; или, если угодно, наоборот, вера инквизиторов столкнулась с сомнениями Коперника – все в зависимости от того, какой предмет брать за точку отчета. И, по сути, этот конфликт мало чем отличался от других внутрирелигиозных конфликтов, как, например, конфликт с ясенистами. Однако позитивизм сформировал такое представление о научном мировоззрении, в соответствии с которым наука исчерпывается набором голых фактов; в таком виде она вполне предсказуемо оказывается в противостоянии с верой, основанной на неподкрепленных фактами убеждениях. Данное представление о научном мировоззрении оказало влияние на представление о религиозном мировоззрении, а опосредованно и на представление о религиозном сознании, что и закрепилось в языке, когда именуя носителей религиозного сознания верующими, мы уже изначально во многом предопределяем направление исследований в указанной сфере.

### *Литература*

1. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.3. – СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1996. – 736 с.
2. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира – Птолемеевой и Коперниковой. Избранные произведения в 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1964. – С. 97-562.
3. Параллакс // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза – И.А. Ефрона в 82 т. Т. 44. – М.: Терра, 1992. – С.764-768.
4. Маятник Фуко // Большая астрономическая энциклопедия. – М.: Эксмо, 2008. – С. 300.
5. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Наука и религия: историко-культурный очерк. – М.: Наука, 1988. – 176 с.
6. Прокофьев В.И. Непримиримость науки и религии. – М.: Правда, 1951. – 37 с.
7. Коперник Н. О вращениях небесных сфер // Коперник Н. О вращениях небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись / пер. И.Н. Веселовского – М.: Наука, 1964. – С. 11-416.
8. Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры. – М.: ДАРЬ, 2007. – 416 с.
9. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
10. Ломоносов М.В. Явление Венеры на Солнце, наблюденное в Санктпетербургской императорской Академии Наук мая 26 дня 1761 года (прибавление) //

Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 4. – М.-Л.: Советская энциклопедия, 1955. – С. 370-375.

11. Житие преподобного Антония, описанное святителем Афанасием Великим в послании к инокам, пребывающим в чужих странах // Преподобного Антония Великого Поучения / Сост. Е.А. Смирнова – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – С. 399-503.

12. Пушкин А.С. Движение // Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10 т. Т.2. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. – С. 134.

13. Илларионов С.В. Теория познания и философия науки. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. – 535 с.

14. Нагата Х. История философской мысли Японии: Пер. с яп. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю.Б. Козловского. – М.: Прогресс, 1991. – 416 с.

15. Яки С. Спаситель науки / Пер. с англ. – М.: Греко-Латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1992. – 320 с.

16. Еремеева А.И., Цицин Ф.А. История астрономии: Основные этапы развития астрономической картины мира. Учебник для студентов ун-тов. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 319 с.

17. Григулевич И.Р. Инквизиция. – М.: Политиздат, 1985. – 448 с.

18. Честертон Г.К. Крылатый кинжал. URL: <http://www.chesterton.ru/stories/0008.html> (дата обращения 02.02.2012).

19. Дао дэ Цзин / пер. Ян Хин Шуна // Древнекитайская философия: Антология в 2 т. Т. 1. – М.: Принт, 1994. – С. 114-138.

20. Конфуций. Лунь Юй / пер. Ян Хин Шуна // Древнекитайская философия: Антология в 2 т. Т. 1. – М.: Принт, 1994. – С. 139-174.

21. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия / Пер. с англ., под ред. В.И. Кальянова. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2009. – 365 с.

22. Кныш А.А. Карама // Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 131-132.

**Бубнов Евгений Сергеевич**, аспирант кафедры философии Омского государственного педагогического университета, г. Омск, e-mail: knizniycherv@mail.ru.

**Bubnov Evgeniy Sergeevich**, postgraduate student, department of philosophy, Omsk State Pedagogical University, Omsk, e-mail: knizniycherv@mail.ru.

УДК : 059.923.2:303.094

© Н.А. Козловец

## КОНЦЕПТ РУССКИЙ МИР И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ УКРАИНЦЕВ

*Статья посвящена рассмотрению концепта русского мира как сложного социокультурного феномена, лежащего в сфере идентификационных поисков современного российского общества. Утверждается, что мифологема «русский мир» выступает фактором деструкции национальной идентичности украинцев. Обосновывается необходимость созидания украинского мира, формирования единого социокультурного пространства украинской нации.*

**Ключевые слова:** концепт русский мир, национальная идентичность, наднациональная идентичность, общность, христианство, православие, консолидация.

N.A. Kozlovets

## THE CONCEPT OF RUSSIAN WORLD AND NATIONAL IDENTITY OF UKRAINIANS

*The article is devoted to the concept of the Russian world as a complex socio-cultural phenomenon, that lies in the identity searches of modern Russian society. We claim that mythologem of «Russian world» is a factor of degradation of the national identity of Ukrainians. The necessity of Ukrainian world creating, formation of a single socio-cultural space of the Ukrainian nation is justified.*

**Key words:** concept of the Russian world, national identity, supranational identity, community, Christianity, orthodoxy, consolidation.

В условиях глобализации политические и географические границы уступают место смысловым. Естественно, каждая нация заинтересована в том, чтобы вокруг нее существовала некая аура, культурный мир. Одним из таких оснований, лежащих в основе идентификационной политики современной России, является концепт русский мир. Несмотря на широкое использование этого понятия в политике, публицистике и обыденном сознании, содержание его метафорично, статус маргинален. На теоретико-методологическом

уровне этот концепт является скорее речевым оборотом, нежели научной категорией, обладающей определенным набором смыслов. В то же время концепт русский мир обладает большой когнитивной ценностью для понимания характера социокультурных процессов в современной России.

Актуальность исследования концепции русского мира возрастает и в связи с новой геополитикой России, обозначенной нынешним ее руководством. Речь уже идет не о том, чтобы Россия «встроилась» в созданную Западом

реальность, а в том, чтобы формировать новую, в которой Россия играла бы более весомую, чем до сих пор, роль, став самостоятельным центром силы. То, что раньше считалось предметом внутренней дискуссии сравнительно небольшого круга интеллектуалов и политиков патриотического спектра, сегодня обозначается в качестве вектора государственной политики.

Концепт русский мир является сложным социокультурным феноменом, который возвышается над этноконфессиональным, национальным, геополитическим, экономическим и другими измерениями современного российского общества. Так, В.Тишков утверждает, что далеко не всем государствам и народам удалось породить феномен глобального размаха, который можно было бы назвать «миром». По его определению, русский мир является трансгосударственным и трансконтинентальным сообществом людей, объединенных своей причастностью к российскому государству и своей лояльностью к его культуре. Подобными мирами, по мнению В.Тишкова, обладают еще Испания, Франция, Китай и, возможно, Ирландия вместе с Великобританией. Среди основных критериев принадлежности человека к русскому миру он называет русскоязычную культуру, русский язык и историческую память [1, с. 23-35].

В.Иванов и В.Сергеев считают, что русский мир как общность людей может рассматриваться в номинальном и реальном измерениях. Как номинальная общность русский мир представляет собой статистическое множество людей, объединенных наличием таких сходных признаков, как знание русского языка, культуры, наличие русского образования и других. Русский мир как реальная общность – это не просто сообщество людей, объединенных совокупностью признаков, но активно и целенаправленно действующих социальных субъектов, идентифицирующих себя с Россией и имеющих чувство причастности к ней, ее культуре, истории. В концепции русского мира ученые видят «своеобразный теоретический инструмент, призванный всемерно способствовать развитию сильной демократической, процветающей России на основе фундаментальных ценностей и достижений русской культуры, России, спланированной и всячески поддерживающей соотечественников во всем мире» [2, с. 54].

По мнению Н.Нарочницкой, «русский мир – это не только Россия и русские в мировой истории. Русский мир – это связь во времени и пространстве, в жизни и сознании тех, кто

объединен чувством сопричастности всей многовековой истории России с ее взлетами и падениями, грехами, заблуждениями и метаниями. Русский мир – это и мы сами в мире, и мир в нашем русском взгляде на него» [3, с. 5].

Е.Пенькова рассматривает русский мир как сложную динамическую систему, совокупность индивидов, объединенных объективными – этническая принадлежность, знание русского языка, принадлежность к православной религии – и субъективными – лояльность к русской культуре и демонстрируемый интерес к родине – факторами [4, с. 154-155].

Проект «русского мира» не является чем-то новым. Российские мыслители, философы, писатели и поэты в разное время предлагали свою трактовку понятия «русский человек», «русский народ», «русский мир». Еще В.Соловьев писал: «Россия есть семья народов, собранная вокруг православного русского народа» [4, с. 155].

Впервые на официальном уровне термин «русский мир» был озвучен В.Путиным на Конгрессе соотечественников, проживающих за рубежом (Москва, 2001 г.). В его выступлении «русский мир» понимался как транснациональная этнокультурная сеть, в основе создания которой лежит добровольное желание людей, проживающих за рубежом, но чувствующих себя частью русской культуры, испытывающих интерес к национальным традициям, истории, к самоорганизации и налаживанию тесных культурных связей с Россией, объединению [4, с. 154]. Он призвал почаще употреблять это словосочетание и активизировать работу по консолидации русского мира.

Мифологема «русский мир» является одной из ключевых и в Российской православной церкви. Следуя традиционной для православия позиции о гармонической связи (симфонии) государства и церкви, РПЦ одновременно пытается найти собственную доктрину своего бытия в современном мире, свидетельством чего и есть поддержка мифологемы «Русского мира», которая была провозглашена патриархом Кириллом на III Ассамблее фонда «Русского мира» 3 ноября 2009 г. В своем выступлении он, в частности, сказал, что «сегодня глобализация бросает вызов, прежде всего, концепциям культурно-национальной идентичности». Поэтому «всем вместе необходимо сохранить Русский мир, рассеянный по разным уголкам планеты, чтобы не потерять ценностей и образ жизни, которыми дорожили наши предки и, ориентируясь на которые, создавали, в том

числе, и великую Россию». Под «Русским миром» патриарх понимает содружество народов, которые образуют «общее цивилизационное пространство, несмотря на то, что у него отсутствуют сегодня общие политические институты». Основопологающими элементами этой наднациональной идентичности являются православная вера («В основе Русского мира лежит православная вера, которую мы получили в общей Киевской купели крещения»); доминирование русского языка и культуры как основы социальной коммуникации; общая историческая память и общие взгляды на общественное развитие [5].

По этим критериям к странам «Русского мира» зачислены кроме Российской Федерации Украина, Беларусь и Молдова, что совпадает в некоторой степени с границами канонической территории РПЦ (исключая Среднюю Азию и Азербайджан по понятным причинам). Это страны, в которых, по словам патриарха, «Русская Православная Церковь исполняет пастырскую миссию среди народов, принимающих русскую духовную и культурную традицию, как основу своей национальной идентичности или, по крайней мере, как ее существенную часть».

Как социальный институт Российская православная церковь владеет разветвленной сетью организаций и аппаратом, имеет доверие со стороны значительного количества верующих, как в России, так и за ее пределами. На фоне упадка традиционных институтов воспитания, что сопровождается духовным и идеологическим вакуумом, РПЦ выполняет роль главной хранительницы и транслятора духовных и моральных ценностей русского народа. И эта роль постоянно возрастает, так как Российская православная церковь (в том числе и в Украине) интенсивно наращивает свою инфраструктуру: строятся новые храмы, открываются православные гимназии, духовные семинарии, епархии и т.п. Тот факт, что значительная часть епархий РПЦ находится за пределами Российской Федерации, превращает Российскую православную церковь во влиятельную интегрирующую духовную силу на постсоветском пространстве.

Реализация проекта «Русского мира» с доминантой в пользу одной церкви противоречит украинской религиозной ситуации, сложившейся в последние годы. Утверждая себя в роли материнской церкви, будучи на несколько веков моложе по отношению к Киевскому патриархату, православная церковь Московского патриархата

фактически действует не как духовно-нравственная институция, а как политический институт, деятельность которого в значительной мере направлена на денационализацию украинской нации. В религиозном отношении украинцам всегда была свойственна набожность, связанная не только с культовой практикой, но и с моральными началами, со всем укладом экономической жизни. Украинское православие, пришедшее с Византии и модифицированное в Украине, было далеким по своей сущности от идеологических принципов государственствования российской церкви.

В то время, когда страны западного христианства перестраивают цивилизационное пространство общего солидарного бытия, происходит сужение православного мира. Болгария, а за ней и православные страны Балкан однозначно избрали европейский вектор. Россия же ведет системную войну против остальных православных стран – своих соседей. Тем самым политическая Россия собственноручно уничтожит основу своей имперской идентичности. А православие, выступая как инструмент политических торгов, рискует потерять не только остатки моральной суверенности, но и какое-либо интеллектуальное содержание. Системный кризис православия фактически свидетельствует о начале краха «русского мира».

Концепт русский мир – это огромной мощности мифологема: и культурно-историческая, и политическая, с соответствующим великодержавным оттенком. Создавая систему пространственно-временного сакрализованного текста национально-православной идентичности, полумифологический концепт русский мир так или иначе связан с возвращением «имперского величия» России и втягиванием Украины в орбиту российской ментально-пространственной матрицы. В доктрине «Русского мира» фактически нет места для украинской культуры, языка, церкви.

Имея в виду под понятием «русский мир» «мир российский», тем самым отрицается значительная украинская государственническая традиция, вводится в массовое сознание современных украинцев мысль о том, что они, дескать, народ в своей истории преимущественно негосударственный и к созданию государства малоспособный. А это уже ощутимо влияет на настоящее и делает украинскую нацию, по высказыванию В.Стуса,

«вечно эмбрионной», с наброшенным комплексом «младшего брата».

Таким образом, «русский мир» – это концепция «победной» истории «богоизбранного», православного народа Руси (по реальному содержанию – исключительно русского, бывшего народа Московии, в который, однако, можно «великодушно» включить и «малороссов», и белорусов, но лишь как «ветви» единого «русского», т.е. «российского» народа – украинцы и белорусы права на собственную историю фактически не имеют). И цивилизационную исключительность русского народа ныне прославляют все: от руководства России до патриарха Кирилла, от правых политиков до левых идеологов. Вошла она и во все школьные учебники истории. По результатам социологических исследований, среди исторических личностей как символов русского мира, россияне постоянно называют таких деятелей, как Петр I, А.Пушкин и В.Путин, а среди географических территорий – Сибирь и нынешнюю территорию РФ, Москву, Санкт-Петербург. Историческими событиями, имеющими статус символа русского мира, абсолютное большинство опрошенных считают победу в Великой Отечественной войне 1945 г., Отечественную войну 1812 г.

У россиян всегда были проблемы со своей славянской или российской идентичностью. Чтобы поддерживать ее необходимы были славянские «доноры». И наибольшим таким «донором» стали «справжні руські», то есть украинцы. К примеру, произошла бы ли российская культура без «Грамматики» М.Смотрицкого (ее М.Ломоносов считал «вратами своей учености»), без Киево-Могилянской академии, которая дала россиянам много церковных и культурных деятелей, без Н.Гоголя и его «Шинели», с которой, по словам В.Белинского, вышла российская литература, без философа П.Юркевича, который стоял у истоков российской религиозной философии. И этот список можно продолжить.

Поскольку Украина в программах большинства субъектов российской политики является неотъемлемой частью России, то она неизбежно становится объектом реализации проектов создания этой наднациональной, панросийской идентичности. С дополнительной силой этот вопрос прозвучал в последних историко-политических инициативах руководства Российской Федерации, которые можно определить как попытку реанимации советского исторического мифа о «древнерусской народности», но уже в одеждах

идеологии русско-имперского «русского мира». Так, во время встречи с историками по случаю празднования 1150-летия российской государственности Д.Медведев отметил: «В контексте празднования зарождения русской государственности, российской государственности мы должны думать и о расширении пространства «Русского мира» всеми возможными способами, которые только есть». Хотя здесь и указывается на различие между «русской государственностью» и «российской государственностью», поскольку оба определения подаются через запятую, однако они сливаются в одном – «Русском мире». И если патриарх говорит о «Русском мире» в его православном смысле, то президент России придает ему светский характер. «Русский мир» расширяется, но есть ряд стран, где он сжимается. И далее: «Отметить этот праздник мы могли бы вместе с Украиной и Белоруссией – у нас общая история и общие корни». Не случайно, сегодня мы слышим от руководства России заявления, что никакого СССР не было, это была «историческая Россия». Значительная часть населения России воспринимает распад Советского Союза не как естественный процесс, а как следствие некоего заговора, «величайшей геополитической катастрофой».

Идея «русского мира» отнюдь не свидетельствует о силе, скорее наоборот, о слабости, кризисе российской идентичности, учитывая сложную территориальную структуру России с большими ареалами, заселенными нерусскими народами, удельный вес которых в составе РФ постоянно увеличивается.

Заметим, что советский период фактически не способствовал формированию собственно российской национальной идентичности, поскольку у народов, населяющих Россию (в том числе, русского) на протяжении десятилетий доминировало осознание принадлежности к многонациональной общности «советский народ», в то время как самоидентификат «россиянин» был, практически, не востребован. Это обстоятельство вносит особый драматизм в российский сценарий кризиса идентичности, проявившегося на фоне не просто ослабления авторитета национального государства, а разрушения и поражения такой супердержавы, какой был Советский Союз, и последовавшего за этим «парада суверенитетов», причем не только бывших советских республик, но и народов, населяющих Россию [8].

Стремление к обретению новой государственно-национальной идентичности оформилось в российском обществе в две определяющие данный процесс тенденции, по существу совпадающие с общемировыми процессами: с одной стороны, в сторону расширения ее границ и формирования нового транснационального (цивилизационного) уровня в ее структуре; а с другой – в сторону локализации границ и актуализации локальных, партикулярных (этнокультурных) оснований идентичности. Последнее находит свое выражение в заметной активизации этнического самосознания и резком увеличении числа этнических общностей, зафиксированном в ходе последних переписей населения. России еще предстоит осознать свой новый государственный статус, сформировать новый образ и обрести новую цивилизационную и геополитическую идентичность.

Сейчас ведется много дискуссий о том, кто же является наследником великой прадержавы – Киевской Руси, достигшей значительного расцвета в IX-XII вв. Констатируя факт этнонимических войн, П.Кралюк выясняет терминологические тонкости между понятиями «русьский» и «русский». Присвоение термина «Русь», по его мнению, для государства, большая часть населения которого не была славянской, означало претензии на культурное и политическое наследство княжеской Руси X-XIII вв., соответственно, претензии на ее территории; славянизацию («русификацию») не только государственной элиты, но и всего населения; лидерство в православном славянском мире и имперские амбиции как «защитника православных», тогда как для украинцев потеря этнонима «Русь» означало игнорирование своего огромного культурного наследия X-XIII вв., сознательный или неосознанный отказ от своих периферийных территорий и регионального лидерства [6, с. 154-155].

Когда речь идет о православной, восточнославянской цивилизации, то ученые и политики подразумевают, прежде всего, российское общество, которое действительно может быть номинировано как цивилизация. Однако метафизический проект этого общества не сводится ни к православию, ни к панславизму, хотя обе эти мировоззренческие установки тесно соотносятся с указанным проектом. Последний сформировался в конкретных условиях: значительная протяженность территорий, климатическое и ландшафтное разнообразие, различия в типах хозяйствования и народных промыслов,

этноконфессиональное и ментальное разнообразие, специфическая форма организации власти, фактическое отсутствие представительских структур, не говоря уже об институтах гражданского общества и т.п. По мнению А.Хапсалиса, на протяжении столетий российское государство (Великое княжество Московское – Московское царство – Российская империя) выстроило особенный мир, который живет по собственным принципам и который слабо соотносится с миром Запада, а также с мирами тех православных обществ, которые не входили в состав этого политического образования [7, с. 221-227].

Несомненно, между восточнославянскими народами – украинцами, россиянами и белорусами – есть много общего. Эта общность обусловлена различными факторами, прежде всего, этническими, культурными, политическими. В частности, эти народы (кто в большей, а кто в меньшей мере) имеют общие славянские корни, продолжительное время (полностью или частично) входили в состав одних государственно-политических образований (Киевская Русь, Речь Посполита, Московское царство, Российская империя, СССР). Отсюда и близость их языков, схожесть мировосприятия, много общих культурных традиций, связанных с доминированием на этих землях православия.

В то же время, несмотря на общие черты, каждый из восточнославянских народов имел свою историческую судьбу, особенности культуры. К примеру, если россияне имели продолжительную государственную традицию, то этого не было ни у украинцев, ни тем более у белорусов. Россияне в своих культурных ориентациях больше ориентировались на Восток, следствием чего было и формирование «антизападных» течений в российской социально-философской мысли (славянофильство, евразийство). Украинцам и белорусам больше была свойственна прозападная ориентация, хотя преувеличивать это не следует.

Существуют и этническо-антропологические отличия восточнославянских народов. Если формирование россиян происходило преимущественно вследствие интеграции не только славянских субэтносов, а и субэтносов угро-финских и частично тюркских, то у формирования украинцев тюркские элементы имели меньшее значение. Относительно белорусов можно сказать, что большую роль в становлении этого народа сыграли лето-литовские субэтноты. Естественно, что эти

этно-антропологические различия не могли не повлиять на ментальность и культуру украинцев, россиян и белорусов. Есть немало и других элементов, которые разделяют эти восточнославянские народы [6, с. 310-323].

Анализируя характерологические черты россиян и украинцев, отношение россиян к украинцам, с одной стороны, и украинцев к россиянам, с другой, российский исследователь С. Широпаев приходит к выводу, что Украина действительно другая страна. Он пишет: «Нам, россиянам, пора осознать, что получение Украиной независимости – закономерно. Это историческая справедливость, с которой необходимо не просто смириться – нам надо ее понять и принять» [6, с. 682]. Но жаль, сегодня многие россияне страдают из-за до сих пор не преодоленной болезни, называемой неоимпериализмом. Украина все время рассматривается как что-то полулегитимное, временное, что должно, в конце концов, вернуться, в лучшем случае, под протекторат России.

Несмотря на глубокую историческую укорененность нашего культурного присутствия в России, украинские культурные ресурсы в российской культуре, к сожалению, далеко не выявлены и не работают на более четкое восприятие россиянами духовного и интеллектуального потенциала украинцев. Этот диалог необходим нам и для того, чтобы разрушать имперские, великодержавные стереотипы в сознании еще многих россиян, разворачивать перед российским обществом историческую панораму бытия украинского народа как отдельной самобытной части человечества и Украины как суверенного соборного государства.

Становление современной украинской национальной идентичности происходит сегодня под влиянием таких наднациональных образований, как ЕС и СНГ, в рамках которых формируются соответственно европейская и панроссийская наднациональные идентичности. Если маркеры европейской идентичности сосуществуют параллельно с маркерами национальной, существенно не влияя и не изменяя ее сущность, то маркеры российской идентичности способны нивелировать, а то и заменить идентитенты украинской, деконструировать основания для существования отдельной украинской национальной идентичности.

Современная Россия не отказалась от попыток распространения своей идентичности на территории бывшего СССР.

Наднациональная панроссийская идентичность не есть абстрактный теоретический конструкт. Средствами ее созидания являются реальные шаги Российской Федерации, направленные на удержание Украины в зоне российского социокультурного влияния. Формирование в пределах СНГ «единого гуманитарного пространства», расширение границ «русского мира» являются структурными элементами основательно разработанной политики идентичности [9]. Под видом гуманитарной политики Россия осуществляет мощное влияние на Украину по трем направлениям: информационно-пропагандистском, языково-культурном и историософском (это без учета «экономических войн, прежде всего «газовой войны»).

Россия, к сожалению, не предлагает значащих цивилизационных проектов и перспектив. Вместо этого активно навязывает себя Украине (как и другим странам). Сегодня руководством России активно пропагандируется идея создания Евразийского Союза, проводится политика втягивания Украины в евразийское пространство. Это фактически сформулированный Россией консервативный проект не только для своей страны, но и для членов будущего союза. Вместо равноправных и взаимовыгодных отношений, верховенства права и законов в новой надгосударственной структуре Украина столкнется с риском раствориться, а украинцы окажутся перед глобальным вызовом потери национальной идентичности. Возрождение «великой России» не предусматривает ограничения ее нынешними границами. Опасность реализации этого проекта состоит не только в том, что это попытка реинкарнировать СССР, но и в том, что, по существу, будет не демократическое содружество равноправных народов, а скорее клуб авторитарных режимов при доминировании России.

Профессор Римского университета «Ла Сапьенца» О. Пахлевская считает, что «Евразия – это в действительности геополитическая химера, продукт незавершенной идентичности России, результат ее «политической булимии». По словам Нормана Дейвиса «нагло таившихся несовместимых между собой пространств, Россия вот уже которое столетие пытается их переварить... Это попытка найти свое место между двух, в сущности, антагонистических геополитических образований – Европы и Азии. Поэтому она находится в постоянном конфликте со всеми: ближними и дальними соседями, с самой собой. Сегодня стремление стать и

Европой, и Азией привело к тому, что Россия не является ни Европой, ни Азией. Взяла себе патологии каждой из реальностей, отбросив аутентичку и глубинные смыслы» [10, с. 6].

Россия ныне фактически распахнута между Евразийским проектом и проектом «Русского мира», которые взаимно исключают друг друга. Растворение в безграничном азиатском море может похоронить даже призрачные надежды на поиск какой-то самоидентификации для остатков славяно-финского населения. Страна рискует трансформироваться в слабо связанную политически (а главное – экономически) конфедерацию конкурирующих регионов. Необратимым станет и ментальный разлом, который пройдет уже не по географическому принципу, скажем, по Уралу, а по сугубо религиозному – по Волге, ограничив реальную монополию «славянской» Москвы территорией исторической Маломосковии.

Движение Украины в евразийское пространство углубит процесс идентитарной дезориентации России. Ведь российские проекты, чтобы реализоваться, должны иметь сильную идеологическую составляющую. Сегодня оба проекта все больше теряют идеологическую почву, поскольку реализация их делегирована наиболее коррумпированной части российского и украинского политикума и самой отсталой части соответствующих обществ. Вершиной этого станут геополитические сотрясения по всему постсоветскому пространству, которые сделают невозможной стабильность ни одного из гипотетических союзных образований.

Нельзя не согласиться с мнением О.Пахлевской о том, что только в случае, когда «модерный европейский код станет консолидирующей основой будущего России, проект интеграции станет реальностью – не как принужденного подчинения, не как ассимиляции, а как добровольного содружества свободных народов» [10, с. 7]. Конечно, если быть реалистами, такой проект маловероятен в ближайшем будущем. Россия и сегодня, как и триста лет тому назад, имеет иллюзию, что внешними факторами можно решить внутренние проблемы. Разрабатывая стратегическую линию своего развития, Россия надеется, что Украина вернется в лоно славянских народов.

Отношение России к Украине есть основной индикатор имперского сознания. Это скорее один из аспектов драмы великодержавной России, которая не видит и не хочет знать Украины. Не той, что с песнями и танцами,

фольклором, борщами и варениками. А Украины независимой, со своей историей и геном свободы. Российское отношение к Украине очень многое может сказать и о самой России, о русском населении, российской политической элите, о ее зрелости, о том, насколько мы выбрались из прошлого, а насколько – остались в нем. Украина для россиян – это зарождение славянского этноса, крещение, начало религии, духовное начало, без которого нация не может жить, а значит, она для России более важный тест, чем Беларусь, Молдова или Средняя Азия. Потеря Украины переживалась и элитой, и населением России очень болезненно. Поэтому их интерес к Украине понятен, и он будет всегда. Другое дело, что он должен быть в разумных и справедливых отношениях. Незнание же и непонимание Украины как пространства, как общества, как независимой страны угрожает не только Украине (хотя нам, прежде всего), но и российскому обществу.

Большинство украинцев воспринимают россиян как дружественный народ. Да, мы разные, но не чужие, поэтому готовы быть добросовестными партнерами России. Но украинцы не воспринимают жесткой позиции России относительно Украины, политики принуждения ее к стратегическому партнерству, прежде всего, в газовой сфере на условиях России. Для украинской элиты, да и всего населения страны, чрезвычайно значима своя, новая, постсоветская национальная государственность. Невзирая на весьма неоднозначные пока результаты провозглашения независимости, социологические исследования показывают, что доля людей, поддерживающих независимость Украины, растет.

Русский мир, как и постсоветская Россия, переживает сложное время, имплицитно содержащее в себе возможность разных сценариев развития. В этом контексте весьма интересным есть предположение А.Панарина: «Путь России к материковой Европе лежит через Киев. Это не великодержавный путь нового присоединения Украины к России, а покаянный путь присоединения России к Киеву как к центру возрожденного византийского движения. Историческая судьба Киева – стать духовной столицей возрожденного славянства» [11, с. 365]. Можно соглашаться или не соглашаться с этой прогностической оценкой ученого. Очевидно, что восстановление в старой форме бывшего Советского Союза является утопической идеей, которая все больше теряет

социально-политическую поддержку. В то же время это не исключает, а, наоборот, предусматривает поиск новых форм интеграции. Будет это модель Европейского Союза или Евразийского Союза – покажет будущее. Понятно одно: переход Украины и России к заключительной фазе коэволюционного этапа универсального эпохального цикла предполагает усложнения, в том числе и социокультурных пространственных структур.

Украина является политически независимой страной, но ее психологическое и культурное рабство можно победить лишь деконструкцией идеи империи, которая все еще деформирует национальное пространство изнутри. Отличия между украинцами состоят не только в плоскости языка, религии, экономических интересов, они происходят и от разного исторического опыта, и разной коллективной памяти, разных мировоззренческих ориентиров для построения нового государства. Украинское социокультурное пространство, отечественная история остаются для нас в значительной мере «полем битвы» за свою подлинность, самобытность, национальную идентичность. Украина подошла к тому решающему рубежу своей истории, когда возрастает вес исследований, призванных дать историософское осмысление задач украинской нации с позиций прошлого, выявить стержневую линию исторического развития, отыскать связующее звено между древним, современным и будущим.

В украинском обществе имеет место и не побежденная двумя десятилетиями независимости настроенность значительной части граждан Украины на русскую культурную традицию, на признание в Москве, на рецепцию западноевропейских культурных достижений исключительно через московские или санкт-петербургские «ретрансляторы». В оценке многих принципиально важных исторических событий доминируют подходы, несовместимые с процессами национального строительства, формирования национальной идентичности.

Для украинской нации, которая длительное время формировалась именно как «культурная» (kulturnation), важно, чтобы украинское общество при активной поддержке государства на основе модернизации культурной жизни развивало и культивировало собственные ценности, символы и смыслы, создавало единое социокультурное пространство нации, в рамках которого украинцы могли бы достойно

осмысливать и представлять себя, свою страну в глобализирующемся мире. В контексте назревающих кардинальных перемен в мироустройстве украинцам нужно формировать украинский мир, а не «русский». Без утверждения собственной национально-цивилизационной идентичности украинское общество не будет способным адекватно отвечать на вызовы глобализации, не сможет осуществлять эффективную экономическую, социальную и политическую модернизацию.

### *Литература*

1. Тишков В.А. Русский мир: смыслы и стратегии / Этническое и религиозное многообразие – основа стабильности и развития российского общества: статьи и интервью. – М.: Московское бюро по правам человека, Academia, 2008. – 84 с.
2. Иванов В.Н., Сергеев В.К. «Русский мир» и социальные реалии // Научное издание. – М.: Серебряные нити, 2008. – 310 с.
3. Нарочницкая Н.А. Русский мир. – СПб: Алетейя, 2007. – 304 с.
4. Пенькова Е.А. Концепция русского мира: перспективы консолидации российского общества // Социология. – 2001. – № 4. – С.155.
5. Выступление Патриарха Кирилла на открытии III Ассамблеи фонда «Русский мир» // <http://religions.unian.net/ukr/detali/2858>.
6. Сила м'якого знака, або Повернення Руської правди / За загальною редакцією Лариси Івашиної. – Видання друге, стереотипне. – К.: ПрАТ «Українська прес-група», 2011. – 800 с.
7. Хапсалис А. Постнеклассическая метафизика истории: Монография. – Днепропетровск: изд-во «Инновация», 2008. – 278 с.
8. «Диалог культур в условиях глобализации». XII Международные Лихачевские научные чтения 17-18 мая 2012 года // [www.lihachov.ru](http://www.lihachov.ru).
9. Пелагеша Н. Україна в смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації: монографія. – К.: НІСД, 2008. – 288 с.
10. Пахлевская Оксана. Ave, Europa, morituri te salutant! // День. – 2011. – 23-24 декабря. – С.6-7.
11. Панарин А.С. Политология. Учебник. 2-е изд. – М.: Проспект, 1999. – 440 с.

**Козловец Николай Адамович**, доктор философских наук, профессор кафедры философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко, г. Житомир, e-mail: nikola\_kos@mail.ru.

**Kozlovets Nickolay Adamovich**, doctor of philosophical science, professor, department of philosophy, Zhitomir State University named after Ivan Franko, Zhitomir, e-mail: nikola\_kos@mail.ru.

*\*Публикуя статью профессора Н.А. Козловца, редакция надеется на продолжение дискуссии по проблемам, поднятым автором.*

УДК 21.009:316.37

© С.К. Носов

## ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЕ МЕТОДЫ ДУХОВНОГО САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ И ИХ ЭКСТРАПОЛЯЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ

*В статье дан анализ православных методов духовного самосовершенствования личности. Раскрыта их экстраполяция в современном общественном сознании.*

**Ключевые слова:** православие, личность, самосовершенствование, аскетизм, пост, молитва, таинства.

S.K. Nosov

### ORTHODOX METHODS OF SPIRITUAL SELF-IMPROVEMENT OF THE PERSON AND THEIR EXTRAPOLATION IN A MODERN SOCIETY

*In article the analysis of orthodox methods of spiritual self-improvement of the person is given. Their extrapolation in a modern society is opened.*

**Key words:** orthodoxy, the person, self-improvement, asceticism, a post, a prayer, sacraments.

Исходя из основанного на библейской онтологии христианского понимания Бога и человека, православное богословие разработало методы духовного самосовершенствования личности. Базисную основу этих методов составляет религиозная вера в Бога и признанный приоритет «нравственного закона».

С некоторой долей условности православно-христианские методы духовного самосовершенствования личности можно дифференцировать как общие и частные.

Общие методы предписаны для всех категорий верующих, но имеют свое специфическое звучание в зависимости от среды их применения. Это – элементы аскетизма, пост, молитва, соблюдение таинств, участие в церковных праздниках. Наиболее ярко все эти требования представлены в монашестве, ибо здесь в наибольшей степени выражен аскетический характер традиционной православно-христианской концепции духовного самосовершенствования личности.

Практика аскетизма (от греч. askesis – упражнение, подготовка к борьбе) берет свое начало в глубокой древности и, в той или иной форме, присутствует во многих культурах мира. Однако как религиозно-этическая философская система аскетизм складывается в недрах античной культуры и находит свое наиболее яркое выражение в философии стоицизма.

Возникшее в недрах античной культуры христианство придает языческому аскетизму новую мировоззренческую основу и возводит практику «аскетического делания» в ранг религиозного подвига. Аскетизм становится главным методом духовного самосовершенствования личности.

Вопрос об аскетизме во многом связан с вопросом о самой сущности христианства, об основном характере его понимания жизни. Этот вопрос соприкасается со всеми основными догматическими и нравственными идеями христианства.

Сотериологическое значение аскетической практики обозначено в догматических основах христианской антропологии, согласно которым поврежденная «первородным грехом» человеческая природа детерминирует духовное и телесное самоиспытание индивидуальной личности, постоянно пребывающей в условиях непрерывной борьбы с внешними искушениями и внутренними страстями.

По утверждению богословов, общие требования аскетизма обязательны для всех христиан, потому что для всех христиан необходимо изменение своей «греховной» природы. Для этого все должны пережить процесс подавления своей «испорченной» воли и предания себя воле «всевышнего», чтобы воплотить в себе идеал человеческого совершенства, представленного в образе Иисуса Христа.

В основе христианского аскетизма лежит проблема страдания. Толкование проблемы страдания тесно связано с принципом провиденциализма, согласно которому ничто в мире не происходит без помощи Бога. Отсюда наличие страданий и бед обусловлено тем, что, во-первых, человек страдает за свои грехи, чтобы избавиться от страданий в будущем; во-вторых, страдания «допускаются» Богом для того, чтобы укрепить духовные силы человека и стимулировать его к духовному самосовершенствованию; в-третьих, они нужны,

чтобы напомнить человеку о необходимости богопочитания.

Для христианина страдание это еще и путь сопереживания с образом идеала – Иисусом Христом, который, согласно вероучению, пострадал за «падшее» человечество, искупив своими страданиями и смертью его грехи. Отсюда каждый христианин должен смиренно «нести свой крест», переживать скорби и страдания. К этому его призывает Евангелие: «Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за вас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам его» (1 Петр 2, 21).

Таким образом, православное вероучение придает жизненным страданиям человека религиозный смысл. Тем самым оно помогает верующему человеку, во-первых, воспринимать объективные жизненные невзгоды и трудности как должное; во-вторых, смирится с любыми сложными обстоятельствами его жизни; в-третьих, избежать крайней степени негативных переживаний связанных с дисгармонией личной или социальной жизни.

Следует отметить, что на протяжении христианской истории аскетические требования в полном объеме соблюдалось далеко не всеми людьми. Еще Отцы Церкви неоднократно упоминали о забвении аскетических норм и правил. Так, Климент Александрийский констатировал, что «большинству искусство самодисциплины неведомо. Они живут жизнью плоти, а не духа, но тело без духа лишь прах и тлен» [1]. Сетовали на забвение аскетической традиции и церковные деятели XIX – начала XX веков: епископ Игнатий Брянчанинов, епископ Феофан Затворник (Говоров Г.В.), митрополит Макарий (Невский М.А.) и многие другие.

Между тем, несмотря на различные послабления и даже нарушения предписываемых верующим требований, благодаря трудам многочисленной плеяды христианских аскетов, православный аскетизм являлся сущностным элементом культуры, оказывающим большое влияние на все слои общества. Несмотря на то, что многие люди лишь эпизодически использовали некоторые элементы аскетической практики, этого было достаточно, чтобы воспитывать в них положительные духовно-нравственные качества: терпение, трудолюбие, готовность стойко переносить любые жизненные трудности.

Непопулярен аскетизм и сегодня. По признаниям современных священнослужителей, «нынешние христиане прибегают к различным хитростям и уловкам – и богословским, и

гастрономическим, – чтобы ослабить аскезу или даже «освободиться» от ее обязательности» [2].

Современная непопулярность аскетизма вызвана рядом причин. Главные из них следующие: а) слабая религиозность большинства населения страны и забвение аскетической традиции в культуре; б) небольшое представительство православного монашества, способного практиковать «аскетическое делание» и культивировать его идеи среди широких слоев населения; в) изменение ценностной парадигмы экономической деятельности и социальных отношений.

Говоря о важности аскетической практики в процессе духовного самосовершенствования личности, нужно отметить, что в своих крайних формах аскетизм может иметь негативные проявления или стимулировать девиантное поведение человека в обществе (например, конфликт с миром, самоизоляцию человека от общества и т.д.).

Другим, близким к аскетизму по значению и содержанию методом духовного самосовершенствования в православно-христианском богословии, является пост.

Пост это особая религиозная практика, представляющая собою комплекс воздержаний, призванных укрепить духовное и физическое состояние человека. Пост включает в себя: а) воздержание от обильной, сытной и вкусной пищи; б) воздержание от вина и спиртных напитков; в) воздержание от светских развлечений; г) анализ и контроль собственного духовного состояния; д) воздержание от негативных эмоций и злых помыслов; е) волевое усилие и настрой на добрые дела, молитву, чтение и размышление о духовных вещах; ж) молитву и посещение церковных богослужений; з) чтение религиозной литературы.

Цель поста – создать особый эмоциональный настрой у верующих, вызывающий стремление к покаянию.

Православно-христианское богословие различает два вида поста: телесный и духовный. Телесный пост – это самоограничение в потреблении продуктов питания (как правило, обильной и мясной пищи), сне, отдыхе и т.д. Духовный пост – это усиленный процесс духовного самосовершенствования личности верующего. Телесный пост обязательно должен соединяться с духовным постом – воздержанием от страстей и пороков, с удалением от худых помыслов и злых дел.

Пост, по мнению богословов, является лекарством от всех «душевных болезней» и «греховных» помыслов. Благодаря посту человек «очищается» от «греховных страстей» и таким образом удаляет препятствие для своего духовного самосовершенствования.

Помимо особого эмоционального состояния, пост формирует некоторые волевые качества верующего человека – терпение, целеустремленность и т.д.

Телесный пост помогает человеку избавиться от пресыщения имеющимися материальными благами, ограничить свое потребление рамками необходимой для полноценной жизни меры. Эта индивидуальная для каждого конкретного человека мера заключена в христианском правиле: «человек ест для того, чтобы жить, а не живет для того, чтобы есть».

Сознательно отказываясь от обильной и сытной пищи во время поста, верующий человек воспитывает в себе особые волевые качества, способствующие как разумному потреблению пищи, так и умению довольствоваться минимумом материальных благ. Эти качества позволяют верующему человеку приспособиться к суровым жизненным ситуациям и более оптимистично воспринимать любые социально-экономические условия жизни.

В русском православии посты занимают около 200 дней в году: среди них четыре многодневных, в среднем от 8-ми до 49 дней. Это так называемые Великий пост (за 7 недель до Пасхи), Петров пост (через неделю после Троицы, до 28 июня), Успенский пост (с 1 августа до 14 августа), Рождественский пост (с 14 по 24 декабря) по старому стилю. Помимо этого существуют однодневные и другие посты в канун и дни некоторых религиозных праздников. Еженедельно «постными» считаются среда и пятница.

Большое количество «постных» дней позволяет Православной Церкви поддерживать в верующих устойчивое религиозно чувство и побуждает их систематически рефлексировать проблему духовного самосовершенствования личности.

Для верующего человека время поста – это время интенсивной работы в сфере своего духовно-нравственного состояния. Дисциплина поста побуждает верующего человека, более чем в обычные дни, обращать внимание на характер своего отношения к себе, людям и религии, настраивать себя на позитивное отношение к окружающему миру.

Сегодня пост является одним из наиболее привлекательных христианских методов

духовного самосовершенствования личности. Его пытаются практиковать как глубоко верующие христиане, так и люди, поверхностно знакомые с православной культурой.

Поэтому неслучайно, пост путают с диетой, лечебным голоданием или даже вегетарианством.

Современные православные публицисты и богословы вынуждены периодически пояснять, что христианский пост и диета, лечебное голодание или вегетарианство – это совершенно разные явления. Их роднит лишь внешняя сторона: воздержание или отказ от некоторых продуктов питания.

Христианский пост не связан с проблемами рационального питания, гигиеной тела, убийством животных, экономией продуктов и т.д. Его основная цель стимулировать духовное самосовершенствование личности, воспитывать волю и христианское мироощущение у постящегося человека.

Немало в современном обществе и противников поста. Их доводы сводятся к следующему:

1. Нередко свое нежелание поститься они оправдывают словами из Евангелия: «Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека» (Мк. 7, 15).

2. Длительный телесный пост способен ослабить организм и создает угрозу для здоровья человека.

3. Продолжительный духовный пост приводит к самоизоляции человека от внешнего мира и полученной из него информации, что, в свою очередь, обостряет чувство одиночества и бессилия перед жизненными трудностями.

Полемизируя с противниками поста, священнослужители постоянно напоминают верующим о важности его соблюдения. Обращаясь к современным верующим, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл говорит: «Пост есть неперемненное условие внутренней концентрации, собирания сил, без чего человек не способен осуществить духовный прорыв, не готов к сильному и значительному духовному деланию, столь необходимому и важному для созидания и обновления глубинных основ человеческого бытия» [3, с. 7].

Особое место в процессе духовного самосовершенствования личности богословы отводят молитве, которую рассматривают как самое существенное и необходимое проявление религиозно-нравственной жизни человека. По их утверждениям, «молитва составляет

основание и завершение всех добродетелей, сокращенное выражение всей нравственной жизни человека» [4].

В церковном понимании молитва представляет собою обусловленный естеством человека творческий акт. По словам архимандрита Софрония «молитва есть бесконечное творчество, высшее всякого иного искусства или науки. Через молитву входим мы в общение с Безначальным Бытием иначе: жизнь Самосущего Бога входит в нас по этому каналу. Молитва есть акт наивысшей мудрости, всепревосходящей красоты и достоинства» [5].

Церковь рекомендует верующим как можно чаще молиться и ни в коем случае не забывать об этой непрременной обязанности каждого христианина.

Совершая ежедневно, а то и ежечасно, молитвенные правила, верующие проникаются постоянной мыслью о Боге, и тем самым формируют в себе особое эмоционально-психическое состояние, основанное на религиозной вере в реальное общение с Богом. Это помогает верующему человеку снять отрицательные эмоции, успокоить тяжелые духовные переживания и настроиться на позитивное восприятие жизни.

Другим методом духовного самосовершенствования личности считается участие верующего человека в церковных таинствах (от греч. *mysterion* – тайна, тайное действие).

Согласно учению Православной Церкви, «таинства – богоучрежденные священные действия, в которых под видимым образом сообщается верующему невидимая благодать Божия» [6, с. 2140].

Понятие «таинство» имеет в православном богословии широкий и узкий смысл. В широком смысле «таинством» называют повествование Евангелия, догматы вероучения, культовые действия, церковные праздники и т.д. В узком смысле «таинством» называют обряды, которым придается особенное значение, так как, по мнению церкви, во время их свершения происходит духовное преображение человека. Это – Крещение, Миропомазание, Покаяние, Причащение, Брак, Соборование, Священство.

Таинства играют важное интегрирующее и воспитательное значение в жизни Церкви. Участие верующего человека в церковных таинствах укрепляет его религиозную веру и помогает ощутить себя частью единого церковного организма. Ощущая себя частью целого, верующий человек проникается мыслью об онтологическом единстве этого целого с

трансцендентной сущностью Бога, что, в свою очередь, побуждает к соблюдению религиозных канонов и предписаний в отношении к себе и окружающим.

Большое место в жизни православных христиан занимают религиозные праздники.

Православные праздники – это дни торжества церкви, связанные с прославлением наиболее значимых религиозных событий или чествованием наиболее почитаемых церковью персон. По утверждению богословов, праздники служат для верующих «училищем добродетели и благочестия», так как они напоминают верующим об истинах веры и показывают образ правильной религиозной жизни.

Православные праздники имеют строгую иерархию. Главным православным праздником является Пасха. За ней следуют двенадцать наиболее значимых праздников православной церкви. Это так называемые двенадцатые праздники: Рождество Пресвятой Богородицы – 8 (21) сентября (в скобках по новому стилю), Воздвижение Креста Господня – 14 (27) сентября, Введение во храм Пресвятой Богородицы – 21 ноября (4 декабря), Рождество Христово – 25 декабря (7 января), Крещение Господне – 6 (19) января, Сретение Господне – 2 (15) февраля, Благовещение Пресвятой Богородицы – 25 марта (7 апреля), Преображение Господне – 6 (19) августа, Успение Пресвятой Богородицы – 15 (28) августа.

Существует еще множество праздников, посвященных памяти христианских святых или воспоминанию об особо чтимых событиях.

Праздники помогают верующему человеку разгрузиться от тягот повседневного бытия и ощутить радость жизни. Наиболее значимые православные праздники знаменуют окончание всех длительных постов, что создает в сознании верующего человека еще большую радость или позитивное настроение от осознания выполненного религиозного предписания и соучастия в событии церковной жизни.

Помимо общих методов, предписанных церковью верующим, богословие выделяет частные (специфические) методы духовного самосовершенствования.

Для духовенства это, прежде всего, ревностное соблюдение своих обязанностей, сознательное следование требованиям церковной иерархии и канонам Церкви. Обязанности, предъявляемые богословием к духовенству, можно свести к следующим требованиям:

1. Наставлять верующих в «истинах спасения».

2. Предохранять их от «лжеучителей», искоренять заблуждения и суеверия.

3. Следить за поведением верующих и «исправлять» их погрешности и поступки.

4. Обличать «грешников» и отступников от веры.

5. Утверждать в «сердцах» верующих «упование» на Бога.

6. Внушать верующим уважение к правилам и постановлениям православной церкви и следить за строгим соблюдением их.

7. Добросовестно совершать таинства и все богослужебные обряды.

Специфика требований, предъявляемых к духовенству, определяется тем, что на него возложена задача «словом и делом» способствовать религиозному «просвещению» и духовному самосовершенствованию верующих.

Обязанности, возложенные на верующих-мирян, вытекают из их подчиненного духовенству места в церковной иерархии. Основные обязанности, предъявляемые Церковью к мирянам, можно свести к следующим требованиям:

1. Руководствуясь «любовью к Богу, как высшему благу», совершать добрые дела и приумножать гармонию мира.

2. Соблюдать предписания изложенного в Священном Писании «нравственного закона».

3. Почитать Бога в частном (домашнем) или общественном (храмовом) богослужении.

4. Заботится об улучшении собственных духовных способностей.

5. Бороться со всеми явлениями, отвлекающими от христианского образа жизни.

6. Уважать священнослужителей, обращаться к ним за советом и принимать их наставления.

Различные православно-христианские методы духовного самосовершенствования личности по-разному используются и исполняются различными категориями верующих и отдельными людьми. Такие факторы, как положение в церковной иерархии, личная религиозность, настоящее духовное состояние, социальная среда и т.д., оказывают прямое или косвенное влияние на использование указанных методов в религиозной практике и личной жизни верующего человека.

Так, монашествующие в своей религиозной практике руководствуются монастырским Уставом, полностью регламентирующим различные стороны жизни монаха. Устав четко указывает монаху, сколько времени он должен

проводить в молитве, какие богослужения обязан посещать, какие аскетические правила применять в повседневной жизни.

Монашеский подход к применению православно-христианских методов духовного самосовершенствования личности для большинства мирян не представляется возможным. Он может служить лишь показательным примером, одобряющим и стимулирующим поведение верующего человека.

В отличие от монашеского, мирской подход к православно-христианским методам духовного самосовершенствования личности отличается большими послаблениями в требуемой дисциплине, соответствующими реальным возможностям верующего человека. К тому же, в отличие от монахов и духовенства, миряне имеют большую свободу и самостоятельно определяют меру своей церковной жизни.

Особенностью современного периода существования Церкви является наличие большого количества слабовоцерквенных или невоцерквенных верующих. В этой группе верующих православно-христианские методы духовного самосовершенствования личности подвергаются опасности потерять свой религиозный смысл или стать бесполезными. Одни из таких верующих по незнанию или по небрежности недооценивают какие-либо из указанных методов (чаще всего не участвуют в литургической жизни Церкви). Другие до какой-то степени признают их позитивное влияние, но соблюдают лишь формально. В этой ситуации соблюдение аскетизма, поста, таинств и т.п. превращается в формальное действие, не имеющее того глубокого смысла, который вкладывает в него православное богословие.

Анализируя православно-христианские методы духовного самосовершенствования личности, можно отметить, что их социальная востребованность очевидна для любой культурно-исторической ситуации. Однако в современном общественном сознании их духовное содержание и практическая востребованность деформируются под влиянием доминанты светской культуры, во многом чуждой религиозному мировоззрению и нравственным идеалам христианства. В этой ситуации современные верующие вынуждены корректировать традиционные православно-христианские подходы к духовному самосовершенствованию личности с условиями окружающей культурной реальности.

*Литература*

1. Климент Александрийский. Строматы [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.mystudies.narod.ru/library/c/clem\\_alex/3strom/3st06.htm](http://www.mystudies.narod.ru/library/c/clem_alex/3strom/3st06.htm).
2. Константин Петраке. Аскеза в современной семье [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/50610.htm>.
3. Кирилл, патриарх. Божественное установление // Православная беседа. 2010. – № 6. – С. 2 – 7.
4. Скурат К.Е. Христианское учение о молитве и ее значение в деле нравственного совершенствования [Электронный ресурс]. – URL: [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya\\_zhizn/molitva/uchenie\\_o\\_molitve-01-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/molitva/uchenie_o_molitve-01-all.shtml).

5. Софроний, архимандрит. – О молитве [Электронный ресурс]. – URL: [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya\\_zhizn/molitva/safroniy\\_o\\_molitve\\_1-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/molitva/safroniy_o_molitve_1-all.shtml).

6. Полный православный богословский энциклопедический словарь [Репринтное издание]. – М., 1992. – Т.1.

**Носов Сергей Константинович**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск, e-mail: sknalt@rambler.ru.

**Nosov Sergey Konstantinovich**, candidate of philosophical science, associate professor, department of philosophy, Gorniy Altay State University, Gorno-Altaysk, e-mail: sknalt@rambler.ru.

УДК 177

© Д.Ш. Цырендоржиева, Т.М. Ринчинова

### РОЛЬ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННОГО КИТАЙСКОГО ОБЩЕСТВА

*В статье отмечается, что в условиях глобализации и модернизации, происходящих сегодня в Китае, традиционные духовно-нравственные ценности продолжают играть важную роль в жизнедеятельности современного китайского общества.*

**Ключевые слова:** нравственность, духовность, ценности, духовно-нравственные ценности, китайское общество, современность.

D.Sh. Thyrendorzhieva, T.M. Rinchinova

### ROLE OF SPIRITUAL AND MORAL VALUES IN ACTIVITY OF MODERN CHINESE SOCIETY

*In article it is noted that in the conditions of globalization and the modernization, occurring today in China, traditional spiritual and moral values continue to play important role in activity of modern Chinese society.*

**Key words:** moral, spirituality, values, spiritual and moral values, Chinese society, present.

В происходящих сегодня глобальных переменных, касающихся превращения КНР в могучую мировую державу, определенную роль играют и духовно-нравственные ценности китайского общества. Изучение роли духовно-нравственных ценностей в становлении сильного и процветающего государства стало назревшей необходимостью для современной научной мысли.

На наш взгляд, большое значение для определения сущности и роли ценностей (в частности духовно-нравственных) в развитии общества Китая имеют исследования, представленные в работах Л.В. Васильева, А.Е. Лукьянова, В.В. Малявина, Л.Е. Янгутова и других [1; 3; 11]. Данные авторы отмечают, что система духовно-этических представлений играет главную роль в улучшении эмоционально-психического здоровья нации. Следовательно, определяет силу духа и стимулы людей,

направляющие их на достижение поставленных задач и целей по созданию условий для развития общества и государства.

Соглашаясь с мнением вышеназванных ученых, считаем, что развитие духовной культуры современного китайского общества продолжает основываться на важнейшей сфере жизнедеятельности человека и общества – духовно-нравственной культуре. И далее, выдвигаем тезис о значимости именно ценностных составляющих данной культуры. На наш взгляд, особая роль духовно-нравственных ценностей в социокультурных процессах обусловлена ее сущностной природой и функциональной направленностью как идеальной формы сохранения, воспроизводства и развития социального и духовно-нравственного опыта, способностью быть универсальным способом обеспечения исторической преемственности, как на уровне

индивидуального бытия, так и на уровне существования социальных организмов.

Как известно, особую актуальность проблема морали и нравственного поведения приобретает именно в условиях переходного периода общественного устройства. О сегодняшней ситуации в китайском обществе как раз можно говорить как о переходном периоде развития. Необходимо отметить, что этот период, как правило, сопровождается пересмотром привычного образа жизни, сравнением его с культурными традициями и обычаями других эпох и стремлением в результате интенсивных поисков к формированию новых форм и путей реализации своих потребностей и желаний. Подобная проблема, существующая в современном китайском обществе, исследуется в трудах китайских ученых Чжан Бо-дуаня, Чэн Чжунь-ина и других. Они говорят о неоднозначном влиянии национальных духовно-нравственных ценностей на современное становление китайского общества [9; 10].

Ясно, что общество как целостный организм функционирует согласно определенным законам, которые изменяются в соответствии с конкретно-историческими условиями, формами организации социума, и что самое главное, – духовно-нравственными составляющими. Если говорить о сегодняшнем китайском обществе, то оно представляет собой многоукладное по экономической структуре, разнородное по социальному положению населения (например, существенная разница в доходах сельских и городских жителей, жителей приморских и отдаленных районов и т.д.) социальное образование.

В свою очередь, экономические процессы и реформы существенно влияют на общественный уклад и во многом определяют состояние всех сфер жизнедеятельности людей. В современном китайском обществе материальное положение становится определяющим фактором в формировании нового общественного устройства, где доминирующим показателем становится уровень развития социально-экономической и политической сфер, что, в конечном счете, оказывает значительное влияние на духовно-культурную и морально-этическую стороны жизни общества.

Промышленное и торгово-экономическое развитие Китая в XX в. создало благоприятные условия для становления частного предпринимательства и проникновения в Китай соответствующих западных принципов и институтов. Однако приспособление мощной традиционной структуры к этим новшествам

шло замедленными темпами и встречало яростное сопротивление. И все-таки нельзя не видеть и другого: в ходе длительного и болезненного приспособления старого Китая к новым условиям существования в стране многое менялось. Новые, в том числе заимствованные извне институты, нормы, стереотипы поведения постепенно усваивались, порой в весьма трансформированном виде. Менялась традиционная система образования, ориентированная теперь на европейские стандарты. Это влекло за собой изменения в образе жизни, мышления и ценностях новых поколений грамотного и образованного слоя людей. Развивались города, превращаясь в центры современной промышленности и культуры. Экономика Китая, несмотря на все потрясавшие ее войны и революции, деструктивные социальные катаклизмы и эксперименты, не только не разваливалась, но даже постепенно укреплялась, что во многом достигалось за счет упорства и трудолюбия, организованности и дисциплины, традиционной культуры труда населения. Развивалась инфраструктура современного типа. Так, традиционно практичный и прагматичный Китай как бы интуитивно, порой вопреки его признанным лидерам, усваивал все то полезное, что могло пригодиться для последующего процветания страны.

Как отмечает китайский исследователь Дунцзян Цзяо, Китай уже миновал стадию приоритетного роста экономики, который был призван заложить материальную базу для последующего социального и духовного роста общества [3]. Он отмечает, что страна вступила в фазу, на которой экономика и общество с его духовно-нравственными ценностями должны развиваться параллельно и согласованно. В свою очередь, существующие в социальном развитии проблемы отрицательно влияют на повышение качества жизни народных масс и сдерживают более здоровое, устойчивое и качественное развитие экономики.

Отставание социального развития от экономического существенно дестабилизирует обстановку в стране. Сегодня остро стоят вопросы занятости и безработицы, проблемы низких доходов крестьян, которые составляют основную массу китайского общества. В китайском обществе не полностью удовлетворяется потребность населения в социальной защите, в получении квалифицированных медицинских, образовательных и иных услуг. Наблюдается большая разница в доходах, имущественном

положении, социальном статусе разных групп общества, что все более углубляет и потенциально угрожает социальной и политической стабильности в обществе. Так, исследователь Мэн Нань выделяет следующие направления, способствующие дестабилизации современного китайского общества:

- 1) расслоение между городами;
- 2) расслоение в структуре собственности и имущественном праве;
- 3) процессы, происходящие в проблеме занятости населения;
- 4) расслоения, идущие внутри общественных структур;
- 5) расслоение между регионами страны [7, с. 72].

Все это можно назвать явлениями деструктивного характера, вызванными в период реформ и сопровождающимися модернизационными процессами. Они являются побочными результатами рыночных отношений и широкой предпринимательской и коммерческой деятельности лиц, наделенных деньгами и властью. На начальных этапах реформирования общества предприниматели стремились быстрее приумножить свое материальное положение и не желали вкладывать свои средства в трудоемкие и долгосрочные проекты. Политические и социально-экономические изменения, затронувшие китайское общество, с исторической точки зрения, произошли в сравнительно небольшой отрезок времени. Особенность социализма с китайской спецификой заключается в двухколейном подходе к развитию экономической системы страны, когда сосуществуют и рыночная экономика, и государственная собственность.

Если говорить о духовной составляющей жизнедеятельности общества, то необходимо отметить, что без нравственной основы невозможно гармоничное и полноценное осуществление любой деятельности людей. Голая социально-экономическая система с установленными правилами и условиями является лишь механизмом, а работу данного механизма осуществляют все-таки люди, имеющие собственные желания и мысли. Для высоких уровней нравственных установок и принципов поведения представителей общества характерны успешные социальные взаимоотношения и высокая производительность труда.

Соответственно, проблемы нравственности и духовности, как мы ранее отмечали, становятся еще более актуальными и важными в период

переустройства общества, при определении новых путей и способов формирования социально-экономических и социально-политических отношений. В такие периоды происходит переоценка ценностей, жизненных ориентиров и принципов.

Сложившиеся в древнем Китае духовно-этические и социально-политические идеи и институты, которые на тысячелетия определили сущность, характер и формы социальной структуры, государственного устройства, идеологии, психологии, словом, всего «китайского образа жизни», принято соотносить, прежде всего, с конфуцианством, а также в некоторой степени с легизмом, даосизмом и буддизмом. Социально-политические концепции теорий традиционных учений китайцев соответствовали историческим реалиям жизни китайского общества, поэтому они, и особенно конфуцианство и легизм, получили широкое распространение и стали основой политического и социокультурного развития. Поскольку в даосизме и буддизме основной акцент делался на духовном освобождении человека, в том числе и путем «ухода» от злободневных социальных проблем, то во многих областях общественной жизни они уступали первенство конфуцианству и легизму.

С помощью этико-гуманитарных идей традиционных учений формировались основные подходы к управлению страной, осуществлялся контроль над властью и обществом, утверждались нормы гражданской морали, формировались единые правила воспитания на основе уважения старших, добродетельного поведения, подавления эгоистических устремлений, гармоничного отношения между различными слоями общества, честности и бескорыстности, лояльности к властям; гуманитарные ценности конфуцианства в значительной мере сформировали менталитет китайской нации, составляя важную черту национального характера.

В конфуцианской теории (и в реальной жизни традиционного китайского общества) семья была не только базовой социальной группой, но и прототипом отношений в иных социальных организациях. Отношения родства стали, таким образом, основой для построения всей совокупности отношений в обществе. Социум уподоблялся семье, он, как и семья, имел черты единого, целостного организма. Конфуцианство как идеология с ее культами божественной власти «сына Неба», авторитета старших, с ее приверженностью к традициям и консерватизму нормировало и контролировало

духовную жизнь китайского общества. Большинство традиционных конфуцианских культов и торжественная пышность их обрядов стали популярными и признанными практически среди всего населения и по сегодняшний день.

И сегодня многие традиционные социокультурные обычаи и духовно-нравственные ценности прошлого прочно вошли в жизнь современного Китая, стали ее неотъемлемой частью, связывающей многие поколения людей незримой нитью преемственности. Например, в феодальном Китае вся китайская нация, называвшаяся «сто семейств», рассматривалась как одна большая семья, отцом и матерью которой был император. Все подданные этого большого семейства должны были проявлять к императору сыновнюю любовь и почтительность. С самого раннего детства китаец приучался верить, что отеческая власть принадлежит как главе малого семейства, т.е. отцу, так и главе большой семьи, т.е. императору. Эта традиция сохраняется и поныне. Данная традиция воспитания подчинения и уважения к старшим прививается с детства. Эта традиция является обязательной как дома, в школе, в обществе, так и на работе. Она помогает сегодня начальнику или директору организовать труд своих подчиненных, направленный на улучшение технологических процессов на производстве и на развитие в целом всего китайского общества.

Традиционные этико-философские учения являются основой китайской духовной культуры: под их влиянием закрепились фундаментальные этические принципы китайского общества, они во многом определили особенности мировосприятия и норм поведения китайцев. Кроме того, традиционные учения китайского народа, благодаря ориентированности на социальные реалии и развитие конкретных социокультурных институтов, смогли транслировать свои ценности на протяжении многих веков развития китайской культуры, в значительной степени определяя способы организации стабильного и жизнеспособного общества. Теоретические доктрины данных учений оказались законченными, способными к взаимодействию с другими философскими системами, а социокультурная практика наиболее гибкой и встроенной в государственные процессы.

Содержательным ориентиром реформирования современного китайского общества стало соответствие смысла и содержания развития общества сущностным

характеристикам традиционной духовной культуры, базирующейся, прежде всего, на духовно-нравственных ценностях. В современном обществе большую актуальность приобретают идеи конфуцианства, поскольку именно в конфуцианстве делался акцент на групповых ценностях и интересах государства, а следование этим ценностям и интересам было важнейшим критерием воспитания идеальной личности. Благодаря гибкости и ориентированности на социальные реалии традиционные духовно-нравственные ценности этико-философских учений китайской цивилизации продолжают в определенной мере влиять на социальный уклад общественного развития современного китайского общества.

Так, именно традиционная духовно-нравственная культура Китая, представленная философскими и этическими учениями, в первую очередь конфуцианством, а также легизмом, даосизмом и буддизмом, оказывала во все времена наибольшее влияние на формирование специфики поведенческих стереотипов китайского народа. Духовно-нравственные ценности данных учений и сегодня значимы в формировании определенных ориентиров совершенствования духовной сферы китайского общества. Эти ценности выполняют функции регулирования поведения каждого индивида общества, тем самым, укрепляя общественные структуры и нормы социального бытия современного китайского общества.

Современное реформирование китайского общества в условиях глобализации и модернизации, опираясь на национальный духовно-нравственный потенциал культуры и используя передовой зарубежный опыт, способствует успешному развитию общества при одновременном сохранении его национального своеобразия и интеграции в мировое сообщество.

На пленуме XVI съезда КПК (14.11.2002 г.) было принято решение внести поправки в Конституцию страны. «Прозвучавший в речи Ху Цзиньтао призыв к КПК «следовать помыслам народа, помышлять об интересах народа и заполучить сердца народа» стоит ближе к традиционным конфуцианским представлениям о гуманном правлении на основе человеколюбия и справедливости, нежели чем к западным представлениям о представительной демократии, провозглашения которой ждут от Ху Цзиньтао зарубежные наблюдатели» [6, с. 37]. Данное обращение руководителей государства к своим национальным, традиционным ценностям, проповеданным

великими китайскими мудрецами, сегодня благотворно сказывается на общем состоянии общества. Сохранение преемственности и грамотное сочетание традиций и новаций в реформировании государства становится характерной особенностью системы управления Китая.

С каждым годом Китай расширяет связь с мировым сообществом в развитии всех сфер жизнедеятельности: вступление во Всемирную торговую организацию, проведение Олимпиады, проведение международных фестивалей, увеличение числа пользователей глобальной информационной сетью Интернет и т.д. В своей политике правительство умело сочетает национальные особенности, выраженные в форме традиционных духовно-нравственных ценностей и специфике мышления, с принципами и нормами современных реалий, что послужило основой быстрых и кардинальных преобразований в стране. Так, в целом уважение и любовь к историческому прошлому своего государства, к духовному началу становления своего общества играют роль стабилизатора и гаранта спокойствия и уверенного развития Китая.

Таким образом, оставленные великими китайскими мудрецами философские учения и принципы жизни, ставшие духовно-нравственными ценностями для миллионов китайцев, служат целью и опорой в жизни. Благодаря бережному отношению к традиционным духовным ценностям произошло возрождение былого могущества Китая.

Важно отметить, что ценностное отношение к миру побуждает человека, представителя любого национального сообщества, к действию, к творчеству, к изменению реальности в соответствии с существующей в обществе системой ценностей, а также сообразно собственным ценностным ориентациям. В связи с этим ценности могут выступать как идеалы, цели, средства деятельности, как критерии человеческих поступков в целях совершенствования социальной, экономической и духовно-нравственной сфер жизнедеятельности общества. В Китае же именно конфуцианские ценности заметно окрасили в свои тона всю национальную культуру страны, национальный характер его населения, составили важную часть китайского менталитета. Многие воспитанные конфуцианством черты национального характера китайцев – социальная дисциплина в сочетании с умением в случае нужды довольствоваться малым и не роптать;

трудолюбие, упорство, любовь и стремление к знаниям, к истине, к постижению нового и умению использовать это новое во имя упрочения устоявшегося старого; постоянный импульс к самоусовершенствованию; крепость социально-семейных связей, перерастающая в прочность связей деловых в современном мире, то есть вся совокупность ценностей духовной культуры – активно способствовали тому феномену, который проявил себя сегодня в современном развитии китайского государства.

«...Проводимая Китаем мирная и дружественная внешняя политика одобряется международным сообществом. КНР поддерживает хорошие отношения с сопредельными странами, ее влияние и роль на региональной и международной арене непрерывно повышаются, все это предоставляет внешние гарантии китайской политике реформ и открытости» [5].

Тем не менее, несмотря на широкие связи с разными странами, китайцы в большинстве случаев сохраняют свою самобытность, оберегая и поддерживая чувство принадлежности к великой, древней цивилизации. Это является условием самоуважения и идентичности большинства представителей китайского общества, которые, в конечном счете, переходят в патриотические чувства и уважение к культурным ценностям своего народа.

Сегодня китайское общество формирует новое понимание соотношения между традициями и новациями. На первую позицию выходят духовно-нравственные ценности, поддерживающие порядок и стабильность в стране, помогающие дальнейшему развитию общества. Здесь надо отметить два основных моральных принципа традиционного китайского общества: сыновней почтительности «сяо» и лояльности «чжун». Первый принцип определяет отношение индивида к своей семье, второй – отношения в сферах, находящихся вне семьи.

Действительно, в китайском обществе «одним из основных элементов общества является конкретный человек, почитающий своих родителей и являющийся носителем моральных качеств, приобретенных в результате продолжительного трудового процесса учебы и воспитания, в соответствии с такими представлениями; укрепление, стабилизация и совершенствование всего общества должно происходить, начиная с отдельного человека и конкретной семьи» [4, с. 33]. «Китайское правительство стремится к поддержанию

социальной стабильности и согласия, а также национальной сплоченности, что создает благоприятные условия для экономического строительства и повышения народного благосостояния» [8].

Все это приводит к тому, что сегодня у китайцев значимым становится их материальное положение. Если в середине прошлого столетия основной их заботой были развитие и процветание страны, то к концу века деньги начинают принимать форму одной из их целей. Деньги приобретают лидирующее положение среди социальных ценностей, деньги воспринимаются как способ выживания, источник счастья и достижения личных целей. Особенно молодое поколение осознает связь денег с возможностью удовлетворения потребностей. Материальное благополучие становится важной ценностью, преобладающей над морально-нравственной ценностью. Данное превосходство вызывает настороженность у китайского общества, так как оно, в конечном счете, приводит к росту преступности, жестокости и других негативных явлений.

Для традиционного общества были характерны коллективистические ценности, а у современного общества преобладает личный интерес и индивидуалистический подход к решению поставленных задач. Таким образом, происходит трансформация внутреннего мира представителей общества и перестройка их морально-этических ценностей.

Конечно же, наиболее восприимчивой и открытой к новым изменениям является молодежь, и те морально-нравственные ценности, которые примет она, станут основой духовной жизни будущего китайского общества. Тем более, не все традиционные ценности и поведенческие стереотипы принимаются молодежью и расцениваются ими как соответствующие современным реалиям. По этой причине для китайского общества важно, чтобы молодое поколение правильно сделало выбор в направлении совершенствования социальных отношений на основе разумного применения традиционной культуры народа.

Формирование духовно-нравственных ценностей у современного человека возможно, на наш взгляд, на основе приобщения к активной творческой деятельности, основанной на выработанных обществом законах, национальных традиционных ценностях и нормах поведения. Духовно-нравственные ценности занимают центральное место в процессе социализации личности, так как становление духовно развитого индивида

начинается с осознания необходимости непрерывного «самотворения». Цивилизационная ситуация, существующая в современном китайском обществе, а также и в других современных обществах, не только требует переориентации общественного сознания с материальных ценностей на духовные и нравственные. Необходимо новое мировоззрение, основанное на «человекоориентированной» составляющей культуры, на высоком уровне развития духовных потребностей индивида и интенсивности их проявления в созидательной практической деятельности.

Все эти обстоятельства объективно выдвигают в качестве одной из важнейших задач китайского общества, которая заключается в создании таких моделей воспитания и образования подрастающего поколения, которые смогли бы, опираясь на традиции и опыт отечественного и мирового сообщества, максимально эффективно востребовать и транслировать духовный, человекотворческий потенциал духовно-нравственной культуры, в первую очередь, национальной. Несомненно и то, что сохранение морально-нравственных ценностей есть главная предпосылка и условие духовной безопасности общества, поскольку культурная самобытность является основой сохранения в современном мире национальных сообществ и цивилизации в целом. Для гармоничного развития личности, последующего всестороннего развития духовно-нравственной культуры, сохранения национальных особенностей необходима соответствующая работа руководства страны и китайского общества в целом.

Сегодня необходимо констатировать, что процессы модернизации современного китайского общества сопровождаются трансформацией его духовно-нравственных ценностей. Так, разрушение традиционных основ китайской семьи приводит к ослаблению культа сыновней почтительности, молодые люди быстро усваивают западные ценности в отношении родителей. Материальные блага и деньги как ценность начинают занимать одно из лидирующих положений в потребностях современного представителя китайского общества, преобладая над морально-этическими и нравственными критериями. В решении социальных проблем наблюдается преобладание индивидуалистического подхода над коллективистическим. В связи с коренными изменениями отношения к предпринимательству и торговле, считавшихся в

традиционном обществе непрестижными видами деятельности, ценными стали такие качества, как независимость, решительность, инициативность, целеустремленность, личная самодостаточность, несвойственные индивиду традиционной китайской культуры.

Но вместе с тем, необходимо отметить, что традиционные духовно-нравственные ценности продолжают иметь непреходящее значение в жизнедеятельности современного китайского общества. Ведь духовно-нравственные ценности в китайском обществе традиционно играли важную роль в расцвете и укреплении государства, как основного социального института. Сегодня в большинстве случаев такая же направленность существования духовно-нравственных ценностей все-таки остается. Однако в современном китайском обществе достаточно сложно неукоснительно следовать традиционным ценностям. Поэтому ученые и исследователи говорят о важности поиска компромисса и разумного сочетания традиционных и модернизированных духовных ценностей.

Ясно, что современное китайское общество столкнулось с реальной трудностью в определении места и значения традиционных духовно-нравственных ценностей в новых модернизационных условиях. С точки зрения социально-философского осмысления, проблема преобразования духовно-нравственных ценностей носит глубокий характер. Многие ученые и политики КНР приходят к выводу, что традиционные духовные ценности необходимо поддерживать в соответствии с современными моральными критериями и с учетом принципов гуманизма, уважения прав и достоинства каждого человека. Такой подход к сохранению духовно-нравственных ценностей, по нашему мнению, является наиболее приемлемым с точки зрения благоприятного функционирования и развития общества. Ведь благополучие общества связано, в первую очередь, с благоприятным положением в духовной сфере жизнедеятельности населения страны.

В целом, традиционно практичный и прагматичный Китай, несмотря на все потрясавшие его войны и революции, деструктивные социальные катаклизмы и эксперименты, за счет упорства и трудолюбия, организованности и дисциплины, и именно благодаря традиционным ценностям населения, во все периоды своего существования усваивал все то полезное, что могло пригодиться для последующего процветания страны. Именно система духовно-нравственных ценностей

играла и играет важную роль в улучшении эмоционально-психического здоровья нации и, следовательно, определяет силу духа и стимулы людей, направляющих их на достижение поставленных задач и целей для построения сильного и процветающего государства.

Традиционные духовно-нравственные ценности и сегодня значимы в формировании определенных ориентиров в совершенствовании духовной сферы китайского общества. Эти ценности выполняют функции регулирования поведения каждого индивида общества, тем самым укрепляя общественные структуры и нормы социального бытия современного китайского общества. Современное реформирование китайского общества в условиях глобализации и модернизации, опираясь на национальный духовно-нравственный потенциал культуры и используя передовой зарубежный опыт, способствует успешному развитию общества при одновременном сохранении его национального своеобразия и интеграции в мировое сообщество.

#### *Литература*

1. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Наука, 1970. – 484 с.
2. Дунцзянь Цзяо. Народные традиции Китая в ситуации модернизации общества / автореф. дис. на соиск уч. степ. канд. культур. наук. – М., 2001 – 24 с.; Чжан Сянго. Формирование идеи политической модернизации в современном Китае. – СПб.: изд-во СПбГУ, 2000. – 97 с.
3. Малявин В.В. Китайская мудрость в постмодернистский век: возвращение традиции? // Проблемы Дальнего Востока. – 1995. – № 5. – С. 106-115.
4. Кокарев К.А. О влиянии политической культуры на режим правления в Китае // Китай на пути реформ модернизации: сборник ИДВ РАН. – М., 1996. – С. 30-37.
5. Ксиндавог В. Правильная линия обеспечивает КНР блестящие успехи // Жэньминь жибао. – 2011. – 29 июня. – [Электр. ресурс]. URL: <http://www.zzc.edu.cn/xcb/xuanchuangongzuo.htm> (дата обращения 15.07.2011).
6. Ломанов А. Политические инновации КПК в контексте идейно-теоретических дискуссий в Китае (к итогам 3-го пленума ЦК КПК 16-го созыва) / А. Ломанов, О. Борох // Проблемы Дальнего Востока. – 2004. – №1. – С. 30-47.
7. Мэнь Нань. Факторы нестабильности и их влияние на обстановку на материке // Государство и общество в Китае на пороге XXI века. – Вып. 8. – М., 2000. – С. 71-75.
8. Тан Кай Хи. Видные зарубежные политики и ученые об успехах, достигнутых китайским народом под руководством КПК в строительстве общества // Жэньминь жибао. – 2011. – 29 июня. – [Электр. ресурс]. URL: <http://www.zzc.edu.cn/xcb/xuanchuangongzuo.htm> (дата обращения 15.07.2011).
9. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У Чжэнь Пянь) / пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. – 346 с.

10. Чэн Чжунь-ин. Теория конфуцианской личности (selfhood), самосовершенствование и свободная воля в конфуцианской философии / пер. с англ. А. Ломанова // Проблемы Дальнего Востока. – 1995. – №6. – С. 105-106.

11. Янгутов Л.Е. Философское учение школы Хуаянь. – М.: Наука, 1982. – 144 с.

12. Янгутов, Л.Е. Традиции праздника парамиты в Китае. – Улан-Удэ: БГУ, 2007. – 272 с.

**Цырендоржиева Дари Шойбоновна**, доктор философских наук, профессор кафедры философии Бурятского государственного университета, заведующая кафедрой философии Бурятского

государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: bsu.philos@mail.ru.

**Ринчинова Татьяна Мункобайровна**, ассистент Агинского филиала Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ.

**Tsyrendorzhieva Darie Shoybonovna**, doctor of philosophical science, professor, department of philosophy, Buryat State University, head of the department of philosophy, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: bsu.philos@mail.ru.

**Rinchinova Tatyana Munkobairovna**, assistant, Aginsky Branch of the Buryat State University, Ulan-Ude.

УДК 1(1-87)

© Хао Цзюй

### О РЕЛИГИОЗНОМ И ФИЛОСОФСКОМ ДАОСИЗМЕ

*В статье рассматриваются религиозные и философские аспекты даосизма. Анализируются истоки становления религиозного и философского направлений в даосизме, дается характеристика их основных принципов.*

**Ключевые слова:** даосизм, религия, философия, шаманизм, инь, ян.

Haо Tszyuy

### ABOUT RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL TAOISM

*The article deals with religious and philosophical aspects of Taoism. Examines the origins of the formation of religious and philosophical trends in Taoism, a characteristic of their basic principles.*

**Key words:** Taoism, religion, philosophy, shamanism, yin, yang.

Даосизм, как одно из основных идеологических течений Китая, рассматривается в научной литературе и как религиозное учение и как философское. При этом зачастую оба эти аспекта не различаются. Говоря о религиозном даосизме, многие авторы излагают философско-мировоззренческую систему даосизма, изложенную в трактатах Лао-цзы и Чжуан-цзы, а характеризуя философский даосизм, привносят в него религиозно-мистические элементы, что искажает наше представление об этом учении, которое является важнейшей составной частью духовной культуры Китая. Поэтому необходимо дать четкое разграничение религиозным и философским аспектам даосизма.

Принято считать, что изначально в даосизме получили свое развитие два течения. Первое было связано с первобытными верованиями, магией и гадательной практикой, второе с мировоззренческими представлениями. Первое легло в основу формирования религиозных представлений, второе – философских.

Известный российский ученый Е.А. Торчинов, ссылаясь на работы китайских исследователей Сюй Дишаня и Фу Цзин-цзя, а

также японской исследовательницы Идзуцу Тосихико, пишет, что «представляется возможным выделить в истории даосской традиции два основных этапа: этап возникновения и становления даосской традиции и этап эволюции развитого даосизма» [1, с. 210]. Далее Е.А. Торчинов отмечает, что китайские и японские исследователи прослеживают генетическую связь даосских истоков с шаманскими верованиями (прежде всего царств Чу, Ци, и Янь), но при этом даосские религиозные верования не приравниваются к шаманским. С ссылкой на другого японского исследователя Фукунага Мицуцзи Е.А. Торчинов пишет: «термин «гуй дао» («Путь демонов») – одно из первых названия даосизма, исходно означал шаманскую практику (первоначальный субстрат даосизма), к которой позднее (при Поздней Хань) добавилась философия Лао-цзы (учение о дао) и учение о духе (шэнь), идущее от «И цзина» [1, с. 210].

Шаманизм, наряду с анимизмом, фетишизмом и тотемизмом – это «древнейшая религия человечества, уходящая своими

корнями в эпоху древнего палеолита. Именно к этому времени относятся наскальные изображения в масках и головных уборах, увенчанных рогами разных животных. По мнению ученых – это первые шаманы земли. Такие изображения встречаются в Азии, Африке, Европе в местах расселения древнего человека» [2, с. 325]. В его мировоззрении «особый и важный раздел составляют представления о душе, смерти и загробной жизни, во многом определяющие социальные функции этой религии и систему соответствующих обрядов» [2, с. 355]. В Китае термины шаман, шаманка и шаманство обозначаются иероглифом 巫 (у), который в графическом изображении, в свою очередь, состоит из трех иероглифов – работы 工 (гун) и двух людей 人 (жэнь). По словам М.Е. Кравцовой, «История происхождения «у» (шаманства –Х.Ц.) наиболее внятно (хотя и в сильно мифологизированном виде) излагается в сочинении «Го юй» («Речи царств»), в гл. «Чу юй» («Речи [царства] Чу», разд. 2, цз.18). Там сообщается, что «у» и «си» есть личности, которые благодаря проникновению в них светоносных божеств / духов (мин шэнь) либо эманации божеств и духов приобретают особые сакральные знания, позволяющие им устанавливать порядок и сценарий проведения ритуальных акций» [3, с. 623].

Кроме шаманизма в формировании религиозных традиций даосизма, по мнению многих ученых, как европейских и российских, так и китайских, сыграла огромную роль магическая практика (фан ши). Магическая практика в Китае имела тесную связь с учением о долголетию и поисками бессмертия. По словам Е.А. Торчинова: «Корни учения о бессмертных» восходят к глубокой древности: «долголетие» традиционно занимало первое место в системе ценностей древнекитайского общества (у фу – пять видов счастья) о чем свидетельствуют надписи на ритуальной бронзе 2 – первой половины 1 тыс. до н.э.» [1, с. 217]. Учение о бессмертии сянь (仙) занимает в даосизме одно из самых главных мест. Иероглиф сянь состоит из двух графем человек (жэнь, 人) и гора (шань, 山), этимология которого, по мнению Е.А. Торчинова, может означать – горный человек, отшельник. Далее он считает: «Возможно вера в сянь связана с шаманизмом, впоследствии же (к сер. 1 тыс. до. н.э.) она контаминировалась с независимо возникшим представлением о возможности обретения телесного бессмертия и бесконечного продления жизни. Результатом же

этой контаминации оказалась даосская концепция «бессмертного (окончательно оформившаяся, видимо, в Ци и Янь) как существа, живущего вечно и наделенного всевозможными сверхъестественными силами и способностями» [1, с. 219].

Даосские верования, связанные с практикой шаманизма, магией и заклинаниями, были весьма популярны среди народных масс. По словам академика В.М. Алексеева, «наибольшую популярность завоевал даосизм в той своей религиозной фазе, которая имеет дело с заклинаниями и изгнанием злых бесов и всякой нечисти. Как всегда, народная религия стремится, прежде всего, ухватить реальную полезность культа. Уйти от мира, в понимании народной религии, значит выработать в себе чудотворную силу против бесов, причиняющих болезни, несчастья и все зло жизни, и затем – овладеть драгоценным мечом, состоящим из монет с каббалистическими надписями, уметь писать заклинательные знаки, запирающие нечисть в коробки и горшки и т.д., в общем избавлять людей от лиха» [4, с. 135]. Эти ранние верования, магические практики и заклинания составили религиозное направление раннего даосизма, которое получило название дао цзяо (道教), что соответствует нашему представлению о религиозном даосизме. Между тем, следует отметить, что дао цзяо на первых порах не представляло собой единой религиозной системы.

В отличие от религиозного даосизма, философское направление даосизма получило известность как дао цзя (到家). Его формирование началось в эпоху Воюющих царств (Чжаньго, 战国, 403-221 гг. до н.э.) и связано с именами Лао-цзы и Чжуан-цзы. Лао-цзы (老子) приписывается трактат «Дао дэ цзин» (道德经), который также известен как «Лао-цзы» (老子). Термин «Дао», от которого происходит название «даосизм», переводится как путь. Он состоит из двух иероглифов: «шоу» (首) и «чо» (辵). Иероглиф «шоу» переводится как голова, глава, лидер, а иероглиф «чо» как движение. Смысл термина дао, таким образом, можно расшифровать как головное, главное движение или главный путь. Термин «дэ» (德) переводится как добродетель, благодеяние, а цзин (经) как канон.

Основная философская идея даосизма заключается в том, что дао является сущностным и генетическим началом мира [5].

Как генетическое начало мира оно порождает мир. Известное выражение из «Дао дэ цзина»: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает тьму вещей» легло в основу философского мироощущения китайцев и определило философско-мировоззренческую матрицу всей древнекитайской философии. Одно в этой матрице понимается как ци (气), два как Инь (阴) и Ян (阳), три как небо, земля и человек (天, 地, 人), тьма вещей (万物) как все многообразие мира.

Сущностный аспект Дао связан с пониманием того, что дао, будучи генетическим началом всего сущего, одновременно является его закономерностью, согласно которой оно развивается. В этой связи весьма важным в «Дао дэ цзине» является учение о недеянии у вэй (无为), где недеяние не понимается буквально как отрицание всякого действия. Отрицается здесь действие, противоречащее дао. Согласно теории недеяния все вещи развиваются согласно своему пути – дао, нельзя мешать этому пути. Другой важной категорией трактата является категория «цзы жань» (自然) как естественное состояние, или состояние соответствующее дао. Дэ (德) переводится как благодеяние, добродетель. Согласно «Дао дэ цзину», дао рождает, дэ вскармливает.

По словам А.Е. Лукьянова: «Дао Лао-цзы есть философское первоначало в первоначале естественного Дао, и Лао-цзы по праву первенства является Первым Философом китайской Поднебесной – как даосистского направления, так и всей китайской философии» [6, с. 28-29].

Трактат «Чжуан-цзы» (庄子) назван по имени его создателя Чжуан-цзы. Написанный в яркой художественной форме и с обильным использованием различных метафор и притч, он излагает основную идею философского даосизма – идею о Дао как генетическом и сущностном первоначале. В китайской философской традиции учение древнего философского даосизма получило название «Учение Лао и Чжуана» (Лао Чжуан сюэ пай, 老庄学派).

Говоря о философии раннего даосизма следует упомянуть и о двух других выдающихся мыслителях – Ле-цзы (列子), которому приписывается одноименный трактат «Ле-цзы», содержащий даосскую космологию и Ян Чжу (杨朱) с его идеей естественного существования человека, свободного от

социальной обусловленности. Он не оставил после себя письменных сочинений. Его взгляды изложены в трактате «Ле-цзы», седьмая глава которого специально посвящена взглядам Ян Чжу и называется соответственно «Ян Чжу». Кроме того, о его взглядах можно узнать из упомянутого выше трактата «Чжуан-цзы», конфуцианского трактата «Мэн-цзы» (孟子), легистского сочинения «Хань Фэй-цзы» (韩非子) и др. [7].

Философские принципы даосизма получили свое дальнейшую разработку в трактате «Хуайнань-цзы» (淮南子, 2 в. до н.э.), в котором акцентируется внимание на дао как первоначале, которое порождает тьму вещей (万物) и на идее долголетия и бессмертия [8]. Идея о дао как первооснове всего сущего и учение о бессмертии получили также детальную разработку в трактате Гэ Хуна (283/4 – 343/363) «Баопу-цзы» [9]. Большое развитие дальнейшая разработка философских принципов даосизма получила в комментариях к «Дао дэ цзину» и «Чжуан-цзы» в эпоху Вэй (魏, 220-265 гг.) и двух Цзинь (两晋, 265-420 гг.). По словам Л.Е. Янгутова, «в комментаторском творчестве философов Вэй и двух Цзинь внимание акцентировалось на онтологических аспектах даосских канонов. Постепенно происходил отход от космологической проблематики к онтологической. Развитие комментаторской деятельности, направленной на онтологизацию космологических проблем даосизма, привело к формированию в период Вэй и Цзинь школы сюань сюэ» [10, с. 69]. Среди представителей сюань сюэ (玄学) следует выделить имена Ван Би, Хэ Яня, Сян ю и Го Сяна. Их творческая деятельность приходится на III-IV вв.

Комментируя фрагмент из «Дао дэ цзина», в котором говорится: «Тьма вещей Поднебесной рождена наличием (有), а наличие рождено отсутствием (无)», Ван Би пришел к выводу о том, что все вещи рождены из наличия (有), а началом наличия является корень (本), оформившийся из отсутствия (无)» [11, с. 224].

Новый подъем в развитии религиозного направления даосизма начался на рубеже нашей эры в связи с проникновением буддизма в Китай. Буддизм оказал огромное влияние на даосизм, особенно на его религиозное направление. Под его влиянием оно оформилось в организационную систему с монастырской структурой. По словам родоначальника российской буддологии В.П. Васильева, «даосизм принял окончательную форму религии

только тогда, когда распространился в Китае буддизм» [12, с. 81]. Он пишет, что «когда буддизм стал распространять свою литературу, то что сделали старые даосы? Они также стали издавать свои книги по образцу буддийских, применяя их к своему Лао-цзы, из которого они теперь, по примеру Будды, сделали бога Лао-цзюаня» [12]. В.П. Васильев указывает на множество заимствований даосов из буддийского пантеона. Так, например, он пишет о том, что «по образцу буддистов и у даосов явились обеты; есть пять обетов: не убивать живых существ; не пить вина; не одобрить словами, что не одобряешь сердцем; не воровать и не предаваться сладострастию [12, с. 84].

В этот период, по словам Е.А. Торчинова, «под воздействием катализирующего влияния буддизма как инокультурной традиции происходит консолидация даосских направлений и рост их самосознания и самоотождествления как даосских» [1, с. 257]. В этот же период, как отмечает ученый, начинается этап институционализации даосизма. Впоследствии религиозное направление даосизма дао цзяо (道教) составило с религиозными направлениями буддизма и конфуцианства религиозный синкретизм, получивший известность как сань цзяо (三教) – (три религии, три учения: конфуцианство (儒教), даосизм (道教) и буддизм (佛教)), который, по словам В.М. Алексеева, «отражает стихийное складывание религиозного синкретизма при отсутствии единой официальной религии, а также сознательные усилия буддийских проповедников к адаптации своего учения в Китае и естественное взаимопроникновение различных философских доктрин» [13, с. 383].

В современном Китае религиозный даосизм представляет собой влиятельное среди китайского населения религиозное течение с множеством монастырей. По данным С.А. Горбуновой, «В различных районах Китая, преимущественно сельских, существует свыше 1,5 тыс. (мужских и женских) даосских монастырей, ориентированных на сельскохозяйственный труд, большинство которых имеет историческую и культурную ценность. Однако в мегаполисах немало даосских храмов и монастырей, например, в Шанхае их более десяти» [14, с. 61]. Что касается численности последователей даосизма, то, по свидетельству Горбуновой, «реальную

численность его (даосизма – Х.Ц.) трудно выявить в силу того, что даосизм бытует как «мирское», вышедшее за рамки храмов и монастырей учение, что обуславливает его организационную размытость» [14]. Однако, несмотря на эту размытость, сегодня в Китае функционирует Всекитайская даосская ассоциация, созданная в 1957 г. Существует печатное издание «Китайский даосизм», который «выходит с 1980-х гг. с периодичностью раз в 2 месяца. Кроме того, отделениями КДА издаются собственные печатные издания, такие как «Шанхайский даосизм» «Фуцзяньский даосизм» и другие» [14]. Одним из важнейших направлений деятельности КДА является защита экологии. В своей экологической деятельности даосы опираются на свой многовековой опыт в этой сфере [14].

### Литература

1. Торчинов Е.А. История даосизма // Духовная культура Китая. Т.2. Мифология. Религия. – М., 2007.
2. Буряты. Под ред. Н.Л. Жукова. – М., 2004.
3. Кравцова М.Е. Духовная культура Китая. Т.2. Мифология. Религия. – М., 2007. – С. 623.
4. Алексеев В.М. Китайская народная картина. – М.: Наука, 1966. – С. 135.
5. Горохова Г.Э. Универсализм раннего даосизма. Дао и даосизм в Китае. – М., 1982.
6. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао. – М., 2000. – С. 28- 29.
7. Полный перевод сочинений ранних даосов был осуществлен профессором Л.Д. Позднеевой. Эти переводы опубликованы в ее книге «Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая». – М., 1967.
8. Перевод этого памятника и исследование представлено в монографии Л.Е. Померанцевой «Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы». – М., 2004.
9. Перевод трактата Гэ Хуна и его исследование осуществлено Е.А. Торчиновым в его монографии «Гэ Хун. Баопу-цзы». – СПб., 1999.
10. Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 272.
11. 中国佛教哲学史 (Чжунго фозяо чжэсюэ ши) / ред. Жэнб Цзюй. – Пекин, 1981. – С. 224.
12. Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм. – СПб., 1873.
13. Духовная культура Китая. Т.1. Философия. – М., 2006. – С.383.
14. Горбунова С.А. Религии в современном китайском социуме. Культурное наследие в современной политической практике стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. – СПб., 2011. – С.61.

**Хао Цзюй**, директор Института международной коммерции, КНР, г. Чанчунь.

**Haо Tszyuy**, the head of Institute of International Commerce, China, Changchun.

## КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ В ИСЛАМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ

*Статья посвящена рассмотрению представлений о человеке в исламе и христианстве через Коран и Новый Завет с позиций сравнительного религиоведения.*

**Ключевые слова:** ислам, христианство, личность, Коран, Новый Завет.

E.A. Nickolaev, Yu.E. Nickolaev

## THE CONCEPT OF PERSONALITY IN ISLAM AND CHRISTIANITY

*Article devoted to images of man in Islam and Christianity through the Quran and the New Testament from the perspective of comparative religion.*

**Key words:** Islam, Christianity, identity, Koran, New Testament.

Данная статья не является апологетической, а рассмотрение проблемы будет осуществляться с позиций сравнительного религиоведения.

Несмотря на обилие литературы по истории ислама, большинство граждан России имеет весьма смутные представления об этой религии. При этом ислам общепризнано является традиционной религией России. Поэтому, прежде чем приступить к изложению основной темы статьи, следует сделать несколько замечаний относительно того, что же это за религия – ислам – и как приверженцы этой религии – мусульмане – понимают Коран, природу Корана.

Итак, что же такое ислам? Само слово это означает предание себя, вверение себя Богу, а вовсе не «покорность» как его иногда неверно переводят. Соответственно, мусульманин – это человек, вверивший себя Богу<sup>6</sup>. В европейском исламоведении неоднократно предпринимались попытки дать краткое определение исламу. Например, общепризнанным стало определение ислама как нерасторжимого единства религии, культуры и социально-политического устройства. То есть ислам – это система, объемлющая все стороны, все уровни жизни человека в их единстве.

Другое, менее известное определение дал известный французский исламовед Луи Массиньон [1, с. 65]. На первый взгляд оно кажется парадоксальным: ислам – это эгалитарная светская теократия. Эгалитарная, потому что все мусульмане равны перед божественным законом. Светская, потому что в исламе нет церкви, нет духовенства, людей,

через таинство наделенных особыми, превосходящими человеческие возможности полномочиями. Ислам, точнее, суннитский<sup>7</sup> ислам не признает никакого посредника между Богом и человеком. Имам или мулла в исламе – это лишь предстоятель на молитве, им может быть любой член мусульманской общины, знающий Коран. Наконец, теократия в том смысле, что верховная власть в исламе принадлежит исключительно Богу, Его закону.

Ученик Массиньона Луи Гарде определил ислам еще короче: ислам – это номократия [2, с. 76], то есть власть Закона; естественно, божественного закона. Действительно, если в ветхозаветной теократии закон, единожды данный на Синае, все же дополнялся институтом пророков, через которых сохранялась и поддерживалась живая связь Бога со своим народом, если в христианстве ветхозаветный закон вообще упраздняется, поскольку человек, как говорит апостол Павел в Первом послании к Коринфянам, отныне становится «подзаконен Христу» (Кор. 9:21), или в Послании к Галатам: «Ибо Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою...» (Гал. 5:13), то в исламе, в лице Мухаммада, положен предел всякой духовной власти на земле, всякой возможности посредничества между Богом и человеком. Отныне все дано в Коране, божественном

<sup>6</sup>Другая трактовка, имеющая право на жизнь – передача знаний, которые получил пророк Мухаммад от Аллаха через посредничество архангела Джабраила (Гавриила), где ислам – масдар четвертой породы от глагола аслама. Впрочем она не противоречит вышеназванной версии.

<sup>7</sup>Сунна («обычай», «пример») – пример жизни Мухаммада как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина. Второй после Корана источник мусульманского законодательства. Сунниты (полное название в переводе – «люди сунны и согласия общины») – самоназвание большей части мусульман, составляющих одно из основных (наряду с шиитами и хариджитами) течений в исламе. В настоящее время сунниты составляют 90% от общей численности мусульман.

законе, которому единственно принадлежат законодательные полномочия.

Нам важно понять также, что значит для мусульман Коран. Встречающееся в некоторых европейских работах определение Корана как «Библии ислама», данное, например, Анри Массе [2, с. 61.], принципиально некорректно. Библия богодухновенна. Коран же, согласно исламскому вероучению, есть прямое, непосредственное откровение Бога. Это не авторизированное откровение, в котором наряду со словом Бога звучит и слово человека, то есть вдохновленный Богом человек, возможности которого все же ограничены эпохой и социокультурной средой, интерпретирует это вдохновение. Коран, повторяем, – это непосредственное откровение, Мухаммад же – только пассивный его передатчик. Поэтому мусульманин никогда не скажет: «Мухаммад сказал в Коране». В Коране говорит только Бог. Можно сказать, что Коран в представлениях мусульман – это прямая речь Бога. Поэтому если уж искать в христианстве аналог Корану, то им будет не Библия, а Христос.

Один современный мусульманский мистик так определил это различие: «Я часто говорю моим христианским братьям: «Для вас Бог стал плотью, а для нас Бог стал книгой». То есть в христианстве Бог открывает Себя людям в полной мере во Христе, а в исламе Бог открывает Себя людям в Коране, богооткровенном законе. В христианстве человек становится подзаконен Христу, воплотившемуся Богу; в исламе человек становится подзаконен Корану, ниспосланному на «языке арабском, ясном» (Коран 16:105)<sup>8</sup>.

Ислам, наряду с иудаизмом и христианством, религия теистическая, то есть исходящая из понимания Абсолюта как бесконечного личностного начала, трансцендентного миру; сотворившего мир в свободном акте воли и затем свободно им распоряжающегося. Проще говоря, религия, исповедующая веру в единого Бога, творца и промыслителя. В то же время, ислам принципиально расходится с христианством в понимании природы Бога. Ислам не приемлет христианского понимания Бога как триединства, Троицы, считая это уступкой многобожию, и утверждает веру в единого и единственного Бога, Бога монолита (самад). Более того, ислам утверждает радикальную недоступность Бога для человека, которая исключает как возможность

Боговоплощения, так и возможность сообщения благодати через таинства. Собственно, в исламе и нет понятия таинство, есть понятие тайна, сокрытое. Коран предписывает мусульманам верить в тайну Бога.

Ислам, исторически ставший последней мировой религией, самой молодой религией, сам себя, по крайней мере, в лице своего основателя Мухаммада таковой вовсе не осознавал. В Коране вполне определенно говорится, что Мухаммад призван не для того, чтобы сказать новое слово, а для того, чтобы восстановить в изначальной чистоте веру в единого Бога. Эта вера заложена в каждом человеке, свойственна его подлинной природе благодаря завету, который Бог заключил с сынами Адама, то есть человеческим родом: «Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресл их, извлек потомков их и повелел им дать исповедание о себе самих: «Не есмь ли Я Господь ваш?». Они сказали: – «Да, исповедуем это». – Это было для того, чтобы в день воскресения не сказали: мы не были в состоянии постигнуть это; или не сказали: отцы наши прежде нас признавали соучастников Богу, а мы были только их потомками...» (Коран 7:172-173). Эта идея получает развитие и в мусульманской традиции. Согласно распространенному хадису<sup>9</sup>, «каждый человек рождается мусульманином (то есть верующим в единого Бога). Иудеем или христианином его делают родители».

Итак, ислам по отношению к иудаизму и христианству религия не новая. В чем же мусульмане находят основание для утверждения истинности своей веры? В Коране говорится: «Они говорят: «будьте иудеями» или «будьте христианами» – найдете прямой путь! Скажи: нет! Мы община Авраама, веровавшего в единого Бога, он не был в числе многобожников» (Коран 12:129). В другом месте: «Мы возвестили тебе в откровении: следуй религии Авраама, который был истинной веры Коран 16:124). И, наконец, еще один аят Корана: «Не был Авраам ни иудеем, ни христианином, а был единобожником, мусульманином» (Коран 3:60).

«И взял Бог Авраама другом», – говорится в Коране. Эпитет друг Божий прилагается в Коране только к Аврааму. В остальных случаях отношение человека к Богу мыслится преимущественно в категории «раб Божий». В Новом Завете статус раба упраздняется актом усыновления, которое человек получает

<sup>8</sup>В европейской традиции нотации Корана первая цифра означает номер суры (главы), вторая – номер аята (стиха).

<sup>9</sup>Хадис – короткий рассказ о том что сказал, сделал или о чем умолчал Мухаммад. Хадисы составляют сунну.

благодаря искупительной жертве Сына Божия. Например, в Послании к Галатам: «Посему ты уже не раб, но сын, а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал. 4:4-7). Коран же принципиально отвергает идею сыновства Божия, усматривая в ней посягательство на «абсолютное единство», трансцендентность Бога, Его радикальную недоступность. Итак, Мухаммад призван не для того, чтобы создать новую религию, а для того, чтобы восстановить истинную веру Авраама, который был первым мусульманином. Роль Авраама в Коране чрезвычайно важна. Собственно, через него Мухаммад в своих ранних проповедях утверждает определенное духовное родство своей веры с иудейской и христианской духовными традициями<sup>10</sup>, а в более поздний период именно через Авраама Мухаммад противопоставляет веру мусульман иудаизму и христианству. Можно сказать, что религиозная самоидентификация Мухаммада начинается именно с осознания того факта, что Авраам не был ни иудеем, ни христианином, но был уже верующим в единого Бога.

В какой-то степени, возможно чисто формальное сравнение авраамического опыта Мухаммада с обращением апостола Павла. После встречи с Христом на пути в Дамаск Павел прозревает в Аврааме образ того, кто был оправдан верой, оправдан доверием и покорностью самими по себе, а не законом. Поскольку закона еще не было, и даже обрезание Авраама последовало позже. Исходя из этого, Павел ставит принадлежность Аврааму по вере выше принадлежности ему по закону: «Ибо не законом даровано Аврааму, или семени его, обетование быть наследником мира, но праведностью веры» (Рим. 4: 13).

Говоря о коранической антропологии, следует иметь в виду, что речь идет не о каком-то систематическом учении о человеке. Такого учения в Коране нет, и это естественно, поскольку мы имеем дело с книгой не философской или богословской, а религиозно-законодательной. Ее цель – ответить не на вопрос, что есть человек, а на вопрос, что должен и чего не должен делать человек, что есть для него добро и что есть зло, какова его цель в этой жизни. Собственно, как и любая другая религиозно-законодательная книга. Коран – это руководство к действию для

человека от его рождения до его смерти, для человечества – от сотворения до Судного дня.

Кораническая антропология разворачивается в трех основных планах: как должен строить человек свои отношения с Богом, как он должен различать добро и зло и, наконец, как он может обрести спасение.

Согласно Корану, человек – творение Бога, творение избранное, наместник (халифа) Бога на земле. Но именно как творение он зависим от Бога, зависим, прежде всего, в силу двойной слабости своей природы: онтологической (человек смертен) и нравственной (человек греховен). На этом уровне описания сходство трех монотеистических религий несомненно. Однако в акцентировках статуса человека перед лицом Бога существуют значительные расхождения.

В Коране нет идеи сотворения человека по образу и подобию Бога. Скорее, говорится о том, что Бог создал человека по его собственному образу: «Дал вам образ и прекрасно устроил ваши образы» (Коран 64:3). Или в другом месте: «О человек, что соблазняет тебя в Господе твоим щедром, который сотворил тебя, выровнял и соразмерил, в таком виде, как пожелал, тебя устроил!» (Коран 82:6-8). Нельзя сказать, что в исламе вообще отвергалась идея богоподобия. Многие мусульманские мистики, стремясь обосновать эту идею, ссылались на два хадиса, в которых ее можно усмотреть. В одном говорится, что Бог создал человека «по его образу», в другом – создал человека «по образу Милостивого» (Милостивый – одно из основных имен Бога в Коране). И все же большинство мусульманских комментаторов в первом хадисе местоимение «его» относили не к Богу, а к человеку; второй же хадис, как правило, считался недостоверным, то есть не восходящим непосредственно к Мухаммаду.

Из новозаветного вероучения следует, что как бы сильно ни была повреждена онтологическая природа человека первородным грехом, она уже частично реабилитируется тем, что человек создан по образу и подобию Бога и окончательно реабилитируется искупительной жертвой Христа. Иное дело в Коране, который онтологическому статусу человека не придает сколь-либо серьезного значения, но сосредоточен преимущественно на нравственном несовершенстве человека. Человек сам по себе, вне послушания и покорности Богу – ничто, он ничтожен, непостоянен, слаб. Эта тема часто звучит в Коране. Например, «истинно, человек сотворен малодушным, колеблющимся» (Коран 70:19),

<sup>10</sup> Арабы-мусульмане утверждают свое родство с Авраамом не только по вере, но и по крови, считая своим праотцом Измаила, сына Авраама и Агари. Вспомним, что в средние века христиане часто называли мусульман сектой агарян.

«человек восстает» (Коран 96:6), «человек более всего препирается» (Коран 18:54), «человек враждебен», «неблагодарен» (Коран 36:77 и 17:67), «когда Мы благодетельствуем человеку, он удаляется, уходит в свою сторону, когда же постигает его бедствие, он отчаивается» (Коран 17:83).

Любое действие человека всецело зависит от творящего, созидательного действия Бога. «Бог – творец всякой вещи» (б:102), – говорится в Коране и, более того, подчеркивается: «Господь наш творит, что желает... и нет у Него соучастников» (28:68). Бог не просто поддерживает мир, свободно им распоряжается, но именно ежемгновенно творит его, творит вновь и вновь, так что в каждое последующее мгновение любая вещь, любое существо, каждый человек суть иная, иное, иной. Тварный мир не обладает даже относительным онтологическим статусом. Не через промысел только, а через само перманентное творение он зависим от Бога. Между действием и его последствиями Бог устанавливает лишь связь привычки, обычности, но Он волен в любой момент нарушить эту связь, все изменить. Таким образом, тварный мир не обладает даже относительным онтологическим статусом.

Равно как и действия человека не имеют никакой внутренней онтологической реальности. «И Бог создал вас и то, что вы делаете» (37:96), – говорится в Коране, и суннитский ислам буквально понимает эти слова. Бог непосредственно творит каждое действие человека как по его сущности, так и по его нравственному содержанию. Вместе с тем, в Коране неоднократно говорится об ответственности человека за его дела. Как правило, решение этой сложной дилеммы суннитские богословы находили опять же в коранической максиме: «Не возлагает Бог на душу [человека] ничего, кроме возможного для нее. Ей – то, что она приобрела, и против нее то, что она присвоила себе» (2:286). Вместе с действием человека Бог творит и его способность принять или отвергнуть добро, принять или отвергнуть зло.

Однако сам по себе человек не способен различать добро и зло. В отличие от христианства в исламе проблема естественной способности человека выбрать между добром и злом просто не ставилась. Различение добра и зла дается человеку в откровении. Примечательно, что кораническое понятие фуркан (различение добра и зла) часто употреблялось в значении «богооткровенная

книга» (не только по отношению к Корану, но и Евангелию или Торе).

Итак, Бог – единственная онтологическая реальность. Этот онтологический нигилизм по отношению к тварному миру (я отнюдь не вкладываю в это определение какого-либо негативного содержания) отчетливо прослеживается и в мусульманских представлениях о равенстве, грехе и спасении.

Идея равенства всех людей перед Богом имплицитно содержится как в новозаветном, так и в кораническом вероучениях. Однако основания этой идеи различны. В христианстве эта идея имеет, прежде всего, онтологическое обоснование. Оно заключается в единстве человеческой природы, созданной Богом по Своему образу и подобию, природы разумной, свободной и предназначенной через благодать к сверхприродной цели. Человеческий род нерасторжимо связан единством своей природы и таинством искупления, которые делают людей сопричастными Богу и уже в силу этого равноправными.

Иное дело в исламе, где идея равенства имеет скорее не онтологические, а юридические основания. Все верующие в единого Бога, будь то халиф или абиссинский раб, равны перед божественным законом и через исполнение этого закона предназначены к той же сверхприродной цели. В Новом Завете утверждается безусловный приоритет благодати перед законом. Например, в Послании к Римлянам: «Ибо вы не под законом, а под благодатью» (Рим 6:14). В исламе же Коран как богооткровенный закон – самодостаточное руководство для верующих.

Кораническая концепция греха также во многом отлична от новозаветной. В Коране нет понятия первородного греха. Грех Адама, вкусившего от древа вечности (не от древа познания добра и зла, как в Книге Бытия; в Коране речь идет либо просто о дереве, либо о дереве вечности) есть акт его личного непослушания Богу. Он не имел последствий для всего человечества. И многие современные мусульманские авторы утверждают, что грех Адама не имел наследуемого статуса. Этот грех не нанес человеку непоправимого ущерба. Известная евангельская максима гласит: «Никто не благ, как только один Бог» (Мф. 19:17). Из Корана же следует, что человек не столько греховен, сколько слаб и нуждается не в искуплении, а в руководстве, без которого он неминуемо впадает в заблуждение.

В Коране говорится об Адаме: «Мы прежде уже заключили завет с Адамом, но он забыл, и

не нашли Мы в нем стойкости. И вот Мы сказали ангелам: «Поклонитесь Адаму!» И поклонились они, кроме сатаны, тот отказался» (Коран 20:114-115)... «Он сказал: Я – лучше его: Ты создал меня из огня, а его из глины» (Коран 7:11)... «И Мы сказали<sup>11</sup>: «О Адам! Ведь это – враг твой и твоей жены. Да не изведет он вас из рая, да не окажешься ты несчастным!.. Но нашептал ему сатана, он сказал: «О Адам, не указать ли тебе на дерево вечности и власть непреходящую?» И они оба<sup>12</sup> поели от него, и обнаружилась перед ними их скверна, и стали они сшивать для себя райские листья, и ослушался Адам Господа своего и сбился с пути» (Коран 20:115-119). Тогда Бог говорит Адаму и Еве, изгоняя их из рая: «Низвергнитесь из него вместе, врагами друг другу! И если придет к вам от Меня руководство – то, кто последует за Моим руководством, тот не собьется и не будет несчастным» (Коран 20:121-122). И, наконец, итог коранической драмы первого человека: «Потом избрал Адама Господь, и простил его, и повел прямым путем» (Коран 20:120). Вот, собственно, ключевые моменты коранической интерпретации греха Адама: ослушался и сбился с пути, но пришло прощение и руководство от Бога, и Адам пошел прямым путем.

Таким образом, речь в Коране идет явно о личной ошибке, проступке Адама. Его грех – первый, но не первородный. Проступок Адама повторяют все люди (за исключением Марии и Иисуса, которых, согласно мусульманскому преданию, при рождении не коснулся сатана). Грех каждого человека – это его личный грех. В Новом Завете же говорится о двуединой природе греха. Так, в Послания к Римлянам даются два определения греха: «Все согрешили и лишены славы Божьей» (Рим. 3:23) и «как Иудеи, так и Еллины, все под грехом» (Рим. 36:9). То есть греховность человека есть следствие как его принадлежности от рождения греху мира, так и подверженности личному греху. Согласно Корану, грех имеет нравственную, но отнюдь не онтологическую природу. Добро и зло, как уже отмечалось, вообще не присущи природе людей. Единственный критерий нравственности – божественная воля. Различение добра и зла дается людям в откровении, в законе, в котором Бог возлагает на человека определенные

обязанности (таклиф). От добросовестности их выполнения зависит судьба человека в этой и будущей жизни.

Сущность добра для человека – в послушании божественному закону, неповиновение божественному закону неминуемо ведет к греху. Соответственно степени неповиновения мусульманские законоведы и теологи различали большие и малые грехи. Однако согласно большинству суннитских богословов мусульманин, даже совершив большой грех, остается правоверным, а в будущей жизни его ждет только временное наказание. Единственный грех, которому нет прощения, – грех отступничества от веры в единого Бога, а следовательно, и от мусульманской общины. Таким образом, уже сама принадлежность, верность мусульманской общине есть залог спасения человека. В Коране грешникам прямо противопоставляются мусульмане: «Разве Мы сделаем мусульман такими, как грешники?» (Коран 68:35) Хотя следует отметить, что это ранний коранический стих, в котором слово «мусульмане» употребляется едва ли не впервые и, скорее всего, еще без конфессионального оттенка, а в изначальном своем значении – предавшие себя единому Богу.

Концепция нравственной природы греха определяет и особенности коранического учения о спасении, которое в общих чертах выглядит следующим образом. Человек по своей природе рождается добрым и верующим, но нравственно нестойким. Его собственных сил не хватает для того, чтобы быть праведным, но недостает ему для этого только моральных сил. Обрести эти силы человек может, приемля божественное руководство. Именно поэтому Бог по Своему милосердию периодически посылал людям Своего пророка или посланника<sup>13</sup> с тем, чтобы они напоминали людям, что они должны делать для своего спасения. Собственно, каждый новый пророк, включая и последнего – Мухаммада – с большей или меньшей степенью полноты сообщал, а точнее, напоминал слабым и забывчивым людям одно и то же. Бог создал человека в таком виде, в каком пожелал. Как творение Божие, тем более творение избранное, наместник Бога на земле, которому даже ангелы должны были поклониться, человек изначально

<sup>11</sup>В Коране Бог, как правило, говорит от Себя в первой форме множественного числа. Часто Он повелевает Мухаммаду передать Свои слова вводным словом «Скажи...».

<sup>12</sup>Т.е. Адам и Ева.

<sup>13</sup>Коран различает статус пророка и посланника. Первого Бог посылает к людям с устным откровением, второго с «письменным», т.е. Книгой. В Коране названы пять таких Книг: Свитки, ниспосланные Аврааму, Тора - Моисею, Псалтырь - Давиду, Евангелие - Иисусу, Коран – Мухаммаду.

не может быть плох. Но именно как творение, бесконечно далеко отстоящее от своего Творца и ни в коем случае с Ним не сравнимое, человек неизбежно должен быть слаб и неустойчив. Поэтому он нуждается в постоянном руководстве Бога. Первый человек Адам был и первым посланником, т.е. тем, кому Бог дал свое руководство.

Приятие божественного руководства, данного в пророках и писаниях, уже достаточное основание для восстановления изначальной праведности и обретения спасения. Вот здесь основное отличие коранического учения о спасении от новозаветного. Новозаветное учение о спасении утверждает принципиальную невозможность спастись человеку самому по себе, каким бы совершенным законам он не следовал. Безнадёжно повреждена природа человека, и нужна жертва Самого Бога, чтобы человек мог примириться с Ним и спастись. Нельзя не отметить, что в историческом исламе постоянно предпринимались попытки найти в кораническом учении основания если не для идеи искупления, то, по крайней мере, для заступничества. Так, в X в. в народном исламе вопреки осуждению со стороны законовевдов складывается идея эсхатологического заступничества Мухаммада за верующих его общины. Только однажды упоминаемый в Коране «путь геенны огненной» превращается в учение о мосте, тоньше волоса и острее меча, переброшенном через ад. В рай по нему смогут пройти только праведники. Люди же грешные, но веровавшие в единого Бога, смогут одолеть этот мост благодаря ходатайству за них Мухаммада перед Богом.

Другой пример – культ святых, который постепенно оформился в суфизме. Он чужд кораническому учению. Святые в исламе – это близкие Богу люди, которые в какой-то мере наделялись статусом посредников между Богом и людьми.

В самом же Коране отношения между Богом и человеком строятся на бесконечном милосердии и снисходительности к человеку со стороны Бога и добровольной покорности, послушании Богу со стороны человека. Милосердие и послушание. Каково же место любви в этих отношениях? Во Второзаконии Бог-Ревнитель любит Свой народ и требует от него любви. Согласно Первому посланию Иоанна (4:16), «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем». В Коране 22 раза говорится о любви Бога к человеку, точнее, к верующим и дважды о

взаимной любви Бога и человека: «Скажи: «Если вы любите Бога, то следуйте за мной. Будет любить вас тогда Бог и простит вам ваши грехи» – поистине Бог прощающий, милосердый» (Коран 3:31). И второй аят: «Бог приведет людей, которых Он любит и которые любят Его, смиренных перед верующими, великих перед неверными...» (Коран 5:54). Любовь человека к Богу и Бога к человеку нашла в исламе глубокую разработку в учениях мистиков. Однако суннитское богословие и законоведение относились к этой теме с крайней осторожностью.

В Новом Завете любовь Бога к человеку («Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, а имел жизнь вечную» (Ин. 3:16)), и любовь человека к Богу («Возлюби Господа Бога своего всем сердцем твоим, всей душой твоей, всем разумением твоим» (Мф. 22:37)), и любовь человека к человеку («Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:39)) суть наипервейшие, наиглавнейшие темы, тогда как законовевдческий ислам в полемике с суфизмом даже осуждал идею любви к Богу. Любовь есть волевой акт, а конечная воля человека не может иметь своим объектом бесконечное. Крупный мусульманский богослов XIII в. Ибн Таймиййа писал, что любовь предполагает, прежде всего, соотносённость, пропорциональность, которых нет и не может быть между Творцом и Его творением. Поэтому совершенная вера должна выражаться в любви к закону, к установлениям Божьим, а не к Самому Богу.

Поэтому для ислама христианская идея подражания Христу, имеющая все основания в Новом Завете («Посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу», – говорит апостол Павел в Первом послании к Коринфянам (4:16). «Подражайте Богу как чада возлюбленные» (Еф. 5:1), или в Евангелии от Иоанна (13:15) слова Самого Христа: «Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам»), абсолютно неприемлема. С точки зрения мусульманского вероучения, она является прямым посягательством на абсолютную непостижимость, недоступность Бога. Следовать надлежит не примеру Бога, а Его закону, который Он дал людям.

Однако я хотел бы особо подчеркнуть, что в кораническом игнорировании онтологической природы человека не следует видеть приниженность человека, умаление его достоинства. Да, человек слаб, сам по себе несостоятелен. И он должен найти в себе силы

признать этот факт. Но раз, признав его и доверив себя Богу, он становится Его избранныком, субъектом Его бесконечного милосердия. Будучи верным Богу, человек становится ни много, ни мало Его заместником на земле. Признавая свое несовершенство, свою слабость, человек ставит себя на свое место. Всемогущество Бога делает все остальное. «И полагайся на Всемогущего, который видит тебя», – утверждаетсЯ в Коране.

#### Литература

1. Cf. L. Gardet. La Cite musulmane. – P., 1976.
2. Массе А. Ислам (очерк истории). – М., 1982.

**Николаев Эдуард Афанасьевич**, доктор исторических наук, заведующий научно-

организационным отделом Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ, e-mail: edsabr@yandex.ru.

**Николаев Юрий Эдуардович**, аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ.

**Nickolaev Eduard Afanasievich**, doctor of historical science, the head of department of science and organization, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch, Russian Academy of Science, Ulan-Ude, e-mail: edsabr@yandex.ru.

**Nickolaev Yuriy Eduardovich**, postgraduate student, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies, Siberian Branch, Russian Academy of Science, Ulan-Ude.

УДК 294.3

© Л.Л. Ветлужская

### ФИЛОСОФСКО-СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БУДДИЗМА ВАДЖРАЯНЫ

\*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 12-13-03002 а/Т

*В статье рассматривается система философско-сотериологических принципов буддизма Ваджраяны, раскрывается принцип тождественности природа адепта и природы Будды.*

**Ключевые слова:** буддизм, Ваджраяна, тантра, мудра, мантра, самадхи, мандала, упая, праджня.

L.L. Vetluzhskaya

### THE PHILOSOPHICAL AND SOTERIOLOGICAL ASPECTS OF VAJRAYANA BUDDHISM

*In this paper a system of philosophical and soteriological principles of Vajrayana Buddhism is considered, the identity principle of the nature of the adherent and the nature of Buddha are analyzed.*

**Key words:** Buddhism, Vajrayana, tantra, mudra, mantra, samadhi, mandala, upaya, prajna.

Буддизм в философско-онтологическом и сотериологическом планах сформировался в пределах трех направлений: Хинаяны («Малая колесница»), Махаяны («Великая колесница») и Ваджраяны («Алмазная колесница»). В настоящей работе предполагается осветить основополагающие философско-сотериологические принципы буддизма Ваджраяны. Концепция трех ян (санскр. уāna – «колесница», «путь») также служит базой для глобальной периодизации истории буддизма. С этой концепцией теоретически совпадает концепция «трех поворотов колеса Учения» (санскр. dharmā-sakṛa-gravartana). Три поворота колеса Дхармы толковались как формы проповеди Будды, в которых он, ориентируясь на зрелость аудитории, проповедовал сначала хинаяну (Бенаресская проповедь), потом йогачару (проповедь под Раджагрихой) и, наконец, самую глубокую мудрость –

мадхьямику (другая проповедь под Раджагрихой). Буддийские историки Будон (1290–1364) и Таранатха (1574–1608) связывают с тремя поворотами колеса Дхармы выдвигание на первый план тех или иных религиозно-философских доктрин. Первый поворот колеса Учения представляют доктрины анатма («недуши») и теории реального существования дхарм, которые актуализировались школами тхеравада и сарвастивада. Второй поворот колеса Учения связан с выдвиганием мадхьямикой доктрины шуньяты-пустоты, третий – идеи абсолютного сознания, или «сознания-хранилища» (санскр. ālaya-vijñāna) школы виджнянавада [7, с. 15]. Однако следует понимать, что концепция и трех ян, и трех поворотов Дхармы учитывает лишь некоторые эволюционные, историко-философские и религиозно-философские нововведения в период от основания буддизма и до VII-VIII вв.,

дальнейшее же развитие буддийской мысли остается вне поля вышеназванных концепций. Тем не менее, говоря о религиозно-философских установках буддизма Ваджраяны, мы, конечно же, обращаемся к концепции ян – колесниц Учения.

Итак, формально буддизм подразделяется на три Колесницы, в равной степени ведущих к одной и той же высшей цели – нирване. Ваджраяна, будучи частью Махаяны, разделяет все ее основные философские установки. Однако, в силу специфики принципов и методов, которыми руководствуются адепты Ваджраяны и которые применяют на пути достижения высшей религиозной цели, следует выделить их в отдельный комплекс проблем, требующих изучения и анализа.

Датирование зарождения, становления и окончательного формирования направления Ваджраяны в Индии до настоящего времени определяется неоднозначно. Мы полагаем, что приблизительное время оформления Ваджраяны в Индии можно и следует соотносить со временем активного проникновения элементов Ваджраяны из Индии в Китай в VIII в. н.э. Отсюда можно заключить, что единый доктринально-ритуальный комплекс Ваджраяны сформировался в Индии к концу VII в. н.э.<sup>14</sup>

Радикальным отличием Великой колесницы от Малой является ее социальный аспект – провозглашение широкого пути спасения как для монахов, так и для мирян. В Хинаяне на первый план были выдвинуты доктрины страдания и непостоянства бытия. В Махаяне они не потеряли своей актуальности, однако первостепенной по значению становится концепция шуньяты (*śūnyatā* – «пустота»). Под «пустотой» подразумевается пустота Я (эго) от независимого существования. В буддизме Махаяны декларируется наличие природы Будды в каждом живом существе, реализация природы Будды аналогична достижению нирваны. Таким образом, нирвана стала результатом познания живым существом своей собственной природы. С точки зрения Махаяны,

религиозная практика необходима не столько ради собственного просветления, сколько для спасения всех живых существ.

Философским основанием Ваджраяны послужило учение идеалистической махаянской школы виджнянавады, которая, по словам известного буддолога Ф.И. Щербатского, «развивала учение о том, что действительно существуют лишь представления, а внешний мир, который мы думаем познавать в наших восприятиях, не существует вовсе, иначе как в нашем воображении» [10, с. 18].

В буддизме Ваджраяны акценты в практике достижения освобождения сместились от постепенного пути накопления заслуг к возможности достижения буддовости в течение настоящей жизни. Это направление объединило основные моменты махаянского учения с применением тантрийских практик. В частности, в практике медитации присутствие природы Будды в человеке может быть раскрыто путем задействования трех аспектов его жизнедеятельности – трех таинств: тела (санскр. *kāya*), речи (санскр. *vāc*) и ума (санскр. *citta*). Активизировать природу будды на уровне тела надлежит выполнением мудр (санскр. *mudrā*), на уровне речи – мантр (санскр. *mantra*), и на уровне ума – с помощью медитации (санскр. *samādhi*).

Мудра в переводе с санскрита означает «печать», «знак». Мудра обычно означает определенное положение пальцев, которое символизирует какое-либо понятие в сфере ритуала. Понятие «мудра» охватывает не только предписания касательно положений рук, все тело адепта при сидячей медитации должно принимать определенную позицию. Лучше всего для этой цели подходит поза лотоса, имеющая семь характеристик.

«Мантра» в переводе с санскрита означает «стих», «заклинание». Многие ученые приводят прямой перевод данного термина – «заклинание», «тайная формула». Генрих Циммер четко обозначил раздел между мантрами и заклинаниями. «В слове «мантра» – пишет он, – корень «ман» – «мыслить» соединен с окончанием «тра», образующим слова – инструменты. Таким образом, мантра – это «инструмент для мышления», «то, что создает умственный образ» [13, с. 81]. Мантра суть сила, а не обычная речь, своим звучанием она вызывает и свое содержание. Однако мантры действуют не в силу своей магической природы, а исключительно в силу и посредством воспринявшего их разума. Хотя рецитацией мантр достигается некоторая вибрация на

<sup>14</sup>По данному вопросу см.: Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб., 2003; Торчинов Е.А. Введение в буддизм: Курс лекций. – СПб., 2005; Пахомов С.В. Индуистская тантрическая литература // Восток. – №2. – 2005; Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. – М., 1980. – С. 246.; Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. – М., 1985; Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма (согласно эзотерическому учению великой мантры ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ). – С-П., 1993; Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями / Пер. с тиб., коммент. и примечания Д.М. Рейнолдса. – М.: «Цасум Линг», 1999.

физическом уровне, ее действие нельзя свести к чисто механическому. Если бы эффективность мантр зависела лишь от точности их произнесения, то в Тибете, Монголии, Китае, Японии они утратили бы свою силу из-за того, что произносятся не в соответствии с фонетическими правилами санскрита. Сила воздействия мантр зависит от духовной установки человека, от степени его переживаний и опыта, обретенного с помощью данной мантры. Мантры действуют не в силу своей собственной магической природы и сами по себе не обладают каким либо количеством энергии, они – лишь средство для концентрации сил уже присутствующих в человеке [6, с. 210].

Поскольку для достижения высшей цели – нирваны, освобождения, достижения состояния Будды, постижения собственной буддовости, требуется познание самого себя, то ключевое значение приобретает работа с собственным сознанием, доведение его до устойчивого состояния, успокоение бушующего океана мыслей. Основной же практикой для достижения этой цели является медитация. Медитация представляет собой практику, приводящую к состоянию мысленного сосредоточения, которая включает в себя «мудрость знания вещи как она есть» и «мудрость всезнания» [12, с. 201-202]. Высшая степень концентрации мысли – самадхи – достигается с помощью дхьяны (санскр. *dhyāna*). Состояние дхьяны характеризует полное сосредоточение внимания практика на объекте медитации и успокоение волнения мыслей. Самадхи является состоянием, в котором медитирующий отождествляет себя с объектом медитации. Три аспекта жизнедеятельности человека – его тело, речь и ум задействуются в йогической практике. Йога (санскр. *yuj* – «взвиздывать», «объединение», «объединять») представляет религиозную практику, включающую мудры, мантры и самадхи, в процессе которой адепт идентифицирует себя в трех своих проявлениях с визуализируемым божеством. Ум практикующего (санскр. *citta*), таким образом, идентифицируется с природой ума Будды.

Самый распространенный в буддизме Ваджраяны объект для медитации – это мандала пяти Дхьяни-будд. Мандала (санскр. *mandala* – «круг», «диск», «сфера», «круговой») – это проекция космоса, олицетворение вселенной в ее чистом аспекте. Мандала может быть визуализирована, нарисована на ткани, выполнена в трехмерном изображении или сделана из цветных порошков. Термин «Дхьяни-

будда» был введен в востоковедную литературу в XIX в. для обозначения визуализируемых в процессе медитации пяти Татхагат (санскр. *Tathāgata* – «так пришедший» или «так ушедший», эпитет Будды). Представление о Татхагатах сложилось в первые века н.э. в Северной Индии и затем было принято многими школами Махаяны. Представление о Татхагатах тесно связано с теорией трикаи. Трикая (санскр. *trikāya* – «три тела») – одно из основных понятий Махаяны и Ваджраяны. Согласно концепции трикаи принцип просветления имеет три уровня: абсолютный – дхармакая (санскр. *dharmakāya* – «тело закона»), идеальный – самбхогакая (санскр. *sambhogakāya* – «тело блаженства»), конкретный – нирманакая (санскр. *nirmanakāya* – «обретенное» или «явленное тело»). Со временем эти первоначально абстрактные «три тела» персонифицировались и на их основе возникли образы Дхьяни-будд, бодхисаттв.

Всю вселенную, все ее сферы, все живое и неживое пронизывает дхармакая. Дхьяни – будды – это образы самбхогакаи – тела блаженства. Появление будд на земле, обретение ими зримого и ощущаемого земного тела – проявление нирманакаи – явленного тела [2, с. 498]. По «Гухьясамаджатантре» Татхагат пять: Акшобхья, Вайрочана, Ратнасамбхава, Ами табха, Амогхасиддхи. В позднейшей литературе Тантр (VIII-IX вв. н.э.) к названным Татхагатам добавились Ваджрасаттва («Алмазная сущность»), Ади-будда («Изначальный будда»), отождествлявшийся с дхармакаей. Учение буддийской Ваджраяны является в высшей степени символическим и иносказательным. Большинство медитативных практик строится на отождествлении элементов одного порядка с элементами другого. В результате практики медитации приверженец Ваджраяны должен осознать, прочувствовать и осуществить тождественность своей природы с природой Будды. Для этой цели он отождествляет элементы своего тела с различными аспектами будды Махавайрочаны [8, с. 280], а пять скандх (*skandha* – «группа») – с пятью Дхьяни-буддами.

Одним из важнейших символических отождествлений в Ваджраяне является соотношение высших духовных принципов буддизма с сексуальной символикой, что способно задействовать самые глубокие чувственные переживания человека и призвано произвести впечатление, оставить отпечаток в его сознании. Постигание состояния Будды достижимо при условии слияния праджни

(санскр. praññā – «мудрость», «интуиция») и упая (санскр. upāya – «метод»). Праджня достигается в процессе медитации – это интуитивная мудрость, осознание глубинной сути всех вещей, их пустотной природы. Упая представляет собой метод, с помощью которого осуществляется реализация праджни, чем достигается совершенство будды. Праджня считается женским пассивным началом, упая – активным мужским, в практике достижения состояния Будды их значение важно и равновелико. Их соединение символизирует достижение состояния недвойственности субъекта и объекта, сансары и нирваны.

В учении Ваджраяны имеет особое значение духовный Учитель, гуру. Он не просто выдающаяся личность, ведущая ученика по опасному пути Ваджраяны. Учитель представляет традиционно-преемственную линию великих учителей той или иной традиции. Как правило, такая линия-цепочка уходит во времени вглубь веков. По этой причине существует целая система правил взаимоотношений «Учитель-ученик», согласно которым Учитель узнает в ученике сосуд, достойный нектара Учения, а ученик избегает опасности ввернуть себя недостойному человеку, действующему из эгоистических побуждений. В некоторых школах, например в Дзогчен, наравне с Буддой, Дхармой и Сангхой принимается прибежище в Гуру, поскольку источником первых трех является не кто иной как компетентный учитель. Гуру неотделим от проявлений Трех драгоценностей, поэтому в практике взаимоотношений учителя и ученика роль гуру считается наиважнейшей [4, с. 44-45].

В заключение нужно выделить ряд основополагающих принципов пути спасения в Ваджраяне:

1) обязательное непосредственное руководство компетентного учителя – Гуру,

являющегося звеном в линии передачи того или иного эзотерического метода;

2) использование методов, включающих чувственные стороны жизни для достижения высшей духовной цели;

3) применение методов йоги;

4) наличие символической сексуальной бинарной оппозиции: Праджня – Упая.

#### Литература

1. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. – М., 1980.
2. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. – М., 1985.
3. Его Святейшество Далай-лама XIV о дзогчен. – М., 2007.
4. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями / пер. с тиб., коммент. и примечания Д.М. Рейнолдса. – М.: «Цасум Линг», 1999.
5. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб., 2003.
6. Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма (согласно эзотерическому учению великой мантры ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ). – С-П., 1993.
7. Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. – М., 1994.
8. Пахомов С.В. Индуистская тантрическая литература // Восток. – №2. – 2005.
9. Торчинов Е.А. Введение в буддизм: Курс лекций. – СПб., 2005.
10. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч.2. Источники и пределы познания. – СПб, 1995.
11. Chang C.C. Garma. The Practic of Zen. – N.Y., 1959.
12. Zimmer H. Ewiges Indien. – Zurich, 1930.

**Ветлужская Лидия Леонидовна**, кандидат исторических наук, доцент кафедры филологии стран Дальнего Востока восточного факультета Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: vetl@list.ru.

**Vetluzhskaya Lidia Leonidovna**, candidate of history science, associate professor, department of philology of Far East countries, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: vetl@list.ru.

УДК 299.52

© Е.С. Лепехова

### КЛАССИФИКАЦИЯ БУДДИЙСКИХ ШКОЛ В КОНЦЕПЦИИ КУКАЯ

*В данном исследовании рассматривается проблема классификации буддийских учений в сочинениях Кукая (Кобо-дайси) (774-835) – основателя японской буддийской школы Сингон. В ходе сравнительного анализа классификации буддийских учений в других японских буддийских школах Риссю, Хоссо и Кэгон автор выдвинул предположение, что система классификации буддийских учений в школе Сингон отличалась от аналогичной концепции других буддийских школ. В доктринах Сингон, помимо периодизации буддийских учений, указывалось положение различных буддийских школ в пространстве буддийского мира, выраженное в их связи с Буддами и Бодхисаттвами, изображенными на мандалах, которые были объектами ритуального поклонения в школе Сингон.*

**Ключевые слова:** Кукай (Кобо-дайси), Риссю, Хоссо, Кэгон, Сингон.

## CLASSIFICATION OF BUDDHIST DOCTRINES IN CONCEPTION OF KUKAI

*The present study is concerned with the problem of classification of Buddhist doctrines in compositions of Kukai (Kobo-daishi) (774-835) – the founder of Japanese Buddhist school Singon. During the comparative analysis of classification of Buddhist doctrines at other Japanese Buddhist schools Risshu, Hosso and Kegon the author has put forward the assumption that the system of classification of Buddhist doctrines at Singon differed from the similar concept of other Buddhist schools. In Singon's doctrines was specified the position of various Buddhist schools in the space of Buddhist world, expressed in it's communication with Buddhas and Bodhisattvas represented on mandalas, which were objects of ritual worship at Singon.*

**Key words:** *Kukai (Kobo-Daishi), Risshu, Hosso, Kegon, Shingon.*

Классификация буддийских учений является неотъемлемой частью и одной из главных характеристик буддийской философии. Как правило, основной целью этой классификации было стремление показать превосходство какой-либо буддийской доктрины над остальными в ходе их детального анализа и обсуждения. Во многом благодаря подобной системе описания учений буддийских школ в различных источниках современные исследователи получили возможность ознакомиться с буддийской философией. Однако если проводить сравнительный анализ этой системы, то можно отметить не только специфику взаимного восприятия и критики в различных буддийских традициях, но и выявить некоторые аспекты в доктринах буддийских школ, которые не акцентировались ранее. В этом отношении особенный интерес представляет изучение классификации буддийских школ в Японии в VIII-IX вв.

Буддийские школы в Японии сформировались в период с конца VII до начала VIII в. Они получили название «шесть школ периода Нара» («Нанто Рокусю»). Это были: Санрон, преподававшая мадхьямику, Хоссо, относившаяся к йогачаре, Кэгон, специализировавшаяся на аватамсаке, Куся, школа абхидхармы, Дзедзицу, являвшаяся дочерней по отношению к Санрон и основывавшаяся на традициях сатьясидхи, Рицу, толковавшая винаю. Позднее, в конце VIII – начале IX в. в Японии появились еще две буддийские школы Тэндай и Сингон. Что касается Тэндай-сю, то ее доктрины основывались главным образом на утверждениях из «Сутры Лотоса Благого Закона» (или сокращенно «Лотосовая сутра») (санскр. «Саддхарма-пундарика сутра», яп. «Хоккэ ке»). В другой школе – Сингон-сю впервые в Японии был представлен эзотерический буддизм Ваджраяны, и это во многом обусловило особое отношение к ней, как

среди буддийского духовенства, так и среди мирян. Для японского буддизма появление Ваджраяны имело особое значение, поскольку в него влились новые формы веддийской и индуистских религий, сохраненные в тантрическом буддизме.

Подобно Тэндай-сю, школа Сингон провозглашала, что каждый способен стать Буддой. Но если в Тэндай-сю главным средством «спасения» объявлялась «Лотосовая сутра», то школа Сингон впервые в истории японского буддизма выдвинула идею о том, что «спасения» можно достичь и в текущей жизни (яп. «сокусин дзебуцу») с помощью магических ритуалов.

Естественно, что основным моментом в системе обучения этих школ было изучение всех буддийских доктрин, представленных в Японии в то время. Важной частью этого процесса была классификация буддийских учений, которую различные школы составляли в соответствии со спецификой своего доктринального комплекса.

Так, например, в школе Хоссо буддийские школы классифицируются в соответствии с тремя периодами проповедей Будды Шакьямуни. Согласно этой системе, в первый период Будда проповедовал учение о дхармах и теории причинности, оформленное затем в догматических положениях школы Куся (абхидхарма). Во второй период он открыл своим слушателям, что «все дхармы пусты», поэтому учение этого периода, согласно классификации Хоссо, является доктриной школы Санрон (мадхьямика). В третий период Будда проповедовал учение о преодолении крайностей первых двух этапов, которое является основой доктрин школы Хоссо (йогачара) [5, с. 13].

В классификации школы Риссю доктрины нарских школ относятся к так называемым «регулирующим доктринам» (сэйке), т.е. к обетам и заповедям. Учения буддийских школ были классифицированы в соответствии с

системой обетов: 1) учения, согласно которым обеты регулируют дхармы чувств, т.е. Куся-сю; 2) учения, в которых обеты опираются на изменяющиеся дхармы, или Дзедзицу-сю; 3) совершенное учение, постигающее сущность обетов – Хоссо-сю [7, с. 21].

В школе Кэгон учения буддийских школ соотносятся с так называемыми «четырьмя видами мира Дхармы». «Мир Дхармы» – основная философская категория школы Кэгон. В этом мире одновременно проявляются феномен (дзи) и абсолют (ри), что свидетельствует о присутствии в мире Дхармы изначальной природы Будды [6, с. 16]. Для того, чтобы показать принципиальное тождество дзи и ри, в доктринах школы Кэгон была разработана следующая классификация видов «мира Дхармы»:

1) Дзи-хоккай – феноменальный мир, в котором все явления проявляются в качестве самостоятельных сущностей.

2) Ри-хоккай – мир абсолютной реальности, в котором постигается истинная сущность явлений.

3) Дзи-ри мугэ хоккай – мир, в котором отсутствуют преграды между феноменом и абсолютном.

4) Дзи-дзи мугэ хоккай – мир, в котором постигается изначальное тождество феномена и абсолюта.

Четырем основным видам мира Дхармы, согласно учению Кэгон, соответствуют доктрины следующих буддийских школ: дзи-хоккай объясняется доктринами хинаяны, ри-хоккай – Санрон и Хоссо, дзи-ри мугэ хоккай – Тэндай-сю, дзи-дзи мугэ хоккай – Кэгон-сю [8, с. 160-161].

Исследователь школы Кэгон Кавано Х. в свое время обратил внимание на то, что в этой классификации отчетливо проявляется главный аспект учения школы Кэгон: не существует никаких противопоставлений между предметами и явлениями в феноменальной реальности. Феномены являются тождественными друг другу (сосоку) и способны также взаимопроникать (соню). Таким же образом характеризуются отношения между абсолютном и феноменом [6, с. 17]. Другой исследователь – Дж. Чан полагает, что данная классификация буддийских школ раскрывает принципиальное отличие учения Кэгон от основополагающих доктрин Санрон и Хоссо. По его мнению, система «четырех видов мира Дхармы» была призвана преодолеть «негативную» диалектику Санрон-сю и субъективный идеализм доктрин Хоссо-сю. В

отличие от постулатов первой школы, в Кэгон-сю категория абсолюта или «пустоты» (шунья) интерпретировалась положительным образом как «полнота и всеобщность». Что же касается характеристики феноменов, то в учении Кэгон рассматривалось тождество и различие всех объектов и явлений в противовес концепциям Хоссо, в которых феноменальное бытие сводилось исключительно к конструкциям семи виджняна [2, с. 183].

Что же касается классификации школы Сингон, то, согласно ей, буддизм делится на экзотерический (яп. конге) и эзотерический (яп. микке). Экзотерическое учение подобно «условной истине» в мадхьямаке: оно помогает на первоначальном этапе осознания «несуществования», «пустотности» феноменального мира, но не дает полного просветления. Эзотерический же буддизм, «сокровенное учение» (микке) помогает человеку понять, что сам он и есть Будда.

Более подробная классификация буддийских учений представлена в сочинениях основателя школы Сингон в Японии – выдающегося буддийского деятеля Кукая (Кобо-дайси) (774-835). Так, в трактате «Сокровенный ключ к «Праджня-парамита хридая-сутре» («Ханья синге хикэн») Кукай рассматривает учения шести нарских школ в виде так называемых «Пяти Колесниц» (школы Риссю и Дзедзицу Кукай объединяет в «колесницу Двух Путей», ссылаясь на хиньянистское содержание их доктрин). Каждая школа, по мысли Кукая, представляет собой проявления активности различных видов тантрических будд и божеств.

Так, под школой Кэгон у Кукая подразумевается учение самадхи Созидающего Татхагаты или бодхисаттвы Самантабhadра [10, с. 91]. Доктрина школы о недualности феномена (ри) и абсолюта (дзи), по его мнению, полностью соответствует природе этого бодхисаттвы, который обрел просветление, полностью осознав Троичный Закон.

Школа Санрон является эманацией бодхисаттвы Манджушри (Татхагаты, свободного от всех беспочвенных рассуждений). Утверждения теоретиков мадхьямики, которая послужила основой школы Санрон, о том, что «все дхармы изначальном пусты», в глазах Кукая, как нельзя лучше иллюстрируют момент, когда острый меч мудрости Манджушри может рассеять заблуждения и привязанности с помощью Восьмеричного отрицания [10, с. 91].

Учение школы йогачаров Хоссо о природе сознания в действительности является самадхи бодхисаттвы Майтрейя. Закон причины и

следствия, изучаемый в Хоссо, есть не что иное, как проявление его великого сострадания. Рассуждая о различиях между сущностью и видимостью, он отрицает двойственность мира предметов, заявляет, что существует только сознание [10].

Школы Дзедзицу и Риссю, как подразумевает Кукай, соответственно, являются самадхи пратьекабудд и шраваков. Философии Дзедзицу-сю об «реально существующих дхармах», считавшейся ответвлением школы Санрон, соответствует духу пратьекабудд. «Колесница шраваков», по мнению Кукая, подразумевает доктрины школы Рицу, систематизировавшие уставы для буддийских монахов и монахинь [10, с. 93].

Тэндай-сю, обозначенная Кукаем как школа Единого Пути, является учением самадхи бодхисаттвы Авалокитешвара (Татхагаты, природа которого чиста). Он открывает всем живым существам, что Три Колесницы сливаются в Единую Колесницу, чей Путь столь же не загрязнен, как и цветок лотоса, растущий из грязи [10].

В другом сочинении Кукая «Драгоценный ключ к тайной сокровищнице» («Хидзо хояку») учения буддийских школ уподобляются различным видам лекарств, которые «Царь Врачевания» (Будда) применяет для исцеления заблуждений живых существ:

«Когда они знают лишь о Пяти Скандха и понимают, что представление о постоянном «я» неверно, то обретают результаты Восьми Освобождений и Шести Проникновений (Шраваки в Хинаяна).

Когда они практикуют сосредоточение на Двенадцати Причинах и связях, то обретают знание пустоты и выкорчевывают засеянное кармой (Пратьекабудды в Хинаяна).

Когда они возвращают беспричинное сострадание к другим и отрицают существование мира форм, считая, что все сущее есть лишь сознание, то искореняют как чувствительные, так и мысленные препятствия и превращают свое Восьмеричное Сознание в Четыре Мудрости. (Хоссо, или Йогачара в Махаяна).

Когда они осознают сущностную природу сердца (сознания) при помощи Восьмеричного отрицания, начинающегося с «нерожденное», и превзойдут фальшивые утверждения посредством видения абсолютной пустоты, тогда поймут Единое Сердце, которое неподвижно, не имеет второго, свободно от любых особых примет (Санрон, или Мадхьямика в Махаяна). Когда они созерцают

Единый путь в его исходной чистоте, лицо Авалокитешвары смягчается от удовольствия (Тэндай, или Тяньтай в Махаяне). Когда они сосредоточиваются на Мире Дхармы при первом пробуждении их высшего сознания, Самантабхадра улыбается (Кэгон, или Хуаянь в Махаяна)» [10, с. 99].

Соответственно, эти «лекарства» должны привести к исцелению, каковым является обретение сознания Махавайрочаны, выражающего истинное сознание в доктрине школы Сингон.

Иначе говоря, по Кукаю, нарские школы можно было рассматривать через призму учения Сингон как проявления тантрической сущности Татхагаты через самадхи различных бодхисаттв. Этот взгляд нашел отражение в мандалах Сингон-сю, в частности, «мандале Чрева» (тайдзокай-мандара):

В центре мандалы находится Махавайрочана Будда, восседающий на красном семилепестковом лотосе, символизирующем сердце мироздания. Вокруг него расположен круг, символизирующий «колесо Закона». В круге находятся восемь бодхисаттв, воплощающих различные самадхи. Среди них следует обратить внимание на следующих четырех бодхисаттв: Самантабхадра, Майтрейя, Манджушри и Авалокитешвара. Самантабхадра (яп. Фугэн) и Майтрейя (яп. Миоку) находятся в верхней части колеса напротив друг друга, а Манджушри (яп. Мондзю) и Авалокитешвара (яп. Каннон или Кандзоэн) располагаются в нижней части колеса.

Если рассматривать эту позицию отдельно, то получается, что она образует квадрат, по углам которого располагаются соответствующие бодхисаттвы и в центре которого находится Татхагата Махавайрочана. Таким образом, если исходить из интерпретации Кукая, получается, что в верхних частях квадрата находятся Хоссо и Кэгон, в нижней – Тэндай и Санрон, в то время как школа Сингон, проповедующая учение Махавайрочаны, располагается в центре.

Такую позицию можно интерпретировать двояко. Во-первых, обозначение каждой пары под четным и нечетным номером может символизировать различное толкование Дхармы в этих школах, а расположение их по кругу может быть указанием на Колесо Дхармы, объединяющее все противоречия. Во-вторых, расположение каждой школы по четырем углам квадрата, возможно, подразумевает их в качестве «охранителей Дхармы», т.е. связывает их с «Четырьмя Небесными Царями». О Четырех Небесных Царях – Вайшраване,

Дхартарашастре, Вирудхаке и Вирупакше подробно говорится в «Сутре Золотого света» (санскр. «Суварна-прабхаса сутра», яп. «Конкомеке»), «Сутре о человеколюбивом царе» (санскр. «Каруника-раджа сутра», яп. «Нинноке»), и «Сутре лотоса благого закона» (или сокращенно «Лотосовая сутра») (санскр. «Саддхарма-пундарика сутра», яп. «Хоккэ ке»). В VIII в. эти три сутры особенно почитались в Японии как священные тексты, способствовавшее «защите и процветанию» государства. Они так и назывались – «сутры, защищающие страну» (гококу кетэн) или «три сутры, защищающие страну» (гококу самбуке).

В первых двух сутрах основное содержание составляет рассуждение о миссии земного царя-чакравартина, которому покровительствует Будда-Шакьямуни и небожители буддийского пантеона (Четверо Небесных Царей).

Согласно «Конкомеке» и «Нинноке», если правитель относится к основным буддийским сутрам с должным поклонением, постоянно устраивает их публичные чтения и читит провозглашающих эти сутры буддийское духовенство и мирян, то в случае внезапного нападения со стороны внешних врагов все божества буддийского пантеона встанут на защиту его страны, и в этом случае несчастья и беды обрушатся на его врагов. В «Сутре Золотого света» дается подробное описание того, как будут защищать страну царя, почитающего сутру Четыре Небесных Царя – Вайшравана, Дхартарашастра, Вирудхака и Вирупакша: «Если царь из соседней страны замыслил вторгнуться во владения царя, который слушает, читит и провозглашает эту сутру Золотого света, с целью уничтожить их, то в это же самое время, с помощью величия этой сутры ... мы, Четыре Небесных Царя, с нашей армией и свитой, с бесчисленными сотнями тысяч якш с невидимыми телами пойдем туда. Мы заставим армию иноземцев повернуть вспять и нашьлем на нее сотни различных бедствий и создадим препятствия, так что эта иноземная рать не сможет вторгнуться в эти владения и нанести им урон» [4, с. 21].

Сам Кукай также придавал большое значение публичной декламации «Сутры Золотого света», поскольку в его глазах она имела особое сакрально-магическое значение.

Подтверждением этому может служить прошение, отправленное Кукаем императору Нинмэю (833-850) в 834 г., незадолго до смерти Кукай, о включении эзотерических буддийских ритуалов во время церемонии Мисаэ – публичных чтений «Сутры Золотого света» в

канун Нового Года, для проведения которой приглашались самые прославленные нарские священники. В своем прошении Кукай указал на то, что хотя «Сутра Золотого света» известна как могущественное средство, способное избавить повелителя и его подданных от несчастий, простое чтение этой сутры будет столь же неэффективно, как чтение больному медицинских трактатов. Для того чтобы могущественная сила, сокрытая в сутре, пробудилась, необходимо совершить ритуалы поклонения божествам, описанным в «Сутре Золотого света» [1, с. 58].

Поскольку Четыре Небесных Царя, как уже говорилось выше, занимали особое положение среди других божеств из «Сутры Золотого света», то, соответственно, если рассматривать их положение в «мандале чрева», с точки зрения Кукай, как эманации учений Хоссо, Санрон, Кэгон и Тэндай, то получается, что они также являются хранителями учения Сингон, которое воплощено в Будде Махавайрочане (или Татхагата Махавайрочана, яп. Дайнити Нерай), находящимся в центре.

Здесь следует отметить следующую специфику Будда Махавайрочаны, который является основным объектом поклонения для Сингон-сю. Согласно ее доктринам, Будда Махавайрочана – источник всей вселенной и населяющих ее существ. В его теле преодолевается дуализм феноменального и абсолютного миров. Весь мир со всеми населяющими его существами не отличен от сущности Дайнити. В свете Дайнити все, даже самые незначительные события приобретают буддийский смысл. Следует отметить, что Будда Вайрочана (яп. Бирусяна) является также центральным объектом поклонения в школе Кэгон. Согласно учению Кэгон-сю, он является «истинным телом» (яп. синдзин) «миров Дхармы», т.е. основой всего сущего [9, с. 39]. Характеристика тела Бирусяны как преодолевающего дуализм феномена и абсолюта в Кэгон-сю, на первый взгляд, совпадает с аналогичным описанием Дайнити-нерай в Сингон-сю. Однако Кукай в комментариях к «Махавайрочана-сутре» дает более детальное описание Будды Махавайрочаны. Согласно ей, Будда Махавайрочана обладает тремя характеристиками: 1) «всеобъемлющий свет, изгоняющий тьму» (дзеан хэмме); 2) «способствующий становлению всего сущего» (нодзе сьуму); 3) «свет нерождающийся и неуничтожимый» (ко мусемэцу). В первом случае имеется ввиду его повсеместность; во втором – сострадание ко всем живым

существом; в третьем – его вечность [3, с. 12-13].

Что же касается выбранной Кукаем пятеричной системы классификации школ, то, возможно, что она также может соответствовать пяти определениям просветления Будды: «нерожденности», «невыразимости», «непомраченности», «необусловленности», «пустоте». Они, в свою очередь, соотносятся с пятью великими стихиями (земля, вода, огонь, ветер, небо). «Нерожденность» Татхагаты проявляется в учении Кэгон о тождестве проявленных и непроявленных состояний природы будды. «Невыразимость» будды, обозначенного как «Татхагата, свободный от всех беспочвенных рассуждений», соответствует «восьми отрицаниям» школы Санрон. «Непомраченность» соотносится с классификацией «истинных» и «ложных» дхарм в доктрине школы Хоссо. «Необусловленность», признающая Пять Скандх и отрицающая «четыре благородные истины», воплощенная в «колесницах» шраваков и пратьекабудд, связывается с Дзедзицу-сю и Риссю. «Пустота», объединяющая все противоположности и обозначенная как чистая самоприрода Татхагаты соответствует учению Тэндай о единой природе Будды.

Связь учений различных буддийских школ с пятью характеристиками Татхагаты призвана показать наличие природы будды в сознании каждого из живых существ независимо от степени их заблуждений. Более того, можно сказать, что вышеприведенная схема Кукая имела цель показать изначальное единство всех буддийских учений и, соответственно, неделимость буддийского канона.

Об этой цельности учения Будды прямо говорится в другом сочинении Кукая – «Трактате о двух учениях, явном и сокровенном, и о различиях между ними» («Бэнкэммицу никерон»):

«Целое делится на пять частей. Первая – сутры, вторая – виная, третья – абхидхарма, четвертая – праджня-парамита, пятая – врата дхарани. Этими хранилищами пяти разновидностей обращают к учению того, кто пребывает в чистоте; их проповедуют, следуя необходимости переправы на тот берег» [12, с. 73].

Далее перечисляются пять видов живых существ, для которых ведутся эти проповеди. Сутры предназначены для буддийских затворников, удаляющихся в горные леса, чтобы заниматься буддийской практикой в уединении. Проповеди винаи ведутся для тех, кто изучает

Дхарму Будды («верный закон»), поддерживает и защищает его, и желает обретения покоя. Если учесть тот факт, что следование заповедям винаи являлось одной из основных обязанностей нарского духовенства, то в этой интерпретации нарские священнослужители предстают как «защитники Дхармы», а их стремление к обретению «ненарушимого покоя» может быть истолковано как обретение мира для всей страны. Абхидхарма подходит тем, кто, проповедуя закон Будды, различает и разделяет облики и природы, желает до глубины изучить их, прилежно исследуя, вопрошая и отвечая. Под это определение подпадают последователи школы Хоссо. Учения же Санрон-сю, Кэгон-сю и Тэндай-сю определяются как проповедь праджня-парамиты, поскольку в ее основе лежит желание разобрать, разделить и различить создание и обретение закона Будды. Проповедь из хранилища дхарани, под которыми подразумевается школа Сингон, стоит особняком в этом ряду, поскольку ведется для людей, не способных постигать сутры, абхидхарму и праджня-парамиту, и отъявленных злодеев, совершивших все мыслимые грехи и клеветавших на закон Будды.

На первый взгляд может показаться, что это определение Сингон противоречит другому высказыванию Кукая из «Драгоценного ключа к тайной сокровищнице» о людях с «бараньим сознанием», находящихся на самой нижней ступени духовного развития:

«Обычные люди привязаны к славе, либо к вещам, приносящим им прибыль или средства к жизни, и стремятся улучшить свое материальное положение. Они предаются Пяти желаниям и Трем Ядам. Поистине, последователи Мантраяны (Сингон) *должны отвращаться и бежать от них*» (Курсив мой – Е.Л.) [11, с. 104].

Однако, при более детальном изучении, эта фраза приобретает глубокий смысл. Школа Сингон, с одной стороны, наряду с другими учениями, является частью «сокровища закона», поскольку проповедует для всех живых существ, стремящихся к спасению. С другой стороны, она является его лучшей частью, подобно тому, как из продуктов молока наилучшим является жертвенное масло. Превосходство Мантраяны над другими учениями основывается на том факте, что она предназначена для спасения самых недалеких и низких существ, чье изначальное чистое сознание «замутнено», тогда как другие школы отказывают таким созданиям в спасении и в своих проповедях ориентируются

на тех, кто уже осознал собственную просветленную природу.

Изучив махаянские сутры и трактаты Ваджраяны, Кукай подробно описал, как с помощью различных вербальных ритуалов можно выявить скрытую силу священных текстов. Тем самым он показал нарскому духовенству с помощью истинно буддийских философских методов новое предназначение и неразрывную связь буддийских текстов и ритуалов. Отныне, в соответствии с эзотерическим буддизмом, основным средством для повышения эффективности буддийских сутр и ритуалов должны были стать сакральные вербальные конструкции (тантрические мантры).

Таким образом, тот факт, что школа Сингон смогла органично вписаться в систему нарского буддизма и получить признание среди остальной буддийской сангхи, объясняется, главным образом, отношением Кукая к махаянским школам. Он показал, что явные учения могут органически вплестаться в тантрическую картину мира, будучи проявлениями различных качеств Будды Татхагаты. Эти проявления соответствуют различным традициям передачи буддийского текста (сутры, виная, абхидхарма, праджня-парамита и дхарани). В то же время качества Татхагаты воплощаются в различных бодхисаттвах, чьи обеты соответствуют учениям махаянских школ Кэгон, Санрон, Хоссо и Тэндай. Их возможная связь с Четырьмя Небесными Царями также может указывать на то, что в представлении Кукая они должны были являться также и защитниками буддийского Закона и страны (тинго кокка). Поскольку эти бодхисаттвы являются неотъемлемой частью окружения будды Махавайрочаны на мандалах школы Сингон, то можно сказать, что включение «явного учения» в тантрическую

традицию у Кукая происходит не только в письменной текстологической традиции, но и на иконографическом уровне, представляющем схематически космологический характер Дхармы. Таким образом, утверждение о превосходстве Ваджраяны Кукая строится посредством введения «явных учений» в основание «пирамиды» вершиной которой является «тайное учение» Ваджраяны.

#### Литература

1. Abe Ryuichi. The weaving of mantra. Kukai and the construction of Esoteric Buddhist discourse. – Columbia University Press 1999, – 593 с.
2. Chang G. The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-Yen Buddhism. – New-York., University Park: The Pennsylvania State University Press, 1971, – 296 с.
3. The Awakening of Faith (Attributed to Aswaghosa). – New York – London., Macmillan Press, 1967. – 380 с.
4. The Sutra of Golden Light (Survanabhasottasamasutra) // trs. by R.E. Emmerick. – Oxford, 2001. – 285 с.
5. Додзю С. Хоссо-сю кое // Цудзоку букке какую кое. – Токио, 1899. – 136 с.
6. Кавано Х. Кэгон-сю кое // Цудзоку букке какую кое. – Токио, 1899. – 136 с.
7. Сякюрю О. Риссю кое // Цудзоку букке какую кое. – Токио, 1899. – 136 с.
8. Уи Хакудзю. Сина букке си. – Токио, 1941. – 286 с.
9. Хуан Чаньхуа. Фоззяо гэцзун даи (Догматика всех буддийских школ). – Тайбэй, 1973.
10. Кукай. Сокровенный ключ к «Праджня-парамита хридая сутре» // Избранные труды // Пер. А.Г. Фесюн.
11. Кукай. Драгоценный ключ к тайной сокровищнице // Пер. А.Г. Фесюн. – М., Серебряные нити, 1999, – 224 с.
12. Трубникова Н.Н. Различение учений в японском буддизме IX. в. – М., «Роспэн», 2000. – 368 с.

**Лепехова Елена Сергеевна**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН, г. Москва, e-mail: helene2278@gmail.com.

**Lepekhova Elena Sergeevna**, candidate of philological science, senior research fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, e-mail: helene2278@gmail.com.

УДК 241 (510)

© А.К. Хабдаева

#### ТРАКТАТ «САНДХИНИРМОЧАНА СУТРА» («ЦЗЕ ШЭНЬ МИ ЦЗИН») В БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ КИТАЯ

*Статья посвящена роли трактата «Сандхинирмочана сутра» (кит. «Цзе шэнь ми цзин») в истории китайского буддизма. Данная сутра относится к числу самых важных сочинений буддийской теории и занимает особое место в числе канонических сочинений школ китайского буддизма. Автор дает описание богатой комментаторской традиции, где в сочинениях китайских буддистов были изложены воззрения на трактат «Цзе шэнь ми цзин».*

**Ключевые слова:** китайский буддизм, йогачара, буддийский канон, сутра, буддийская комментаторская традиция Китая.

THE TREATISE «SANDHINIRMOCHANA» SUTRA («JIE SHEN MI JING»)  
IN THE BUDDHIST TRADITION OF CHINA

*The article researches the role of the treatise «Sandhinirmochana» sutra (in Chinese «Jie shen mi jing») in the history of Chinese Buddhism. This Sutra is one of the most important works of Buddhist theory and holds a special place among the canonical works of Chinese Buddhist schools. The author gives a description of the rich commentary tradition, where the views on the treatise “Jie shen mi jing” were offered in works of Chinese Buddhists.*

**Key words:** Chinese Buddhism, Yogachara, Buddhist canon, Sutra, Chinese Buddhist commentary tradition.

Трактат «Сандхинирмоchана сутра» (кит. «Цзе шэнь ми цзин») занимает особое положение в числе буддийской литературы сутр. По традиционной йогачаринской классификации канонов сочинение относили к так называемым «сутрам третьего поворота Колеса». Этим последователи йогачары подчеркивали особое положение сутры среди прочей буддийской канонической литературы (первый поворот Колеса – Хинаяна, второй – Махаяна, третий – доктрина Виджнянавады). Текст «Сандхинирмоchана сутры» входит в состав «Йогачарабхуми шастры» («瑜伽师地论»), здесь представлены семь разделов из «Сандхинирмоchана-сутры» («解深密经»), кроме введения (序品).

Написание «Сандхинирмоchана сутры» относится, вероятнее всего, ко второй половине IV века [1].

Китайские последователи буддизма также выделяли трактат из огромного объема переведенной канонической литературы. Так, танский Куй Цзи (窥基) называл ее «шастрой сутр» («经中之论»). Причина особого отношения к канону кроется в самой структуре и в содержании сочинения. Дело в том, что по своей организации, характеру, предмету рассуждений «Цзе шэнь ми цзин» формально была очень похожа на шастру. В трактате дается подробное объяснение буддийского учения относительно феномена (境), процесса (行) и результата (果). По словам Е.А. Торчинова, «Сандхинирмоchана сутра» сильно выделяется среди всех прочих сутр своей систематичностью и философской содержательностью. Только вводная часть напоминает о том, что мы имеем дело с религиозным текстом, а не с философским трактатом (шастрой). Можно даже сказать, что это своеобразная сутра-шастра, а ее содержание к тому же во многом совпадает с содержанием некоторых глав трактата Асанги «Йогачарабхуми шастра» [1].

«Цзе шэнь ми цзин» в определенной степени оказала влияние на процесс формирования китайского буддизма. Так, «эта сутра сыграла большую роль в создании Сюань Цзаном школы фасян. Достаточно сказать, что своим названием школа «фасян» обязана одной из глав этой сутры» [2].

Название «Цзе шэнь ми» (Развязывание глубоких тайн, 解深密) представляет собой калькированный перевод санскритского выражения «сандхинирмоchана» (珊地涅暮折那). Китайский исследователь Чжао Динхуа (赵锭华) дает следующее пояснение названию канона: «Санскритское слово «сандхи» (сокровенная, глубокая тайна, 深密) имело изначально три значения: значение последовательной взаимосвязанности двух явлений, значение взаимного соединения суставов, значение глубокой тайны (сокровенной тайны). Под последовательной взаимосвязанностью двух явлений подразумевается последовательная взаимосвязанность заблуждений и страданий. Под взаимным соединением суставов имеется в виду то, что заблуждения и страдания связаны друг с другом так же крепко, как человеческие суставы. Сюань Цзан (玄奘大师) обратился к значению глубокой тайны, и это обозначало, что данная сутра может пояснить глубочайшие тайны буддийского учения и сокровенные тайны мира и добродетелей Будды. Поэтому сочинение получило название «раскрывающего сокровенные тайны» (解深密). Помимо того, в санскритском тексте также имеется значение освобождения (解脱). «Раскрывающее глубокие тайны» также содержит и значение освобождения глубокой тайны» [3].

Таким образом, в буквальном переводе «Цзе шэнь ми цзин» звучит как «Сутра, раскрывающая глубоко сокровенное». Помимо названия «Цзе шэнь ми цзин», китайским adeptам буддизма «Сандхинирмоchана сутра» была знакома и в качестве «Шань ди не му чжэ

на» (珊地涅暮折那) – транскрибированного варианта названия трактата.

Китайские буддисты высоко оценивали значение и место «Цзе шэнь ми цзин», рассматривая сутру как одну из основополагающих сочинений йогачары. Сюань Цзан в своих переводах часто обращался к «Цзе шэнь ми цзин» и использовал цитаты из этой сутры в переводах «Йогачарабхумишастры», «Махаянасампариграхашастры», «Сатьясиддхишастры», т.д. Некоторые современные китайские буддологи рассматривают «Цзе шэнь ми цзин» в качестве самого древнего из сохранившихся канонических систем виджнянавады. Другие им возражают, говоря, что эта сутра появилась в период между Нагарджуной и Асангой, и по времени, ее появление соотносимо с появлением другого йогачаринского канона – «Ланкаватара сутры» [4].

По некоторым данным, текст «Цзе шэнь ми цзин» имел два издания: одно представляло собой полный текст, насчитывающий сто тысяч гимнов (頌), и второе, сокращенное, насчитывало полторы тысячи гимнов [3].

В китайском буддизме на сочинение «Цзе шэнь ми цзин» обращалось пристальное внимание, поэтому в истории сутры было множество вариантов перевода, нам известны переводы Гунабхадры, Бодхиручи, Парамартхи и Сюань Цзана. Так, в 424-453 гг. индийский монах Гунабhadра (求那跋陀罗法师) в монастыре Дуаньсы (东安寺) выполнил перевод двух последних разделов сутры. Перевод получил название «Сутра освобождения взаимосвязанного» («相续解脱经») и состоял из двух глав. В 514 г. монах из Северной Индии Бодхиручи (菩提流支法师) в монастыре Шаолинь города Лоян (洛阳少林寺) завершил перевод текста сутры. Перевод получил название «Сутра освобождения глубокой тайны» («深密解脱经»). Он состоял из пяти глав, начинался с одиннадцатого раздела. В 561 г. Парамартха (真谛法师), монах из Западной Индии, осуществил в монастыре Цзяньцао сы (建造寺) перевод первых двух разделов сутры. Работа состояла из одной главы и называлась «Сутра высказываний Будды о разделении разделов» («佛说解节经»). В 647 г. Сюань Цзан (600-664) в период с 8 октября по 13 июля выполнил новый

перевод сутры в монастыре Хунфусы (弘福寺). Он назвал перевод «Сутра развязывания глубокой тайны» («解深密经»), работа состояла из пяти глав, была записана под диктовку монахом Дачэнгуаном (大乘光). Будучи в Индии, Сюань Цзан трижды прослушал курс «Йогачарабхуми шастры» («瑜伽师地论»), преподаваемый Силабхадрой (戒贤). Вернувшись на родину, Сюань Цзан перевел «Йогачарабхуми шастру» («瑜伽师地论») из ста глав, в том числе семь разделов «Сутры развязывания глубокой тайны» («解深密经»), кроме предисловия, составляющих содержание 75-78 глав «Йогачарабхуми шастры» («瑜伽师地论») [3].

Среди указанных переводов работа Сюань Цзана признается наиболее авторитетной. В последующем перевод Сюань Цзана получил дальнейшее распространение, и почти все комментарии китайских авторов основывались именно на этом варианте перевода.

«Цзе шэнь ми цзин» – одно из самых философски насыщенных буддийских сочинений. Эта сутра представляет собой наиболее систематичное изложение основ учения школы йогачара. В трактате Будда провозглашает учение о трех поворотах Колеса Учения, заявляя о том, что только учение третьего Поворота является полным и окончательным. Основным является тезис, согласно которому «все три мира суть только лишь сознание» (виджняптиматра) [3].

В сутре рассматриваются вопросы Алая-виджняны (阿赖耶识), только-сознания (唯识), трех природ реальности (三性), метода Чжигуань (止观) и др.

Сутра включает в себя всего 8 разделов: предисловие и последующие 7 разделов, из которых 2-5 разделы анализируют феномен (境), 6-7 рассматривают процесс (行), и последний раздел – результат (果). «Наставник Тай Сюй (太虚法师) сделал следующее резюме: «Со второго по пятый [разделы] поясняется сокровенная тайна феномена (境). Шестой и седьмой раскрывают сокровенную тайну процесса (行). В восьмом описывается сокровенная тайна результата (果). Таким образом, красной нитью всего канона проходит феномен-процесс-результат (境行果)» [3].

Таким образом, «Цзе шэнь ми цзин» раскрывает сокровенное значение таких махаянских понятий как феномен (境), процесс (行), результат (果), распределяя их по восьми категориям:

1. Раздел «Предисловие» (序品). Здесь повествуется о добродетелях Будды, а также о бодхисаттвах и шраваках, умеющих раскрыть сокровенный смысл;

2. Раздел «Признак Абсолютной истины» (胜义谛相品). Раскрывается значение Абсолютной истины (paramartha-satya);

3. Раздел «Признак [трех видов] сознаний» (心意识相品). Описываются Восемь сознаний (八识). Здесь также говорится, что сознание-Алая (阿赖耶识) есть причина возникновения и исчезновения, рассматриваются различия между ее названиями. Анализируется процесс возникновения шести сознаний (识): зрительного восприятия, слухового, обоняния, вкуса, тактильности, сознания манас (意);

4. Раздел «Признак всех дхарм» (一切法相品). Все существующие дхармы классифицируются по трем природам (三种性相): «привязанное» (执, parikalpita-svabhava), «возникшее на основе других [вещей]» (依他起, paratantra-svabhava), «[природа] полного становления реальности» (圆成实, parinispanna-svabhava). Объясняются все виды загрязненных и незагрязненных дхарм;

5. Раздел «Признак отсутствия собственной природы» (无自性相品). Объясняется, что все дхармы не имеют собственной природы;

6. Раздел «Различение Йоги» (分别瑜伽品). Дается пояснение метода Чжигуань (止观);

7. Раздел «Ступени Парамиты» (地波罗蜜多品). Говорится о ступенях пробуждения Бодхисаттвы (菩萨);

8. Раздел «Деяния Татхагаты» (如来成所作事品). Говорится о Дхармовом теле Татхагаты (如来法身). В данном разделе раскрывалась суть деяний, осуществленных Буддой-Татхагатой.

В разделе «Предисловие» повествуется о том, что в Рае Чистой Земли (净土) Будда-Татхагата (如来) преисполнен двадцатью одной добродетелью. Первостепенным является Татхагата. Великие шраваки (大声闻),

преисполненные тринадцатью добродетелями, бодхисаттвы (菩萨), преисполненные десятью добродетелями, также пришли посетить данное собрание, раскрывающее сокровенные тайны.

В каноне феноменальный мир (境) делится на две части: мир истинный и эмпирический (真俗境), и мир наличия и отсутствия природы (有无性境). В разделе «Признак Абсолютной истины» (胜义谛相品) раскрывается мир абсолютной истины (真谛境). Здесь же анализируются все дхармы (一切法), эти т.н. «все дхармы» (一切法) делятся на подверженные бытию (有为法) и не подверженные бытию (无为法).

В разделе «Признак [трех видов] сознаний» (心意识相品) описывается эмпирический мир (世俗境). В разделе «Признак всех дхарм» (一切法相品) повествуется о трех мирах природ (三性境), в разделе «Признак отсутствия собственной природы» («无自性相品») – о трех мирах отсутствия природы.

О большой роли «Цзе шэнь ми цзин» в истории китайского буддизма свидетельствуют многочисленные комментарии, написанные китайскими авторами.

В истории данной сутры были следующие комментарии и пояснения к комментариям: «Комментарии к Сандхинирмочана сутре» («解深密经疏») из 11 глав, написанные Лин Инем (令因法师); «Комментарии к Сандхинирмочана сутре» («解深密经疏») из 40 глав, написанные Юань Цэ (圆测法师); «Комментарии к Сандхинирмочана сутре» («解深密经疏») из 10 глав, написанные Сюань Фанем (玄范法师); «Комментарии к Сандхинирмочана сутре» («解深密经疏») из 3 глав, написанные Юань Сяо (元晓法师); «Комментарии к Сандхинирмочана сутре» («解深密经疏»), написанные Цзин Сином (憬兴法师) [3]. Перечисленные сочинения комментируют танский перевод сутры, выполненный Сюань Цзаном.

К сожалению, большинство комментариев на сегодня считаются утерянными, до настоящего времени сохранились лишь «Комментарии» Юань Цэ (圆测).

Другой раздел комментариев к «Цзе шэнь ми цзин» охватывает комментарии и примечания на семь глав «Сандхинирмочана сутры» («解深密经»), включенных в состав «Йогачарабхуми шастры» («瑜伽师地论»). Сюда относится «Краткая редакция «Йогачарабхуми шастры» («瑜伽师地论略纂»), написанная Куй Цзи (窥基) в 16-ти главах и «Записки к «Йогачарабхуми шастре» («瑜伽论记») из 48 глав, написанные Дунь Лунем (遁伦). К сожалению, из сохранившейся «Краткой редакции» («略纂») Куй Цзи (窥基) комментарии к «Йогачарабхуми шастре» («瑜伽师地论») доходят только до 66-ой главы, а та часть комментариев, что относится непосредственно к «Сандхинирмочана сутре» («解深密经»), начинается с 75 и заканчивается 78 главами. Поэтому данные комментарии к «Сандхинирмочана сутре» («解深密经») также можно считать утраченными.

Таким образом, на сегодняшний момент мы можем говорить лишь о двух сохранившихся сочинениях, комментирующих «Цзе шэнь ми цзин» – это «Комментарии к Сандхинирмочана сутре» («解深密经疏») Юань Цэ (圆测) и «Записки к «Йогачарабхуми шастре» («瑜伽论记») Дунь Луня (遁伦). Остальные сочинения либо утрачены полностью, либо представлены во фрагментарном виде.

«Комментарии к «Сандхинирмочана сутре» («解深密经疏») знаменитого ученика Сюань Цзана, корейца по происхождению Юань Цэ (圆测) имели в Китае большое распространение. Некоторое время сочинение считалось утраченным в Китае. Позже Ян Жэньшань (杨仁山) вернул его из Японии, и оно было издано в знаменитом издательстве «Цзинь лин кэ цзин чу» (金陵刻经处). В предисловии к этому изданию Чжао Пучу (赵朴初, 1907-2000) писал: «Учение о «сокровенной тайне» получило распространение от Майтрейи, было перенято Силабхадрой, переведено Сюань Цзаном, изложено Юань Цэ. Учение было бережено в Японии, переведено и сохранено в Тибете. Многие сотни и тысячи лет оно благодаря объединенным усилиям индийцев, китайцев, тибетцев, корейцев, японцев бережно

передавалось из поколения в поколение. Таким счастливым образом учение дошло до нас» [3].

Однако в данном издании отсутствуют пять глав после 40-ой, а также раздел «Ступени Парамиты» («地波罗蜜多品»). Позже полный перевод сочинения с тибетского на китайский был выполнен Гуань Куном (观空法师).

В новое время Оуян Цзинь (1871-1943) восстановил вторую половину «Записок к «Йогачарабхуми шастре» («瑜伽论记»). Он записал текст в виде канона, введение канона было дополнено из «Сутры об этапах становления Буддой» («佛地经论») Цинь Гуана (亲光法师). Таким образом, сложились «Примечания к «Сандхинирмочана-сутре» («解深密经注»), изданные в издательстве «Цзинь лин кэ цзин чу» (金陵刻经处).

Помимо китайцев, большой интерес к «Сандхинирмочана сутре» проявляли тибетцы. На тибетском языке существует несколько переводов этого сочинения, комментарии. Поэтому некоторые недостающие части китайских сочинений сейчас можно восстановить по тибетским источникам [5].

«Сандхинирмочана сутра» («解深密经») входит в состав тибетского «Данчжура» («丹珠尔»). Язык сочинения крайне сложный, поэтому перевод на китайский язык сопряжен с трудностями. Полный перевод сочинения с тибетского языка на китайский не был осуществлен. Хань Цзинцин (韩镜清, 1912-2003) предпринимал попытку перевести с тибетского языка на китайский сочинение Чжи Цзана (智藏论师) «Краткое пояснение к «Сандхинирмочана сутре» Майтрейи, выбранное из «Йогачарабхуми шастры» («瑜伽师地论摄抉择分所引解深密经慈氏品略解»). Данное сочинение представляет собой средоточие дискуссий, развернувшихся между адептами школы Вэйши (唯识) и мадхьямиками (中观). Цзонхава (宗喀巴大师, 1357-1419) в свое время с позиций мадхьямики написал сочинение «О различении абсолютного и условного значений согласно «Сандхинирмочана сутре» («依止<解深密经>辨了不了义»), это сочинение переведено на китайский язык с тибетского Фа Цзунем (法尊法师) [3].

Помимо этого, в новое время появились «Основные положения «Сандхинирмочана сутры» («解深密经纲要»), написанные Тай Сюем (太虚). Также имеется сочинение Янь Пэя (演培) «Пояснения о стиле «Сандхинирмочана сутры» («解深密经语体释»), написанное на современном китайском языке байхуа. В работе Чэнь Цзая (臣赞) «О значении раздела «Признак отсутствия собственной природы» «Сандхинирмочана сутры» («<解深密经·无自性相品>述意») дается подробное разъяснение разделу о «Признаке отсутствия собственной природы» («无自性相品»). Помимо того, имеется работа Хань Цинцзина (韩清净) «Записи о «Йогачарабхуми шастре» («瑜伽师地论披寻记»), в которой также представлены комментарии к «Сандхинирмочана сутре» («解深密经»). Из современных исследователей отметим имя Ци Цюня (济群), написавшего работы «Основные идеи «Сандхинирмочана сутры» («<解深密经>要义说»), «Сандхинирмочана сутра» и идеи только-сознания» («<解深密经>与唯识思想»), «Толкование

«Сандхинирмочана сутры» («解深密经讲义») и др.

Таким образом, мы видим, что трактат «Цзе шэнь ми цзин» привлекал пристальное внимание исследователей китайского буддизма, начиная с момента знакомства китайцев с сутрой. Систематичность, целостность, содержательная ценность сутры не остались незамеченными китайской аудиторией. Изучение «Цзе шэнь ми цзин» остается актуальным вплоть до настоящего времени.

#### Литература

1. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 69.
2. Янгутов Л.Е. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГАКИ, 2010. – С. 106.
3. Сандхинирмочана-сутра. Перевод и аннотации Чжао Динхуа. – Пекин: Изд-во Чжунхуашуцзюй, 2010. – С.1-7.
4. Сюй Шаоцян. Исследование [наследия] Сюань Цзана. Под ред. Хуан Синьчуань. – Сиань: издательство Педагогического университета Шаньси, 1999. – С.323.
5. Чжунго фоззяо. Т.3. – Шанхай, 1996. – С. 72-74.

**Хабдаева Аюна Константиновна**, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры восточных языков Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: ayupost@yandex.ru.

**Khabdayeva Ayuna Konstantinovna**, candidate of historical science, senior lecturer, department of oriental languages, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: ayupost@yandex.ru.

УДК 316.2

© М.В. Бадмаева

## П.СОРОКИН О ПРЕДМЕТЕ И ЗАДАЧАХ СОЦИОЛОГИИ

*Статья посвящена исследованию вопроса о предмете общесоциологической теории выдающегося русско-американского социолога, мыслителя П.А. Сорокина.*

**Ключевые слова:** П.Сорокин, социология, социальная философия.

M.V. Badmaeva

## PITIRIM SOROKIN ON THE SUBJECT AND GOALS OF SOCIOLOGY

*The article touches upon the subject of the sociological theory of the prominent Russian-American sociologist, P.A. Sorokin.*

**Key words:** P.Sorokin, sociology, social philosophy.

Имя Питирима Сорокина и его вклад в мировую социологию сегодня общеизвестны. После политических перемен в Советской России в числе идейных противников новой власти он был в 1922 г. выслан из страны, хотя до этого в Петроградском университете впервые

создал кафедру социологии, издал книгу «Система социологии», получил звание профессора без защиты диссертации.

Свою эмигрантскую жизнь П.А. Сорокин прожил в основном в США, став и здесь создателем первого факультета социологии в

Гарварде. Здесь много лет он читал свои известные лекционные курсы по социологии, создал собственную научную школу, написал и опубликовал целый ряд фундаментальных работ, принесших автору мировую известность.

Профессионально Сорокин всю жизнь занимался социологией, но не только... Многие исследователи творчества Сорокина отмечают удивительную особенность его учения, заключающуюся в том, что оно представляет собой своеобразный сплав философии, социологии, истории, культурологии и даже статистики. В литературе, посвященной Сорокину, термины «ученый», «философ», «социолог» и т.п. часто употребляются как синонимы. Некоторые исследователи, отметив данное обстоятельство, сожалеют о недостатке внимания к изучению сугубо философской составляющей взглядов Сорокина. Действительно, Сорокин и сегодня представлен, прежде всего, как социолог. Именно социологические концепции и разработки, принадлежащие ученому, приобрели в России более широкую известность. Собственно философские идеи долгое время игнорировались, да и сегодня остаются без адекватного разностороннего освещения.

Безусловно, выделить философскую составляющую из общего контекста исследований Сорокина, обособив, оторвав ее от остального повествования, невозможно. Сорокин никогда сознательно не ставил перед собой задачу создания социально-философской концепции. Никогда он не рассматривал философскую проблематику в качестве ведущей, основной. Тем не менее, она присутствует и может быть сформулирована в виде определенной системы положений, объединенной единым принципом. Какова эта система положений? Какие именно социально-философские проблемы поднимает Сорокин? Каков основополагающий принцип его социально-философского учения? Для ответа на эти и многие другие вопросы, прежде всего, необходимо обратиться к рассмотрению тех требований, которые предъявляются к научным исследованиям со стороны социальной философии.

Мы согласны с позицией П.В. Алексева, согласно которой 1) социальная философия «основываясь на принципе антропоцентризма, исследует состояние общества как целостной системы, всеобщие законы и движущие силы его функционирования и развития, его взаимосвязь с природной средой, окружающим миром в целом»; 2) «...предметом изучения

социальной философии является не только общество, но и социум, или социальность вообще, как особая неприродная, точнее, надприродная реальность» [1, с. 8].

Подобным образом формулирует цели и задачи своих социологических исследований и Питирим Сорокин. В работе «Общество, культура и личность» ученый, исследуя предмет социологии, использует термин «социология» в широком смысле, имея в виду науку, изучающую социальную реальность во всех возможных отношениях. В частности, Сорокин отмечает, что социология, как и остальные социальные и гуманитарные дисциплины, исследует область надорганики или социокультурного пространства. «Физические науки изучают неорганические явления, биология исследует органический мир, общественные науки рассматривают надорганические явления» [2, с. 3].

По мнению Сорокина, основным отличительным признаком собственно человеческого, надорганического мира является наличие сознания или мышления в своей развитой форме. «Как наличие жизни характеризует живые структуры и процессы, так и наличие сознания или мышления в своей развитой форме отличает надорганические явления от органических. Так же как лишь небольшая часть физического мира (растения и животные) обнаруживает феномен жизни, так и небольшая часть живого мира проявляет сознание в развитой форме – в науке, философии, религии и этике, искусстве, технических изобретениях и социальных институтах. Надорганические явления в таком развитом виде обнаруживаются только в человеке и в цивилизации» [2, с. 3].

Сорокин разграничивает физиологически обусловленные рефлексy и инстинкты, чувства и эмоции, способы реагирования на внешние воздействия, свойственные некоторым представителям животного мира и действительные проявления сознания, выражающиеся в способности людей к созданию идеальных, нематериальных, выраженных в понятиях лингвистических, научных, философских и т.п. систем.

Именно социокультурная среда, а не биологические особенности человека формируют его личность, мировоззрение, вкусы и поведение. Что касается роли биологических сил, то она, по Сорокину, состоит в выполнении следующих двух функций. Во-первых, организмы с лучшей наследственностью лучше выполняют социокультурные функции, чем те,

кто обладает худшей наследственностью. Во-вторых, биологические свойства, качества организма с необходимостью ограничивают его деятельность. Так, умственно неполноценный человек не может быть профессором, а физически слабый человек – чемпионом в тяжелом весе.

Собственно человеческие способности, отмечает ученый, не наследуются биологически, а приобретаются каждым человеческим индивидом в процессе непрерывного взаимодействия с себе подобными носителями знаний, опыта и культуры. «Изоляция от других людей лишает человека бесконечно богатого опыта, накопленного благодаря миллионам поколений. В этом случае его сознание обречено оставаться на самом примитивном уровне. Даже развитый, умный человек начинает деградировать, если он вырывается на долгое время из взаимодействия с людьми и соприкосновения с созданным человеком миром.

Наука, философия, религия, этика, технология, искусство и социальные структуры создавались и обобщались благодаря деятельности бесчисленных человеческих поколений. Определенное приращение надорганики может возникать из взаимодействия инноватора и предшествующей культуры, но накопление знания, являющееся точкой отсчета, само есть продукт человеческого взаимодействия. В этом смысле надорганическая культура может рассматриваться как прямой или косвенный продукт взаимодействия между людьми» [2, с. 5].

Другими словами, область социального находится в сфере взаимодействующих человеческих индивидов и продуктов, результатов их совместной деятельности. Об особенностях социального взаимодействия Сорокин говорит в работе «О так называемых факторах социальной эволюции». Установив, что сущностью социального является взаимодействие людей, устанавливаемое в более-менее постоянной группе, ученый добавляет: «Но, конечно, этим сказано еще далеко не все. Ведь взаимодействие есть и среди животных, например, «общество» пчел, муравьев и т.д. Значит, один факт взаимодействия еще далеко не характеризует собой сущности социального факта. Необходимо прибавить к нему еще то условие, чтобы это взаимодействие было сознательным, а не инстинктивным или рефлекторным» [3, с. 525]. Сознательное взаимодействие – это обмен

ощущений, представлений, чувств, эмоций, который Сорокин называет коллективным опытом.

Коллективный опыт в постоянной группе людей не исчезает, а передается от отца к сыну, от поколения к поколению. При этом все последующие поколения обогащают и корректируют полученные результаты, что проявляется в постепенном переходе от потока неясных полусознательных ощущений, эмоций и представлений к абстрактным отвлеченным понятиям. Появление понятия, а вместе с ним знания и науки, знаменует появление собственно человеческого, социального мира. «Только в человеческом обществе взаимодействие принимает специфически-сознательную форму, доходит до «логического» или научного взаимодействия и дает свои высшие плоды в виде «культуры». Таким образом, мир понятий – или логическое взаимодействие – вот окончательный признак чисто социального (человеческого) явления. Отсюда само собой вытекает определение социального явления: социальное явление есть мир понятий, мир логического (научного – в строгом смысле этого слова) бытия, получающийся в процессе взаимодействия (коллективный опыт) человеческих индивидов» [3, с. 527].

Таким образом, ключевым понятием в определении социальности, по Сорокину, становится значимое (осмысленное) межличностное взаимодействие человеческих индивидов. Ученый называет его родовым социокультурным явлением и дает следующие пояснения. «Под «взаимодействием» понимается любое событие, с помощью которого один человек полусозаемым путем влияет на открытые действия или состояние ума другого. В отсутствие такого влияния (одностороннего или взаимного) невозможно никакое социокультурное явление. Миллион полностью изолированных людей не представляет собой социального явления или общества, поскольку они не влияют друг на друга. Под «значением» нужно понимать «все то, что для одного сознания выступает как знак чего-то иного». Значимое взаимодействие – это любое взаимодействие, в котором влияние, оказываемое одной частью на другую, имеет значение или ценность, возвышающиеся над чисто физическими и биологическими свойствами соответствующих действий» [2, с. 40].

В структуре социального взаимодействия, являющегося родовым социокультурным

явлением, ученый выделяет три компонента: 1) наделенные сознанием, действующие человеческие индивиды, являющиеся субъектами взаимодействия; 2) значения, нормы и ценности, которыми люди руководствуются в своих действиях; 3) поступки людей и материальные артефакты, с помощью которых объективизируются нематериальные значения, ценности и нормы.

Первый элемент значимого взаимодействия – люди. Характеристика индивидов дается с точки зрения их возможности благодаря высокоразвитой нервной системе воспринимать идущие извне раздражения, анализировать их и реагировать на них, совершая те или иные действия. Сорокин отмечает факт несходства (физического, психического, социального) индивидов, предлагает чрезвычайно подробную классификацию потребностей, дающую, по его мнению, возможность анализировать влияние биологических и психологических особенностей на социальное поведение человека.

В работе «Общество, культура и личность» он рассматривает качества взаимодействующих индивидов и разнообразие действий, предпринимаемых ими в различных ситуациях. Говоря о качествах индивидов, Сорокин отмечает большое значение биологической и социальной гомогенности индивидов и пишет: «Взаимодействие между индивидами той же расы, национальности, племени, территориальной группы, семьи, пола, возраста, религии, политической партии, профессии, экономического статуса и т.д., и особенно между теми, кто обладает одинаковыми социокультурными ценностями, всегда отличается во многих отношениях от взаимодействия между индивидами, расходящимися по этим качествам» [2, с. 43].

Далее он подробно исследует предпринимаемые в разных ситуациях действия индивидов, которые сводит к четырем главным формам:

а) каталитические действия, т.е. действия, оказывающие влияние просто через знание о существовании участников взаимодействия; б) открытые действия; в) воздержание от открытых действий; г) толерантные действия.

Каталитические действия, считает Сорокин, редко изучаются современной ему социологией и социальными науками. Тем не менее, ученый высоко оценивает их значение: «Простое существование советского режима или фашистской формы правления произвело на протяжении последних двух десятилетий огромное влияние на коммунистическое и

фашистское движение во всем мире, на формы правления и экономической организации обществ. Это влияние было гораздо сильнее, чем то, которое оказали все платные агенты и пропагандисты, вместе взятые» [2, с. 43]. Сорокин подробно останавливается на характеристике толерантных действий. Толерантность, по его мнению, зачастую требует более значительных внутренних усилий, чем даже открытые действия, такие как нанесение удара, выстрел, поцелуй и т.п. и по этой причине никак не может быть отождествлена с пассивностью и бездействием. Ярким примером толерантности является христианская этика, проповедующая любовь к своим врагам, подставление другой щеки и сознательное непротивление насилию и ненависти.

Все выделенные виды человеческих действий Сорокин классифицирует на эффективные и неэффективные, продолжительные и краткосрочные, сознательные и несознательные, преднамеренные и непреднамеренные. Преднамеренные действия, согласно Сорокину, мотивированы сознательной целью и осуществляются ради ее достижения, непреднамеренные – осуществляются без какой-либо сознательной цели и мотивированы исключительно прошлым и настоящим опытом. Ученый отстаивает и обосновывает мнение, согласно которому сознательные действия далеко не всегда являются преднамеренными. Большинство людей, по мнению ученого, совершают действия не ради достижения какой-то цели, не ради достижения какого-то результата в будущем, а в силу привычки, сложившейся когда-то в прошлом опыте. Поэтому их никак нельзя назвать преднамеренными. Подобный вывод Сорокин делает в отношении действий, совершаемых в противоречии с целями человека, когда, например, во время боевых действий солдат бежит с поля боя, несмотря на свое решение храбро сражаться. Здесь реальная мотивирующая сила – не цель человека, а биологическое побуждение, ответная реакция на определенный объективный стимул, такой как превосходящий по силе противник.

Следующий компонент родового социокультурного явления – значения, ценности, нормы. Сорокин указывает, что все они обозначают класс значимых явлений, наложенных на биофизические свойства индивидов и предметов, действий и событий. Именно этот компонент значений, ценностей, норм, компонент сознания, обуславливает

социальность, собственно человеческий образ жизни и способ взаимодействия. Он является главным отличием собственно культурного явления. Без этого компонента книга, например, платоновское «Государство» – просто физический объект (множество бумажных страниц), обладающий определенной геометрической формой, определенными физическими и химическими свойствами.

Подобные предметы и явления существуют только в мире разумных человеческих индивидов, которые, взаимодействуя друг с другом, создают, накапливают, передают от поколения к поколению имеющиеся знания и опыт. Все созданное человеком, начиная от простых инструментов и заканчивая произведениями искусства, научными открытиями, техническим изобретениями есть материальная культура человечества, средство объективации, передачи и хранения культурных ценностей, норм и значений.

Само присутствие указанного компонента ценностей радикально изменяет природу физического или органического явления, которые используются человеком в качестве средств объективации значений, ценностей и норм. Так, религиозные ценности превращают кусок дерева в священный тотем, материю, прикрепленную к палке – в национальный флаг.

И, наконец, третий компонент в структуре родового социокультурного явления – материальные носители, средства объективации значений, ценностей и норм. Без носителей, без проводников, по которым взаимные реакции индивидов передаются от индивида к индивиду, от группы к группе, никакое значимое взаимодействие невозможно. Сорокин делит проводники на два типа: физические и символические. Роль первых связана с их материальными свойствами, а роль вторых – со значением, которое закрепляется за ними в практике человеческого общения. Все разнообразие физических проводников Сорокин делит на следующие группы: а) звуковые проводники; б) световые и цветовые проводники; в) пантомимические проводники; г) термические проводники; д) механические проводники; е) химические проводники; ж) электрические и радиопроводники; з) материально-объектные проводники. Именно проводники обуславливают характер социального взаимодействия. Так, транспортное сообщение, телеграф и телефон в значительной степени сокращают социальное пространство, делая контакты между людьми более интенсивными и разнообразными. Наличие

проводников, кроме того, позволяет учесть степень интенсивности взаимодействия посредством учета количества приходящихся в среднем на члена рассматриваемого сообщества писем, телеграмм, телефонных разговоров, газет и т.д. Проводники, являясь символами реальных переживаний, создают новую культурную среду, «застывший результат прошлых взаимодействий, органически включенных в настоящее взаимодействие». С первых же мгновений пребывания в мире человек сталкивается с ней и затем, в течении всей жизни существует внутри этой среды, не будучи способным изменить ее.

Среди звуковых проводников самыми важными Сорокин считает речь и музыку. Именно посредством речи люди в основном регулируют свое поведение. Музыка наилучшим образом передает чувства, эмоции, настроения, которые не всегда могут быть выражены в слове.

Наиболее значимым из всего множества световых и цветовых проводников, по Сорокину, является письменность, благодаря которой сохраняется духовное наследие людей, осуществляется связь между прошлым, настоящим и будущим.

Все проводники, так или иначе, оказывают влияние на сознание и поведение людей. Однако, некоторые из них, такие как термические, механические, химические, электрические и радиопроводники влияют на поведение человека через непосредственное физическое воздействие на его организм. Предметные же проводники функционируют, в основном, в качестве символических проводников, которые воздействуют на наш образ действий и поступки через свои символические свойства. Людей, пишет Сорокин, «...можно сравнить с полипами: как деятельность последних привела к образованию коралловых рифов, так и процессы человеческого взаимодействия постоянно производят новые пласты материальной культуры и новые наборы проводников. Их постепенное аккумулятивное, пласт на пласт, приводит к образованию новой окружающей среды вокруг взаимодействующих индивидов, среды, полностью отличной от физической, социотехнической среды. Все мы живем в такой среде. Она окружает нас на каждом шагу. Она постоянно передает нам сигналы, инициированные прежними поколениями, и таким образом определенно детерминирует наш опыт и поведение. Э.Дюркгейм справедливо утверждал, что общество состоит не только из

индивидов, но и из материальных объектов, которые играют существенную роль в социальной жизни, и что социальные факты часто объективируются до такой степени, что они становятся частью материального мира» [2, с. 57].

В процессе своего существования проводники часто трансформируются в фетиш. Люди начинают рассматривать их как одушевленное существо, живущее собственной жизнью. Часто магическое значение приписывается словам, изображениям или отдельным предметам, как это происходит, например, в религии. При этом фетишизация оказывает сильное обратное действие на поведение и сознание человека. «Носители кристаллизуют и стандартизируют, проясняют и формализуют, искажают и преобразуют значения, ценности и нормы, которые они объективируют и раскрывают. Возникнув как проводники, в процессе деятельности они оказывают мощное влияние на поступки людей и состояние их сознания, особенно когда проводники превращаются в самоценные значения, ценности или идолы» [2, с. 63]. По этой причине Сорокин подчеркивает, что все материальные носители, независимо от вида и времени их создания, должны считаться реальным элементом социокультурного явления наряду с индивидами и значениями.

Исследуя общий с остальными социально-гуманитарными науками объект изучения, надорганическую реальность, социология, по мысли Сорокина, выполняет свою собственную определенную задачу. «В то время как история концентрирует свое внимание на изучении социокультурных феноменов, которые являются уникальными и неповторимыми во времени и пространстве,... социология изучает свойства надорганики, которые повторяются во времени и пространстве, то есть являются общими для всех социокультурных феноменов (общая социология) или для всех видов данного класса социокультурных явлений – для всех войн, всех наций, всех революций, всех религий и т.д. (специальные социологии)» [2, с. 7]. Специфика указанной задачи, другими словами, заключается в том, что социология, в отличие от целого ряда социальных наук, в частности, истории, является не индивидуализирующей, а генерализирующей дисциплиной.

Социология исследует в соответствии с собственной спецификой все сферы, разделы, подсистемы социокультурного пространства. Это отличает ее от таких генерализирующих социальных дисциплин как, например,

экономика, политология, религиоведение, изучающих свойства, отношения и повторяющиеся устойчивые взаимосвязи, общие для всех экономических, политических и религиозных явлений соответственно.

Другими словами, одной из важнейших задач социологии, по Сорокину, является исследование социальных свойств, процессов и явлений, имеющих место во всех сферах жизни общества, в любых видах социальных организаций и коллективов. Безусловно, подобная задача выходит за рамки предметного поля любой отдельной социальной дисциплины и требует существования особой науки, которая рассматривает родовые виды всех этих явлений и взаимосвязи между ними. Эта задача выполняется социологией.

Важной характерной особенностью социологии является то, что последняя, в отличие от других социально-гуманитарных наук, имеет дело с целостным социокультурным пространством. Анализ отдельных социальных явлений невозможен, считает Сорокин, если они рассматриваются вне целостного контекста развития общества и культуры, в отрыве от всех реальных взаимосвязей и взаимоотношений. Ученый настаивает на том, что необходимо рассматривать общество и культуру как целое, а значит, выйти за пределы специальных социальных дисциплин. Он проводит сравнение с медициной, где «...существует процедура, которую обычно проделывает каждый компетентный врач: перед тем, как диагностировать болезнь пациента, он исследует весь организм в целом и знакомится с историей его жизни. В социальных науках эта процедура, к сожалению, почти отсутствует, ибо ее необходимость еще не осознана. Как и в медицине, специализированный подход здесь становится плодотворным и разумным, лишь когда во внимание принимается все социокультурное пространство. В противном случае науке уготована судьба быть неадекватной и ложной. В большой семье общественных наук социология играет именно эту роль» [2, с. 14].

Тем не менее, сказанное не означает, что социология – простая сумма всех социальных дисциплин, лишенная собственного предмета. Исследование общих и характерных свойств, отношений сходства социокультурных явлений предполагает такую же специализацию, как и изучение их уникальных черт и отношений. Несмотря на свою генерализирующую природу, социология является строго специальной наукой, которая, изучая целостное

социокультурное пространство, не пытается выполнить миссию остальных социальных наук.

Сорокин отмечает факт взаимозависимости социологии и других отраслей научного знания. Социология по своему содержанию и по предмету связана с множеством частных социальных, гуманитарных и естественных наук, что объясняется наличием общего объекта исследования, социокультурной реальности. Будучи генерализирующей наукой, социология зависит от открытий в других специальных науках. Однако, каждая наука, в свою очередь, зависит от смежных с ней наук. Но и они в значительной степени зависят от выводов, полученных в рамках социологических исследований. «Социологические теории Платона и Аристотеля оказали огромное влияние на политическую, экономическую, правовую, историческую и другие специальные дисциплины, причем их влияние ощутимо вплоть до сегодняшнего дня. То же касается и обобщающих выводов Августина и Фомы Аквинского, Гоббса и Макиавелли, Ибн Халдуна и Вико, Монтескье и Локка, Руссо и Боссюэ, Конта и Спенсера, Гегеля и Маркса, Шпенглера, Дюркгейма, Тарда, Вебера и Парето... Возникновение любой важной социологической системы всегда оказывало влияние на всю систему отдельных дисциплин, на их ведущие принципы, интерпретации, изучаемые проблемы, методы и технику исследования. Почти все специальные гуманитарные и социальные дисциплины второй половины XIX в. строились на гегельянских или конто-спенсеровских принципах. Позже они оказались под огромным влиянием марксистской социологии в области экономической интерпретации данных, тардовско-дюркгеймовских, веберовских,

паретовских и шпенглеровских социологических принципов и методов» [2, с. 14].

Особо Сорокин подчеркивает практическую полезность социологии, которую многие считают лишенной утилитарной ценности вследствие высокой степени абстрактности, теоретичности ее выводов и, как следствие, оторванности от конкретной реальности. «Ее практическое влияние – благотворно оно или нет сейчас, это не принципиально, – было весьма впечатляющим. В большинстве великих социальных революций, реформ и реконструкций именно социология того или иного рода была ведущей идеологией и направлением. Социология Локка сыграла эту роль в революции 1688 г. при установлении либерально-демократического режима в Англии; труды Вольтера, Руссо и других энциклопедистов сыграли ту же роль во Французской революции 1789 г. и в последующие годы. В наше время марксистская социология была ведущим интеллектуальным направлением и «святыней» коммунистической революции в России; расистские социологии А.Гобино, Х.Чемберлена и других стали кредо нацистского путча и третьего рейха. От социологии Конфуция до социологии настоящего времени практическое действие этой науки было очень заметным (хотя речь часто шла об ошибочных социологиях, а не о валидных). Сказанного достаточно, чтобы развеять иллюзии слишком практичных людей относительно утилитарной ценности социологии» [2, с. 16].

Суммируя свои высказывания о предмете и характерных особенностях социологии, Сорокин предлагает следующее схематическое описание основных разделов социологического знания.

Общая социология		Специальная социология
Структурная	Динамическая	
Теория: а) социальных систем и скоплений; б) культурных систем и скоплений; в) личности в ее структурном аспекте, основные типы личностей, взаимодействие личностей	Теория повторяющихся: а) социальных процессов и изменений; б) культурных процессов и изменений; в) изменений типов личностей, типов взаимоотношений, соответствующих ритмов, тенденций и причинных факторов	Теория структуры и динамики отдельных классов социокультурных явлений с точки зрения общих и повторяющихся аспектов и отношений

Как видно из предложенной схемы, общая социология изучает родовые свойства всех социокультурных явлений в их структурных и динамических аспектах, повторяющиеся взаимосвязи между социокультурными и

космическими явлениями, собственно социокультурные и биологические феномены, различные подклассы социокультурных явлений. При этом она делится на структурную и динамическую социологию. Структурная

социология рассматривает структуру и состав родовых социокультурных явлений, основные структурные типы групп или институтов, в соответствии с которыми дифференцируется население и их взаимоотношения, основные структурные типы культурных систем и их взаимоотношения, структуру и типы личности, входящие в состав социальных групп и культурных систем. Динамическая социология исследует повторяющиеся социальные процессы, повторяющиеся культурные процессы, ритм, темп, периодичность, тенденции и флуктуации в социальных и культурных процессах, происходящие в людях повторяющиеся социокультурные процессы. Подобное разграничение, по мнению ученого, является логически более адекватным и лучше соответствует тому, чем является социология на самом деле. Определение ее как науки «о культуре», «об обществе», «о человеческих отношениях» и т.п. представляется слишком общим, не указывающим на специфические черты социологии и не отличающим ее от других социальных наук.

Приведенная Сорокиным схема свидетельствует о совпадении общей социологии по предмету исследования, методам и перечню основных проблем с большинством

социально-философских теорий. Данное обстоятельство, по нашему мнению, дает право рассматривать общесоциологические выводы Сорокина в качестве социально-философских воззрений, а самого Сорокина - считать одним из ярких представителей социально-философской мысли XX в.

#### Литература

1. Алексеев П.В. Социальная философия. – М., 2003.
2. Sorokin P. Society, Culture and Personality. – NY, 1969.
3. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992.
4. Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. – М., 2000.

**Бадмаева Мария Валентиновна**, доктор философских наук, доцент, декан факультета экономики и управления Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: badmaeva\_maria@mail.ru.

**Badmaeva Maria Valentinovna**, doctor of philosophical science, associate professor, the head of economic and management department, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: badmaeva\_maria@mail.ru.

УДК 111.84

© С.Г. Пилецкий

### ИММАНУИЛ КАНТ О СТАТУСЕ МЕСТИ И ВОЗМЕЗДИЯ

*Тема мести и возмездия во все времена волновала умы философов. Нет, пожалуй, еще такой проблемы, которая бы провоцировала такой накал страстей и имела такой общественный «камертон звучания». Автор ставит своей задачей проанализировать тему мести и возмездия в творчестве великого представителя классической немецкой философии – Иммануила Канта.*

**Ключевые слова:** категорический императив, месть, возмездие, справедливость, принцип долга.

S.G. Piletskiy

### IMMANUEL KANT ON THE STATUS OF REVENGE AND RETRIBUTION

*The theme of revenge and retribution in all the times exited the minds of the philosophers. Perhaps, there is no any the problem that provoked such an intensity of emotions and had such social «tuning fork sound». The author undertakes the task to analyze the theme of revenge and retribution in the creation of the great representative of the German classical philosophy – Immanuel Kant.*

**Key words:** the categorical imperative, revenge, retribution, justice, the principle of duty.

Как известно, Иммануил Кант говорил, что есть две вещи, которые тем больше его волнуют, чем чаще он о них задумывается – это звездное небо над ним и нравственный закон в нем. Понятно также, что речь здесь идет не о персональной акциденции, а о человеческой

экзистенции – о человеке вообще. Иммануила Канта по праву можно считать не только творцом революции в сфере гносеологии, но создателем весьма оригинальной этической системы (ее чаще всего называют «ригористической»), где «долг» – не просто

центральное понятие, но и ее «краеугольный камень», а тот самый нравственный закон, который внутри нас, – ее ядро, ее сердцевина. Так что, если нам где и искать у Иммануила Канта его отношения к вопросу мести и возмездия, то только там – в его этике.

Так вот Иммануил Кант, будучи знатоком человеческой природы, весь этот бесценный и необходимый багаж знаний задействует в развертывании своего трактата «Метафизика нравов». Вот тут-то мы и столкнемся напрямую с кантовскими воззрениями на месть и возмездие. Кант обстоятельно анализирует тему правового возмездия во второй части его «Государственного права», в разделе «Общее замечание относительно правовых следствий из природы гражданского союза», в параграфе «О праве наказания и помилования». Кант поясняет в рамках рассматриваемого вопроса разницу следствий в сфере карающих санкций между естественным и гражданским состояниями. Вот что мы узнаем: «Наказание по суду (*poena forensis*), которое отличается от естественной кары (*poena naturalis*) тем, что порок сам себя наказывает и что законодатель не берет эту естественную кару в расчет, никогда не может быть для самого преступника или для гражданского общества вообще только средством содействия какому-то другому благу: наказание лишь потому должно налагать на преступника, что он совершил преступление; ведь с человеком никогда нельзя обращаться лишь как со средством достижения цели другого лица и нельзя смешивать его с предметом вещного права, против чего его защищает его природная личность, хотя он и может быть осужден на потерю гражданской личности. Он должен быть признан подлежащим наказанию до того, как возникает мысль о том, что из этого наказания можно извлечь пользу для него самого или для его сограждан. Карающий закон есть категорический императив, и горе тому, кто в изворотах учения о счастье пытается найти нечто такое, что по соображениям обещанной законом выгоды избавило бы его от кары или хотя бы от какой-то части ее согласно девизу фарисеев: «Пусть лучше умрет один, чем погибнет весь народ»; ведь если исчезнет справедливость, жизнь людей на земле уже не будет иметь никакой ценности. Итак, как следует расценивать следующее предложение: «Сохранить жизнь осужденному на смерть преступнику, если он даст согласие подвергнуть себя опасным опытам (причем все это закончится для него благополучно), с тем, чтобы врачи могли таким образом получить новые

полезные для общества научные сведения»? Суд с презрением отклонил бы подобное предложение медицинской коллегии, ибо справедливость перестает быть таковой, если она продает себя за какую-то цену» [1, с. 366-367].

Последнее замечание Канта весьма примечательно. Это не только ригористическая этика, это весьма жесткое, ригористическое, право. Пишется, что карающий закон есть категорический императив и что горе тому, кто попытается его нарушить. Более того, никакие уловки не помогут, и всякие надежды на смягчение наказания, а тем более на его замену, тщетны. Заслужил – так получай в полной мере. И даже если решил (не как, конечно, на фронте – «кровью искупить») с серьезным риском для своего здоровья выступить в качестве «объекта» клинических испытаний и медико-биологических экспериментов, дабы увильнуть от наказания – тебе такой «радости» не доставят. Ну и что с того, что человечество лишится возможности получить новое достоверное знание, которое в перспективе может спасти десятки тысяч жизней, – главное, ты лишишься своей, и долг будет выполнен, справедливость восторжествует. Пусть это, по современным канонам, и не вполне гуманно, зато вполне по-кантовски.

Но Иммануил Кант продолжает: «Каков, однако, способ и какова степень наказания, которые общественная справедливость делает для себя принципом и мерилем? Единственный принцип – это принцип равенства (в положении стрелки на весах справедливости), согласно которому суд склоняется в пользу одной стороны не более, чем в пользу другой. Итак, то зло, которое ты причиняешь кому-нибудь другому в народе, не заслуживавшему его, ты причиняешь и самому себе. Оскорбляешь ты другого – значит ты оскорбляешь себя; бьешь его – значит сам себя бьешь; убиваешь его – значит убиваешь самого себя. Лишь право возмездия (*jus talionis*), если только понимать его как осуществляющееся в рамках правосудия (а не в твоём частном суждении), может точно определить качество и меру наказания; все прочие права неопределенны и не могут из-за вмешательства других соображений заключать в себе соответствие с приговором чистой и строгой справедливости...

Если же он убил, то он должен умереть. Здесь нет никакого суррогата для удовлетворения справедливости. Жизнь, как бы тягостна она ни была, неоднородна со смертью; стало быть, нет и иного равенства между

преступлением и возмездием, как равенство, достигаемое смертной казнью преступника, приводимой в исполнение по приговору суда, но свободной от всяких жестокостей, которое человечество в лице пострадавшего могло бы превратить в устрашение. Даже если бы гражданское общество распустило себя по общему согласию всех его членов (например, если бы какой-нибудь населяющий остров народ решил бы разойтись по всему свету), все равно последний находящийся в тюрьме убийца должен был бы быть до этого казнен, чтобы каждый получил то, чего заслуживают его действия, и чтобы вина за кровавое злодеяние не пристала к народу, который не настоял на таком наказании; ведь на народ в этом случае можно было бы смотреть как на соучастника этого публичного нарушения справедливости» [1, с. 368-369].

И это последнее замечание Иммануила Канта просто превосходно. Уж как не ригористическое право?! При этом я считаю, что он абсолютно прав: именно так и надо поступать. Ты убил, значит – и тебя убивать (без садистских излишеств, конечно). Никакого «суррогата», никакой замены – все по принципу *jus talionis* – за ним не только кантовские этика и право, за ним многотысячелетняя мудрость человечества. Изумляет некоторая дотошность Канта в этом деле: если уж приговорен – так пусть хоть «трава не расти», пусть хоть весь мир в «тартарары» – значит должен быть казнен. Никакие «форс-мажорные» обстоятельства в учет не принимаются: никакие там цунами, землетрясения, извержения вулканов, никакие там народные восстания, мятежи и революции. Получается, по Канту, что работники соответствующих заведений должны успевать в случае любых непредвиденных обстоятельств, так сказать, «подчищать» свои подведомственные территории. Скажем, служители Бастилии, по высшему закону справедливости, должны были успевать «подчистить» свои казематы до того, как они были отворены разбушевавшейся толпой. Пусть и это, по современным канонам, не вполне гуманно, зато тоже вполне по-кантовски.

Кстати, тут же Кант добавляет, как бы еще устрожая и без того немалые строгости, но при этом указывает один единственный спасительный для кого-то случай, когда смертная казнь может быть заменена каким-либо другим видом наказания, но вероятность его, следует заметить, столь незначительна, столь маловероятна, что может быть списана на статистическую погрешность: «Указанное

равенство наказания, возможное лишь через смертный приговор, выносимый судьей по строгому праву возмездия, проявляется в том, что лишь посредством него смертный приговор выносится всем соразмерно с внутренней злостью преступника (даже когда это касается не убийства, а какого-нибудь другого государственного преступления, наказуемого лишь смертью)... В этом случае, когда выносится приговор определенному числу замешанных в заговоре преступников, лучший уравнитель перед общественной справедливостью – смерть. Кроме того, не было случая, чтобы приговоренный к смерти за убийство жаловался, что мера наказания для него слишком высока и, значит, несправедлива; если бы он высказался таким образом, каждый рассмеялся бы ему в лицо... Итак, сколько есть преступников, совершивших убийство или приказавших его совершить, или содействовавших ему, столько же должно умереть; этого требует справедливость как идея всеобщей власти, согласно всеобщим, а priori обоснованным, законам. Если, однако, число соучастников (*cooperi*) такого рода действия столь велико, что государство, стараясь не иметь подобных преступников, скоро могло бы прийти до того, что в нем не останется ни одного подданного, но в то же время оно не хочет ликвидировать себя, т.е. перейти в еще худшее, естественное, состояние, не знающее никакой внешней справедливости (и особенно если оно не хочет зрелищем бойни притупить чувство народа), – то суверен должен обладать властью в этом крайнем случае (*casus necessitates*) самому выступить (представить себя) в качестве судьи и вынести приговор, который назначал бы преступникам какое-нибудь другое наказание, дающее возможность сохранить число жителей, например, ссылку; но это может произойти не согласно публичному закону, а в силу повеления, через акт права верховной власти, который может в виде помилования практиковаться лишь в единичных случаях» [1, с. 369-370].

Однако не следует забывать, что правом на возмездие обладают не только индивиды друг по отношению к другу, но только верховная власть к своим подданным, но и целые государства в своих внешнеполитических взаимоотношениях. Забывать об этом не стоит, об этом не забывает и Кант. В следующем разделе, названном «Международное право», мы также можем найти массу любопытного на сей счет: «В естественном состоянии государств право на войну (на вражду) – это дозволенный

способ, каким одно государство осуществляет свое право по отношению к другому, а именно при помощи своей собственной силы, когда оно считает, что другое государство нанесло ему ущерб; дело в том, что в естественном состоянии через судопроизводство (только через него разрешаются споры в правовом состоянии) это право осуществиться не может. Помимо оскорбления действием (первого посягательства, которое следует отличать от первого проявления враждебности) существует еще угроза. Сюда относится либо тот случай, когда одно государство опережает другое в вооружении, на чем основывается превентивное право (*jus praeventiois*), либо же внушающее страх возрастание (благодаря завоеваниям) могущества (*potentia tremenda*) какого-либо другого государства. Такое возрастание есть нанесение ущерба менее могущественному в силу одного лишь положения – до всякого действия – превосходящего своей мощью государства, и в естественном состоянии подобное нападение, во всяком случае, правомерно. На этом, следовательно, покоится право равновесия всех активно соприкасающихся друг с другом государств.

Что же касается оскорбления действием, дающего право на войну, то сюда относится удовлетворение по своему почину за обиду, нанесенную народу другого государства, возмездие (*retorsio*) без попытки добиться возмещения (мирным путем) от другого государства, что по своим формальным признакам сходно с внезапным началом войны...» [1, с. 382-383].

Все опять же, на мой взгляд, внятно, толково и разумно, за исключением, правда, одного. Как-то уж очень легко Иммануил Кант в своих рассуждениях перескакивает от естественного состояния на правовое. Я имею в виду то, что когда мы говорим о некоем превентивном праве государств, то это тогда уже не естественное состояние, ибо право всегда предполагает кодифицированный набор обязательств, а когда мы настаиваем, что наличествует естественное состояние, тогда нечего говорить не только о некоем превентивном праве, а вообще о каком-либо интересубъективном праве. Следует заметить, что когда упоминают о естественном состоянии, то чаще имеют в виду некое первобытное, догосударственное, сосуществование индивидов. Кант же использует понятие «естественного состояния» и применительно к межгосударственным отношениям. Оттого и вся путаница. Тогда, по логике, неким «правовым состоянием» в

межгосударственных отношениях можно считать даже не эпоху жизни самого Иммануила Канта, а нынешнее – с функционированием Организации Объединенных Наций и Советом Безопасности ООН (да и к ним, не будем лукавить, по вопросам войны и мира претензий столько, что и не унесешь). Выходит, Кант, рассуждая о некоем международном праве, пришедшем якобы на смену естественного состояния в межгосударственных отношениях, грезил, как минимум, на два столетия вперед.

Но правом на начало войны право на возмездие государств, как известно, не исчерпывается. Как не вспомнить о возмездии в ходе ведения военных действий и по окончании войны?! Вот и Кант вспоминает: «Ни одна война между независимыми государствами не может быть карательной войной (*bellum punitivum*). В самом деле, наказание может иметь место лишь при отношении старшего (*imperantis*) к подчиненному (*subditum*), а взаимоотношения двух государств не таковы. Точно так же эта война не может быть истребительной (*bellum internecinum*) или войной ради порабощения (*bellum subiuvatorium*); такая война была бы моральным уничтожением государства (народ которого либо растворяется в массе народа победившего государства, либо попадает в рабство)... Государству, которому объявлена война, разрешены всевозможные средства защиты, однако не те, пользование которыми сделало бы его подданных неспособными быть гражданами; ибо в таком случае это государство и себя сделало бы неспособным выступать согласно международному праву в межгосударственных отношениях в качестве лица (которое имело бы равные права с остальными). К таким средствам относятся: использование своих подданных в качестве шпионов, использование их и даже иностранцев в качестве убийц, отравителей (к этому разряду можно было бы отнести и метких стрелков, которые подстерегают в засаде одиночек) или же лишь для распространения ложных слухов; одним словом, нельзя пользоваться такими вероломными средствами, которые могут уничтожить доверие, требующееся для создания будущего прочного мира» [1, с. 394].

Что тут сказать: грезит Иммануил Кант, грезит, советовал не умничать, а сам умничает всюю. Рассуждает он о войнах, а представляет себе поединки на рыцарских турнирах. Откуда он взял такие войны (или хотя бы читал о них), где бы не допускалась дезинформация противника, где бы не допускались ложные маневры и ловко организованные засады, где бы

не преследовались и не уничтожались обращенные в бегство солдаты недруга? Если уж снайперы аморальны, то тогда что говорить о разведывательно-диверсионных группах и о партизанском движении! А что, спрашивается, в XVIII в. европейские государства разве не вели колониальные войны? А что это как не войны на порабощение? Словом, вопросов много, ответов – мало. Что же касается права победителя, то Кант указывает: «В войне разрешено возлагать на побежденного противника поставки и контрибуции, но не разрешено грабить народ, т.е. насильно отнимать у отдельных лиц то, что им принадлежит (это было бы ведь разбоем: не побежденный народ, а государство, под властью которого он находился, вело эту войну через посредство народа); сумма контрибуции должна назначаться и взиматься с выдачей расписок, дабы при заключении мира соразмерно распределить повинности, наложенные на страну или на провинцию». Одна лишь ремарка: стране-победительнице действительно не пристало мелочиться и заниматься мелким разбоем, достаточно прибрать к своим рукам природные ресурсы страны проигравшей. В XVIII в. нефть и газ в расчет еще не брали, но цену серебру, золоту и алмазам знали и выгоду упускать не спешили.

Но, как ни странно, объемом самого трактата «Метафизика нравов» сокровищница мыслей Иммануила Канта по интересующему нас вопросу отнюдь не исчерпывается. Есть еще к нему Приложение в виде пояснительных замечаний. И вот в параграфе «Дополнение к разбору понятия права наказания» мы имеем возможность еще раз насладиться учтивым (не сказать – восторженным) отношением Канта к ветхозаветному *jus talionis* – «око за око, зуб за зуб». Это очень близко моему собственному миропониманию, поэтому насладюсь и я: «Сама идея государственного устройства людей содержит в себе понятие карающей справедливости, принадлежащей верховной власти. Возникает лишь вопрос, безразличны ли для законодателя способы наказания, если только они годятся в качестве средства устранения преступления (как нарушения государственной безопасности в вопросе владения каждым своим), или же надо принимать также во внимание уважение к человечеству в лице преступника (т.е. уважение к роду человеческому), и притом исходя из чисто правовых оснований, поскольку я все еще считаю *jus talionis* по форме единственной а priori определяющей (а не взятой из опыта, который бы устанавливал, какие целительные

средства для этого наиболее сильнодействующие) идеей, служащей принципом карающего права. Как, однако, будет обстоять дело с наказаниями за преступления, не допускающие никакой отплаты, так как эти наказания или сами по себе невозможны, или сами были бы наказуемым преступлением против человечества вообще, как, например, изнасилование, а также мужеложество и скотоложество? Первые два преступления из указанных следует наказывать кастрацией (как белых или черных евнухов в гареме), последнее – вечным изгнанием из гражданского общества, потому что такой человек сам себя сделал недостойным общества людей. Указанные преступления потому и называются противоестественными, что они совершаются против самого человечества. Произвольно наказывать за них – это противоречит букве понятия карающей справедливости. Преступник лишь в том случае не может жаловаться, что с ним поступили не по праву, когда он сам своими руками совершил преступление и когда его постигает, если не по букве, то по духу карающего закона, то самое зло, которое он совершил против другого» [1, с. 400-401].

Распространяться по поводу изнасилования, мужеложества и скотоложества, пожалуй, не будем, отметим лишь, что впервые, насколько мне известно, их причислили к преступлениям против человечества – к тягчайшим из возможных. Хотя чего, собственно, иного можно было ожидать – мы же говорим не о снисходительном, а о ригористическом праве. В этом же ключе и в этом же контексте следует воспринимать кару в виде кастрации. Современные убежденные сторонники ее применения в отношении педофилов могут, кстати говоря, дополнительно ссылаться в своем аргументировании на авторитет Иммануила Канта.

Закончить представление кантовской позиции по вопросу мести и возмездия хочу ссылкой еще на одну его работу «Этическое учение о началах». Так вот в части II этих самых «Начал» в параграфе «О прямо противоположных человеколюбию пороках человеконенавистничества» Кант упоминает о жажде мести. Причем упоминает ее почему-то в связи с человеческим злорадством. Вот что он пишет: «Самое сладостное злорадство, притом имеющее видимость высшего права и даже обязательности (как жажда справедливости) ставить своей целью ущерб, причиняемый другим без всякой выгоды для себя, – это жажда мести. Каждый поступок, задевающий право

человека, заслуживает наказания, посредством которого виновному отмщают за его преступление (а не просто возмещают причиненный ущерб). Однако наказание есть акт не частной власти обиженного, а отдельного от него суда, который придает законам силу высшей власти, стоящей над всеми, кто подчинен суду, и если рассматривать людей в правовом состоянии, как это и необходимо в этике, то никто не правомочен назначать наказания и мстить за обиды, нанесенные людьми, кроме того, кто есть также высший моральный законодатель, – и только он один (а именно Бог) может сказать: «Мне отмщение и Аз воздам». Следовательно, долг добродетели не только не отвечать ненавистью, даже из одного лишь чувства мести, на враждебность других, но и никогда и не взывать о мести даже к судье мира отчасти потому, что человек сам достаточно осознает собственную вину, чтобы сильно нуждаться в прощении, отчасти и главным образом потому, что никакое наказание, от кого бы оно ни исходило, нельзя назначить из ненависти. Вот почему миролюбие (*placabilitas*) есть долг человека; но с этим не следует смешивать бессильную терпимость к обидам (*mitis iniuriarum patientia*) как отказ от жестоких (*rigorosa*) средств, необходимых для того, чтобы предупреждать оскорбление со стороны других в будущем; ведь это означало бы попрание моих прав другими и нарушение долга человека перед самим собой» [1, с. 507-508].

Если бы я точно не знал, что это произведение Иммануила Канта, то я бы, наверное, не поверил, что эти слова принадлежат ему. Они напрочь противоречат тому, что мы с таким трудом добывали из его других работ. О каком праве возмездия, о каком

карающем законе (не говоря уже о смертной казни и кастрации) можно говорить, если возмездие, совсем по-новозаветному, отсылать к верховному владыке, мол, Ему возмездие и Он воздаст. Тогда надо обидчику подставлять левую щеку, после пораженной правой. Тогда нет государственности, тогда хаос и анархия, как в том самом «естественном состоянии», правда, с большой надеждой на Божье воздаяние. Но такое долго продолжаться не может: все быстро вернется «на круги своя» – к хорошо нам знакомому принципу «око за око, зуб за зуб», чтобы человечество не пресеклось в своем существовании. Как это у Иммануила Канта сочетается одно с другим – сказать трудно. Мы неоднократно употребляли термин «ригористический», а он даже его, судя по этому отрывку, отвергает. Но такое в философии бывает, и Иммануил Кант в этом не исключение.

И все-таки, подводя итог занимаемой позиции Иммануилом Кантом в отношении мести и возмездия отметим, что самой сути его учения соответствует такое их понимание: месть и возмездие исходят и имеют свою основу в верховном принципе *jus talionis* и являются производными от нравственного закона и этики долга.

#### *Литература*

1. Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Чоро, т.6.

**Пилецкий Сергей Григорьевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии, г. Ярославль, e-mail: [SergeyPiletsky@yandex.ru](mailto:SergeyPiletsky@yandex.ru).

**Piletskiy Sergey Grigorevich**, candidate of philosophical science, associate professor, department of history and philosophy, Yaroslavl State Medical Academy, Yaroslavl, e-mail: [SergeyPiletsky@yandex.ru](mailto:SergeyPiletsky@yandex.ru).

### **СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ П.Л. ЛАВРОВА**

*В статье представлен анализ социально-антропологического содержания теоретического наследия одного из ведущих идеологов народничества Петра Лавровича Лаврова, который представляет определенный интерес в связи с современной мировоззренческой и идеологической полемикой.*

**Ключевые слова:** индивидуализм, свободная творческая личность, научно-рационалистическая методология, социальный прагматизм и активизм, принципы партийного строительства, право меньшинства на революционное преобразование общества.

V.S. Fedchin

## SOCIO-ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN THEORETICAL LEGACY P.L. LAVROV

*The paper presents an analysis of the socio-anthropological theoretical heritage content in one of the leading ideologists of Populism Peter Lavrov, who is of some interest in connection with the modern world view and ideological controversy.*

**Key words:** individualism, free creative personality, scientific rationalist methodology, pragmatism, social activism, the principles of party building, the right of minorities to the revolutionary transformation of society.

Наиболее отчетливо антропологическая тенденция в русской революционно-демократической мысли проявила себя в субъективной социологии П.Л. Лаврова, который пытался выдвинуть на первый план в своей социальной философии человеческую индивидуальность субъекта деятельности как такового.

Если посмотреть на творчество Лаврова с позиций общего развития русской общественной мысли, то в нем несомненна преемственность с Чернышевским, к которому Лавров относится с очень большим почтением. Например, Лавров так характеризует Чернышевского: «Николай Гаврилович Чернышевский выдвигается перед нами как одна из самых крупных исторических личностей по своему пониманию потребностей эпохи и по своему умению влиять на нее» [1, с. 629]. Необходимо, однако, отметить, что ответное уважение не всегда имело место, скорее отношение Чернышевского и его окружения к Лаврову было высокомерно пренебрежительным и покровительственным. Чернышевский, характеризуя Лаврова отмечает, что «...соединение собственных достоинств с чужими недостатками придает, если мы не ошибаемся, системе г. Лаврова характер эклектизма, который производит неудовлетворительное впечатление на читателя, знакомого с требованиями философского мышления» [2, с. 206]. Это тем более удивительно, что сочинения Лаврова несут в себе значительно больше логики, ясности и методологической культуры, чем теоретические сочинения того же Чернышевского.

И тем не менее при всем различии взаимных оценок, Лавров представляет ту же мировоззренческую и идеологическую традицию, что и Чернышевский. Разница заключается лишь в том, что Лавров реализует этот круг идей с помощью более приемлемых и понятных методологических средств и литературных форм, опираясь на свою действительно недюжинную осведомленность в

самых различных областях научного знания. Быть может, определенный отпечаток на творчество Лаврова наложили обстоятельства его личной жизни. Его образованность, сдержанность, тактичность и академическая культура находятся в определенной связи с тем, что он воспользовался преимуществом своего социального положения в полной мере. Лавров происходил из состоятельной дворянской семьи, получил достаточное домашнее образование, затем продолжил его в артиллерийском училище и артиллерийской академии. До того, как он занялся революционной деятельностью, Лавров успел сделать заметные успехи на академическом и военном поприще. Он преподавал математику в высших военных учебных заведениях, получил звание полковника, был членом городской Петербургской думы и Петербургского земства [1, с. 617-618].

Характеризуя мировоззренческие основания антропологии Лаврова, следует указать на те же три главные идейные предпосылки, что и у Чернышевского.

Первая – это общая ориентация на смутно осознанный, буржуазный по существу, атомизированный индивидуализм (теория разумного эгоизма), на идеал свободной и самодостаточной личности, из потребностей и влечений которой, имея в виду разумное самоограничение, конструируется, как представлялось Лаврову, научная теория межличностных и, более широко, общественных отношений. Это общее место русской революционно-демократической мысли того периода являло собой не ясно осознанную теоретическую систему представлений, но некое общее, во многом мифологическое, априорно и без всякой критики принимавшееся направление общественного сознания.

Вторая – исключительное значение, которое придавалось естественно-научному знанию, что иначе можно назвать сциентистско-прагматической методологической установкой. Это утверждение, на первый взгляд,

противоречит высказываниям Лаврова о приоритете общественных наук над естественными [1, с. 20]. Однако, как мы покажем ниже, речь у него идет о ценности гуманитарного знания как такового, которое имеет исключительно важное значение в человеческой практике, в то время как методология, которой придерживался Лавров, всецело принадлежит естественно-научному познанию.

И наконец, третья. Лавров, как и Чернышевский, – представитель того течения общественной мысли, которое исходит из позиций политического прагматизма и социального активизма. Он сторонник радикальных и решительных способов лечения общественных болезней.

Рассмотрим более обстоятельно эти три позиции философской и социологической антропологии Лаврова.

В заслугу нашему автору необходимо поставить отчетливое осознание значения человеческого начала как исходного пункта любых содержательных научных построений. Так, он утверждает: «Человек, как один из членов в ряду животного царства, человек, как сознательное, мыслящее и чувствующее существо, человек, как творец и результат истории, – есть задача будущей науки, которая из разрозненных фактов должна построить стройное целое. Антропология, в прежнее время маленький отдел частной науки, разрастается... и является в будущем началом, на основании которого должны быть согласены все явления, все методы знания, все процессы творчества» [4, с. 119]. Таким образом, Лавров сознательно употребляет термин «антропология» в очень широком смысле и в связи с этим ставит глобальные исследовательские задачи. Содержание цитаты, на первый взгляд, противоречит приведенному выше положению о смутно осознанном буржуазном индивидуализме, и может показаться, что речь идет об осознанно построенной теории. Но мы напрасно искали бы у Лаврова тех широких социологических обобщений, которые и позволяют сознательно дифференцировать различные мировоззренческие и идеологические явления, в частности, определить антропологию Лаврова как феномен буржуазного сознания.

Более полно уяснить суть этого различия позволяет анализ гносеологической позиции Лаврова. В отличие от Чернышевского, у которого этот важный мировоззренческий элемент совершенно игнорируется, Лавров отдает себе отчет в тех теоретико-позвательных

средствах, которыми он оперирует. Так, своими предшественниками он называет Протагора, древних скептиков, новых теоретиков опыта, сенсуалистов, «еще более основательное подготвление находит у Эммануила Канта», Людвига Фейербаха, неокантианцев [1, с. 632]. Вполне определенно гносеологическая позиция Лаврова раскрывается в следующем утверждении: «С точки зрения антропологизма... невозможно знать так называемые вещи сами в себе, или сущность вещей. Теоретический и практический миры остаются неизвестными по их сущности и представляют для человека совокупность познаваемых явлений с непознаваемой подкладкою. Следует решительно отказаться от познания этой метафизической сущности и ограничиться при философском построении гармоническим объединением мира явлений» [1, с. 633].

Отсюда совершенно очевидно наличие у Лаврова элементов того, что принято называть агностицизмом. И здесь, наверное, правомерны обвинения в эклектизме, предъявленные Лаврову его критиками, например, тем же Чернышевским. Действительно, очень трудно согласовать утверждение Лаврова о невозможности проникновения в сущность вещей с его преклонением перед идеалами положительного естественно-научного знания. Но указанное противоречие не есть следствие низкой философской культуры. Скорее наоборот, противоречивость – следствие усилий Лаврова построить всеохватную философско-антропологическую систему. Представление о широте замысла Лаврова, о его понимании основных проблем современной ему европейской философии дает относительно ранняя его работа «Что такое антропология» [5, с. 465-491].

Лавров начинает с того, что проводит четкое различие двух основных направлений в антропологии, что выражается также в двойственном понимании самого термина.

Первое значение узко зоологическое и физиологическое. Человек как объект внешнего изучения наукой – зоологический род в разряде млекопитающих. На этом пути наука от описательных форм, таких как анатомия, движется в направлении функционального содержания и приходит к физиологии, которую, в свою очередь, пытается привязать к более всеобщим и простым физико-химическим вариантам движения материи. Здесь Лавров справедливо замечает, что пока мы не имеем математически строгого расчета внешних условий, формирующих клетку живого

организма, «до тех пор теория организмов есть особая (подчеркивает Лавров) область естествознания» [5, с. 471].

Аналогично и с явлениями психическими. Есть указания, что определенные физиологические предпосылки влияют на характер психической деятельности. Но пока нет возможности исчерпывающе интерпретировать психические явления в понятиях физиологии, «эти явления должны быть рассмотрены наукой особо самостоятельно, отдельно от физиологии» [5, с. 471].

Лавров отчетливо понимает узость и недостаточность естественно-научного редукционизма при построении антропологии в широком смысле этого слова и показывает, что наличие противоположной тенденции в общественной мысли есть следствие неправомерной абсолютизации первой.

Эта вторая точка зрения исходит из внутреннего мира человека, использует орудие, «совершенно отличное от всех орудий внешнего наблюдения; это внутреннее наблюдение» [5, с. 471]. Достоверности, которые представляет нам этот уровень человеческого существа, согласно Лаврову, имеют исходный смысл и выступают как первичное и действительное.

Отсюда Лавров выводит оппозицию материализма и идеализма: «мышление только обобщение» фактов реального мира, «вещество мыслит в нас» (материализм); «мысль одна действительна. Внешний мир есть призрак, создаваемый нашей мыслью» [5, с. 472]. Лавров склонен отказаться от крайностей того и другого подходов и ставит перед философской антропологией двуединую задачу: «Человек и его история могут быть мыслимы как необходимые продукты внешних влияний (материалистический аспект) и «человек может себя мыслить как источник мира» [5, с. 481] (конструктивный элемент феноменологии духа). Иначе говоря, Лавров признает правомерным существование в рамках единой науки о человеке философии природы и философии духа. Для последней, главной задачей он полагает следующую «...в идее человека как реальной личности найти источник построения природы в ее гармонии, вселенной – в ее разнообразии, вещества, пространства и времени – в их отвлеченности» [5, с. 484].

Заканчивает Лавров свою небольшую по объему, но очень содержательную работу разграничением философии теоретической (все, о чем шла речь выше) и практической. В этой связи он приходит к необходимости

обоснования идеалов человеческой деятельности, показывает сложную диалектику эстетического и нравственного начал, как важнейших критериев человеческой практики. Лавров утверждает, что при реализации идеалов «истинно человеческая личность бессознательно нравственна при художественной деятельности, бессознательно художественна при нравственной» [5, с. 486]. Эти выводы Лаврова, на наш взгляд, очень содержательны и несут в себе современный смысл.

Итак, программа построения научной и философской антропологии, как она видится Лаврову, замыслена очень широко и показывает нам, что мы имеем дело не с поверхностной «эклетики», которая производит неблагоприятное впечатление на читателя, но с содержательной и трудной теоретической работой по синтезу двух методологически и исторически противоположных подходов к проблеме человека. Отметим одно очень важное обстоятельство. Лавров на протяжении всей своей жизни твердо следует принципу довлеющей достоверности мыслящей личности, «в мышлении отрицающую познание сущности вещей» [5, с. 484]. И хотя он, несомненно, читал своих критиков и думал над этой проблемой, этот субъективистский гносеологический принцип он сохранил до конца своей жизни и, как мы можем видеть, вновь декларирует его в своей «Автобиографии-исповеди». По-видимому, мы здесь имеем дело с твердым убеждением, которое Лавров сохраняет как принципиальную позицию, несмотря на трудности и противоречия, возникающие в силу этого при переходе от философии теоретического уровня к социологической и политической прагматике.

Здесь мы подходим ко второму важному моменту антропологии Лаврова. Он, как мы уже отмечали выше, пытается построить собственную иерархию научного знания, главное место отдает знанию о природе человеческих отношений, или социальному знанию. В сущности выяснению взаимоотношения естественно-научного знания и социального знания посвящено первое из его «Исторических писем» под характерным названием «Естествознание и история». Лавров полагает, что научное знание формируется посредством уяснения законов объективной реальности, которые подразделяются на законы морфологические (изучающие распределение) и законы феноменологические (о повторяющихся явлениях и процессах), к последним Лавров относит геометрию, механику, группу физико-

химических наук, биологию, психологию, этику и социологию [3, с. 25].

Само отнесение психологии, этики и социологии к разряду естественных наук симптоматично и говорит нам о том, что Лавров отдает предпочтение объективистско-субстанциональному началу познания, хотя обозначенная выше субъективистская гносеологическая установка приходит в непримиримое противоречие с подобным объективизмом. С этим противоречием нам предстоит столкнуться в самых различных теоретических построениях Лаврова. Для того чтобы покончить с вопросом о том, как понимает он взаимоотношения естественных и общественных наук, процитируем его самого: «Естествознание, – утверждает Лавров, – есть основание разумной жизни, – это бесспорно. Без ясного понимания его требований и основных законов человек слеп и глух к самым обыденным своим потребностям и к самым высоким своим целям.

Строго говоря, человек, совершенно чуждый естествознанию, не имеет ни малейшего права на звание современного образованного человека. Но когда он однажды встал на эту точку зрения, спрашивается, что ближе всего к его жизненным интересам? Вопросы ли о размножении клеток, о перерождении видов, о спектральном анализе, о двойных звездах? Или законы развития человеческого знания, столкновение начала общественной пользы с началом справедливости, борьба между национальными объединениями и общечеловеческим единством, отношение экономических интересов голодающей массы к умственным интересам более обеспеченного меньшинства, связь между общественным развитием и формами государственного строя?... Если поставить вопрос таким образом, то едва ли кто, кроме философов знания (а их немало), не признает, что последние вопросы ближе для человека, важнее для него, теснее связаны с его обыденной жизнью, чем первые» [3, с. 20].

Понятно, что Лавров в построениях системы научного знания ориентирован на естественно-научный познавательный идеал. Однако, следуя в своих антропологических построениях рационалистической логике различения главных достоверностей человеческого бытия, он в этом же произведении приходит к обоснованию отдельной человеческой единицы как главного начала его субъективной социологии.

Так, Лавров пишет, что «главные предметы и орудия исследования (имеется в виду социально-историческое исследование)

принадлежат миру субъективному. Субъективны разнообразные цели, преследовавшиеся личностями и группами личностей в данную эпоху; субъективно мирозерцание, по которому оценивались эти разнообразные цели их современниками; субъективна и оценка, приложенная историком к мирозерцанию данной эпохи.» [3, с. 41].

Таким образом, налицо разрыв между универсальным рационально-объективистским идеалом и субъективно-ограниченной индивидуально-личностной познавательной формой. Проблема не новая, отчетливо осознанная еще Кантом и приведшая его к тому, что он называет «категорическим императивом». Каким же образом разрешает эту проблему Лавров в своих собственно социологических построениях или там, где пытается решить главное в проблеме человека – сущность и формы соотношения индивидуального и социального?

Подступы к решению этой проблемы мы найдем в шестом письме, которое Лавров назвал «Культура и мысль». Здесь он критикует Луи Блана, допускающего неоправданное преобладание общественного над индивидуальным. Трудно не согласиться с Лавровым, когда он утверждает, что «... истинная общественная теория требует не подчинения общественного элемента личному и не поглощения личности обществом, а слития общественных и частных интересов» [3, с. 98]. Вполне в духе диалектической методологии Лавров понимает противоречивый характер указанных отношений. Но это, пусть несомненно верная, но общая декларация. Для того чтобы выйти на уровень социальной конкретики и построить вполне прикладную социальную науку, Лавров пытается найти изначальные движущие силы социального механизма. Такой главной пружиной, первичным мотивом человеческой деятельности являются потребности. Обосновывая эту свою редукцию, Лавров пишет: «Потребности обуславливают процессы мира органического, развитие растительности, размножение животных. Они составляют один из важнейших вопросов физиологии, психологии человека и социологии. Они составляют и неизбежную точку исхода для объяснения важного исторического явления. Всюду, где есть действие воли, существует в основе действия потребность; поэтому все элементы исторических явлений сводятся на различные потребности личностей» [3, с. 103].

Однако такая биологическая редукция мотивов человеческого поведения мало пригодна для объяснения широких социальных движений, и Лавров встает перед проблемой выведения социальных потребностей из личных, субъективных. Здесь он чувствует себя не очень уверенно, в отличие от Чернышевского, который, не сомневаясь, перепрыгивает с одного уровня научного знания на другой. Для того, чтобы совершить этот последовательный переход, сохранив хотя бы видимость логического следования, Лавров строит иерархию потребностей и влечений, каковая и должна объяснить, хотя бы генетически, что из чего происходит. Он нам показывает, что существуют три уровня потребностей. Первый – это бессознательные влечения, физические и психические, второй – также бессознательные потребности и влечения, но воспринятые от общественной среды (контекстные культурные формы), и, наконец, третий уровень – это самые важные, по мнению Лаврова, сознательные потребности и влечения [3, с. 40]. Тут необходимо отметить важный момент, во многом объясняющий суть антропологии Лаврова. Для него подлинно человеческое начинается там, где начинается сознание [3, с. 39]. При этом сознательность у Лаврова отождествляется с научностью [3, с. 40-41], с деятельностью критически мыслящего меньшинства [3, с. 87]. Запомним это обстоятельство, ниже мы еще будем иметь возможность обратиться к нему. Итак, сознательные потребности и влечения наиважнейшие из всех. Они, в свою очередь, подразделяются на «осознанный расчет интересов эгоистических и интересов личностей, близких человеку; ...во-вторых, еще более важная для исторического прогресса потребность лучшего, влечение к расширению знаний, к постановке себе высшей цели, потребность изменить все данное извне сообразно своему желанию, своему пониманию, своему нравственному идеалу, влечение построить мыслимый мир по требованиям истины, реальный мир – по требованиям справедливости» [3, с. 40].

Эта схема, на наш взгляд, скорее убаюкивает наше сознание, чем действительно отвечает на вопрос, каким образом индивид оказывается включенным в систему общественных отношений, переживает общественное как совершенно свое, личное. Критерий сознательности требует особого разъяснения, так как здесь мы имеем дело уже с общественным продуктом. Вызывает сомнение

отождествление сознания с научностью. Как быть при этом с другими формами общественного сознания? Наконец, на наш взгляд, неоправданно занижается роль контекстных культурных установок, предпочтений и стереотипов (коллективное бессознательное – у Лаврова это «зоологический уровень культуры» [3, с. 107]), которые, как показывает практика, иногда оказывают решающее влияние на судьбу той или иной культуры. Например, поздняя античность имела немалый потенциал критически мыслящих личностей, однако это не спасло культуру, и она была подавлена мощной волной стихийного иррационализма. Споры нет, сознательный элемент общественного сознания, социальная теория, например, может оказывать иницилирующее воздействие на ход общественного развития, однако плоды этого развития, как правило, далеки от прогнозируемого и желаемого результата.

Пытаясь принципиально провести свою идею о потребностях и влечениях личности как главном движущем начале человеческой истории, Лавров идет на постулирование таких сомнительных конструкций, как «влечение» к прогрессу, «потребности в прогрессе» [3, с. 105-106] и т.п.

Чем выше глобальный уровень предметной реальности, тем искусственнее и абстрактнее социологические построения Лаврова.

Дело, однако, коренным образом меняется, когда речь заходит о социальной конкретике и задачах политической борьбы. Если теоретические штудии Лаврова разнообразны, содержательны и глубоки, хотя и не бесспорны, то его политическая программа поражает своей узостью и жестким политическим прагматизмом. Создается впечатление, что культурные ценности сами по себе имеют для него второстепенное значение лишь в виде материала для аналитических и преобразующих упражнений критически мыслящих личностей. Как утверждает Лавров, культура в ее стереотипных устойчивых формах консервативна и имеет по существу «зоологический», бессознательный вид [3, с. 107-108]. Только критическое переосмысление культуры и, насколько это возможно, ее преобразование есть осознанное овладение культурой. Поскольку консервативный элемент культуры крайне силен, критически мыслящее меньшинство должно ставить своей задачей революционно-насильственное исправление и преодоление отживших форм. Лавров сожалеет о «грустных картинах» насилия, но находит, что

это вполне приемлемая цена за прогрессивное развитие [3, с.108]. «Итак, – заключает Лавров, – перед нами определенная задача прогресса: культура должна быть переработана мыслью. Перед нами также определенный единственно реальный деятель прогресса: личность, определяющая свои силы и дело, ей доступное. Мысль реальна лишь в личности. Культура реальна в общественных формах. Следовательно, личность остается со своими силами и со своими требованиями лицом к лицу с общественными формами» [3, с. 110]. Что же является результатом этой встречи? А результат этот, по Лаврову, выходит весьма грустным. Все богатство субъективной жизни, непредвзятость мнения, свобода поведения, вся пластическая подвижность и красота критически мыслящей личности приносятся в жертву партийной политической казарме.

Из всего сказанного выше, видно, что при всех оговорках, связанных с субъективно-индивидуалистическим типом мирозерцания, Лавров тяготеет к жесткому рационализму, что, быть может, связано с характером полученного им образования (Лавров – профессиональный математик), а также типом жизни, избранным Лавровым. После эмиграции он становится профессиональным революционером. Логика естественно-научного познания (для Лаврова она образец научности) и логика политической борьбы в их совокупности оказали решающее воздействие на формирование учения Лаврова о политической партии.

Суть этой логики – жесткий политический прагматизм. Несомненно, что Лавров оставил заметный след в теории партийного строительства. Для него очевидно, что бороться с реальными общественными формами можно, лишь создавая противоположные им общественные формы.

В этой связи критически мыслящие личности должны во многом поступиться своим свободным индивидуализмом и образовать нечто стройное и дисциплинированное. «Каждый должен в своих мнениях отделить существенное от привычного; каждый должен вступить в союз с решимостью пожертвовать привычным, хотя и очень дорогим, для пользы существенного; каждый должен смотреть на себя как на орган общего организма; он не безжизненное орудие, не бессмысленный механизм, но все-таки только орган; он имеет свое устройство, свои отправления, но он подчинен единству целого» [3, с. 125].

Выступая поборником научной истины, Лавров, однако, в своем учении о партии легко

допускает стихийно-мифологический элемент и даже считает необходимым содействовать возникновению и утверждению в массовом сознании мифического образа партии. «Нужны, – пишет он, – энергические, фанатические люди, рискующие всем и готовые пожертвовать всем. Нужны мученики, легенда о которых переросла бы далеко их истинное достоинство, их действительную заслугу. Им припишут энергию, которой у них не было. В их уста вложат лучшую мысль, лучшее чувство, до которого доработаются их последователи. Они станут недостижимым, невозможным идеалом над толпой... Число гибнущих тут неважно. Легенда всегда их размножит до последней степени» [3, с. 125]. Есть что-то высокомерно-барское, нравственно несимпатичное в этом призыве к манипулированию общественным мнением. Здесь также в свернутом виде заложена возможность дальнейшей идеологической фальсификации в интересах партии, а также в интересах абсолютного лидера партии, неизбежно возникающего в условиях подобного мифотворчества. Выражением жесткого политического прагматизма являются следующие два тезиса, выдвигаемые Лавровым: «Каждый мыслящий человек, вошедший в организм партии, становится естественным адвокатом партии». И далее: «Адвокат не должен извращать дело своего клиента; он только выставляет на вид, что действительно говорит в пользу клиента, и умалчивает обо всем, что может повредить ему». И напротив: «За пределами несущественного прекращается свобода действия членов партии и ее терпимость относительно лиц, тем более не член ее, а ее враг. Против этих врагов партия направляет и должна направлять всю силу своей организации, борясь, как один человек, всеми своими средствами, сосредоточивая свои удары. Каждый член партии есть естественный адвокат своих действительных и возможных союзников; точно так же он есть естественный прокурорский надзор за всеми признанными врагами» [3, с. 129].

Иначе говоря, перед нами один из вариантов того, что в традиции общественных отношений носит название партийной политической борьбы, который далее ведет прямо к политическому иезуитизму.

Мы пока говорили о средствах, предлагаемых Лавровым для лечения общественных болезней. Это понятно, поскольку мы следовали за развитием логики Лаврова, пытавшегося построить мост от субъективных влечений и потребностей к критически осмысленной

общественной деятельности, поэтому и практика социального переустройства выступает здесь на первый план. Каковы же цели и идеалы, за которые борется Лавров? Что он предлагает нам в качестве результата преобразовательной революционной деятельности? Это умеренно конкретизированный идеал рабочего социализма. «Это борьба производительного полезного труда против не заработанного капитала: это – труд, обеспечивающий работника, завоевывающий ему человеческое развитие, политическое значение; это труд, пользующийся всеми удобствами и даже роскошью жизни, не имея нужды прибегать к средству дикарей, к монополизации имущества личностью, потому что удобства и роскошь жизни становятся доступны всем» [3, с. 163]. Таким образом, речь идет об обобществлении собственности. Лавров отдает дань заметной в истории русской революционной мысли идее крестьянского социализма с его ориентацией на традицию общинного землепользования [6, с. 485], однако для него уже очевиден неуспех дела пропаганды революции в крестьянской среде [6, с. 485]. В этой связи в революционной теории Лаврова все более отчетливо проступает исключительная роль революционной партии – «критически мыслящего меньшинства» – в деле торжества социальной справедливости.

Логика развития революционной теории с неизбежностью поставила перед Лавровым вопрос о государстве и его будущем, на который он отвечает в согласии с традицией европейского рабочего движения. «Государственный элемент в будущем обществе, когда это общество вполне проникается началами рабочего социализма, может не только дойти до известного минимума, но может и совершенно исчезнуть» [7]. Это общие широко известные мотивы европейского социализма. Что же предлагает Лавров специально для России? Для утверждения социалистической цивилизации «в среде общинных и артельных центров, уже существующих в русском народе и представляющих готовые и традиционные элементы народной солидарности, должны быть образованы группы, ясно понимающие задачи рабочего социализма. Эти группы должны быть связаны между собой по всей стране (или, по крайней мере, в достаточном числе местностей) в крепкую практическую организацию, позволяющую согласно и энергически направить наличные революционные силы в данную минуту на то именно, что всего удобнее сделать в эту самую минуту» [7, с. 431]. Именно

этот авангард через пропаганду и организационную деятельность должен привести страну к революции. Будущее общественное устройство видится Лаврову в виде «народной федерации русских революционных общин и артелей» [7, с. 432]. Именно эта федерация возьмет в свои руки общественное достояние и организует всеобщий труд на общую пользу [7, с. 432]. Далее следует выработка нового общественного устройства на основе солидарной трудовой деятельности и солидарной общественной жизни, которая ставит своей целью «доведение государственного элемента до минимума» [7, с. 433].

Что осуществилось из этих прогнозов, мы предоставляем судить читателю. Однако одно замечание общего порядка все же необходимо сделать. Лавров считал свои социологические и политические построения научной теорией в строгом смысле. Практика общественного развития показала, насколько далеки от действительности были его прогнозы и, следовательно, насколько они были ненаучны в том значении слова «наука», которое придавал ему сам Лавров. Впрочем, одна его мысль, сформулированная в «Исторических письмах», оправдалась вполне. Он утверждает, что в историческом познании человек, стремясь к объективности, «все-таки никогда не может устранить иллюзии, которые существуют в его сознании и устанавливают для него громадное различие между деятельностью, для которой он сам ставит себе цель», и той, «где он сознает себя орудием чего-то извне данного» [3, с. 40].

Лавров, несомненно, прав в том, что социальные, экономические, политические теории всегда несут в себе элемент субъективизма. Добавим к этому, что в силу крайней сложности объекта исследования какие-либо прогнозы в этой области всегда лишь гипотетичны.

Есть еще один интересный аспект творчества Лаврова, позволяющий глубже уяснить природу и специфику его антропологии. Он неоднократно и по разным поводам высказывал критические суждения в адрес религиозно-идеалистической традиции. Однако есть у него одна работа, которая в русле нашей темы и персоналий представляет особый интерес. Это довольно подробный анализ мировоззрения Л.Н. Толстого в статье «Старые вопросы» [8]. Чтение этой работы и сопоставление ее с религиозными сочинениями Толстого невольно вызывают в памяти одно место из романа Ф.М. Достоевского «Идиот», где князь Мышкин

выражает свое недоумение по поводу своей беседы с очень ученым, но неверующим человеком: «Одно только меня поразило: что он вовсе как будто не про то говорил, во все время, и потому меня поразило, что и прежде, сколько я ни встречался с неверующими и сколько ни читал таких книг, все мне казалось, что и говорят они и в книгах пишут совсем будто не про то, хотя с виду и кажется, что про то» [9, с. 182]. И действительно, два очень неглупых, хорошо образованных человека, для обоих родной язык русский, а такое впечатление, что мысли обоих движутся в разных плоскостях, и даже при усилении, один не в состоянии понять другого. Дело заключается, по-видимому, в том, что встречаются представители двух различных и во многом противостоящих культурных традиций, две разнонаправленные идеологические доминанты. Между ними есть существенные и несущественные моменты различия. Как правило, в работах критического характера на первый план выдвигаются (причину здесь трудно установить; она заключается, по-видимому, в неосознанной предварительной установке неприятия) несущественные моменты. К примеру, Лавров справедливо указывает на ряд логических противоречий в учении Толстого [8, с. 535-566]. Однако логически стройное изложение есть лишь средство, но не цель. Мы знаем, что с равным успехом это средство применяют как религиозные мыслители, так и их критики.

Существенным же моментом различия в данном случае выступает общая направленность мировоззренческого творчества, его субстанциональная заданность. У Лаврова это объективистское, позитивно-научное видение мира. Всякий непредвзятый читатель может легко убедиться, что для него общественные формы – просто внешние объекты в ряду других объектов научного знания, только более важные. Это внешнее отношение к общественным формам плюс задачи партийной борьбы побуждают его, при всех оговорках, относиться к человеку внешним образом. Иначе говоря, мы видим инструментальное отношение и к отдельному человеку, и к массе людей. Цель его теоретических и практически-революционных усилий – устройство возможно лучших внешних условий существования людей.

Для Толстого же основную ценность бытия, его центр представляет человеческая индивидуальность, субъект, личность. Для него устроить жизнь по-человечески – это устроить должным образом внутренний мир человека, что может сделать только каждый в отдельности.

Насилие над человеком, отношение к нему как к средству, орудии для Толстого безнравственно, антигуманно и совершенно неприемлемо. Научно-рационалистический подход к обществу, по его мнению, разъединяет людей, объективирует их отношения, лишает эмоциональной полноты сопереживания. Именно органически-полноценное соучастие в другом или любовь (бог есть любовь) может выступать единственной основой межличностных отношений.

Указанные принципиальные различия, в основном, игнорируются Лавровым в его критике Л.Н. Толстого, хотя они присутствуют в контексте полемики. Так, очень близок Лавров к существу дела, когда анализирует толстовский принцип непротивления злу насилием, совершенно неприемлемый для представителей революционного крыла российской интеллигенции. Он очень убедительно и красноречиво сообщает нам много остроумных примеров невозможности для каждого порядочного человека следовать этому принципу, его алогичности [8, с. 551-566]. Однако историческая ретроспектива позволяет нам видеть, что во многом был прав Л.Н. Толстой, когда утверждал, что «революции, направленные против сплоченной массы обмана», думая «насильственными» средствами «разбить эту массу», только «куют ее своими ударами» [8, с. 559]. И если, в частности, позиция Лаврова убедительна, то в существенном она вызывает большие сомнения.

Подводя итог, скажем, что в истории антропологической традиции русской общественной мысли П.Л. Лавров, несомненно, – весьма заметная фигура. Представляя один из средних этапов развития русской революционной мысли, он удерживает в своем творчестве элементы буржуазного идеала автономной личности, синтезированном в нашем национальном сознании (революционное крыло) через специфическое прочтение Л.Фейербаха. Этот идеал отрефлексирован у него до субъективистской, по существу кантианской, гносеологической позиции. Исходя из этой позиции, он пытается построить некий антропологический синтез, удерживая преимущества обоих подходов. Но развитие общественных движений в России и Европе, логика партийной борьбы, в которую Лавров был непосредственно включен, вели к тому, что объективно-социологическое начало его антропологии все более выступает на первый план и становится преобладающим.

*Литература*

1. Лавров П.Л. Биография-исповедь // Избранные произведения: в 2 томах. – М.: Мысль, 1965. – Т.2. – С. 615-654.
2. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Собрание сочинений: в 5 Т. – М.: Художественная литература, 1974. – Т.4. – С. 200-295.
3. Лавров П.Л. Исторические письма // Избранные произведения: в 2 томах. – М.: Мысль, 1965. – Т.2 – С. 5-297.
4. Шпет Г.Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии // П.Л.Лавров – СПб., 1922. – С. 73-139.
5. Лавров П.Л. Что такое антропология // Избранные произведения: в 2 томах. – М.: Мысль, 1965. – С. 463-492.
6. Лавров П.Л. Исторические письма // Избранные произведения: в 2 томах. – М.: Мысль, 1965. – С. 5-297.

7. Лавров П.Л. Социальная революция и задачи нравственности. // Избранные произведения: в 2 Т. – М., 1965. – Т.2. – С. 383-504.

8. Лавров П.Л. Старые вопросы // Избранные произведения: в 2 Т. – М., 1965. – Т.2. – С. 505-580.

9. Достоевский Ф.М. Идиот // Полное собрание сочинение. – Л.: Наука, 1976. – Т.5. – 511 с.

**Федчин Владимир Сергеевич**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и управления социальными процессами Института социальных наук Иркутского государственного университета, г. Иркутск.

**Fedchin Vladimir Sergeevich**, doctor of philosophical science, professor, head of department of culturology and management of social processes, Institute of Social Sciences, Irkutsk State University, Irkutsk.

# СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.4

© И.З. Чимитова

## УСЛОВИЯ И ФАКТОРЫ МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ РОССИЯН

*В статье рассматриваются основные условия и факторы, воздействующие на уровень межэтнической толерантности населения.*

**Ключевые слова:** межэтническая толерантность, макро-, мезо- и микрофакторы, образование, СМИ.

I.Z. Chimitova

## CONDITIONS AND FACTORS OF INTERETHNICAL TOLERANCE

*The article considers the main conditions and factors influencing on the level of interethnic tolerance of population.*

**Key words:** interethnic tolerance, macro-, mezo- and microfactors, education, mass media.

В условиях ускорения социальной динамики, включения в активную социальную и политическую практику все новых социальных субъектов, роста мобильности и миграционной активности населения, усложняется социальное взаимодействие субъектов. К числу актуальных аспектов последнего относится межэтническое взаимодействие.

Для все возрастающего числа людей привычной средой обитания становится город. Интенсификация межэтнического взаимодействия является одной из особенностей городского образа жизни с присущими ему стремительным темпом жизни, расширением взаимных контактов горожан и т.д. В индустриальных странах большинство современных, прежде всего, крупных по численности городов, не говоря уже о мегаполисах, представляют собой полиэтнические поселения. Необходимость для их обитателей строить приемлемые отношения с представителями других национальностей обуславливает значимость проблемы межэтнической толерантности.

Как и любое социальное явление, межэтническая толерантность формируется в определенных условиях и под влиянием различных факторов.

Рассмотрим, прежде всего, эти условия. В «Философской энциклопедии» понятие «условия» раскрывается как «совокупность объектов (вещей, процессов, отношений и т.д.), необходимых для возникновения, существования и изменения данного объекта». В этом издании указывается, что существуют

достаточные и необходимые, внешние и внутренние условия. Понятие «условия» выделяется в ряду таких понятий как «среда», «обстоятельства», «обстановка», т.к. последние отображают полную совокупность объектов, в том числе и случайные объекты, а также внешние обстоятельства, тогда как условия могут быть и внутренними [1, с. 286].

Условия, в которых формируется и функционирует межэтническая толерантность, разноплановы и многообразны. В первую очередь, к ним относятся социальные детерминанты, или макрофакторы: экономические, социальные, политические, духовные условия жизни людей.

Экономические условия влияют на все стороны их жизнедеятельности. В последние десятилетия в России в результате передела общественного достояния резко изменились отношения собственности, появилась и укрепилась частная собственность, в том числе крупный частный капитал, трансформировались производственные отношения, возникла напряженность на рынке труда и безработица. Это обострило экономическое неравенство социальных субъектов. Часть коренного населения стала видеть в переселенцах из других регионов страны и зарубежных трудовых мигрантах конкурентов на рынке труда.

Вместе с экономическими переменами трансформируется социальная структура, появляются новые классы и слои: экономическая и политическая элита, крупные, средние и мелкие собственники, а также бедные, нищие, безработные, маргинальные слои и др.

Произошло резкое имущественное расслоение, дифференциация и даже поляризация россиян, прежде всего, по доходам.

Дифференциация распространяется и на регионы. Среди них выделяются богатые (Москва, Ханты-Мансийский АО, Санкт-Петербург и Ямало-Ненецкий АО, Свердловская и Самарская области и др.) и бедные (Калмыкия, Тыва, Ингушетия, Ивановская, Владимирская области и др.) регионы [2, с. 36].

Поляризация присуща также сферам деятельности россиян: одни из них заняты в богатых (нефтехимия, банковский сектор, связь и др.) и бедных отраслях (образование, культура, сельское хозяйство и др.).

Особое место в социальной структуре занимает интеллигенция. Духовность немислима без толерантности, поэтому образованность, широта взглядов, наличие научного мировоззрения и т.д. предполагают толерантность представителей интеллигенции как одно из ее важнейших общепризнанных культурно-нравственных качеств. Чрезвычайно значимым социальным аспектом деятельности интеллигенции является ее воздействие на сознание общества, в том числе на формирование толерантности. Эту функцию могут выполнять работники культуры, образования, правоохранительных органов, деятели науки и искусства, другие отряды интеллигенции. Многие из них успешно формируют и укрепляют толерантные отношения в обществе. Однако в силу резкого расслоения отечественной интеллигенции различаются и культурно-нравственные качества ее представителей и, как следствие, их отношение к представителям иных этнических групп.

Российское общество дифференцировано и по доступу к такому важному ресурсу, как власть. Слишком велика дистанция между властью и народом. Государство не в полной мере выполняет функции социальной защиты и баланса интересов разных слоев и групп. Это порождает скепсис и апатию основной массы населения. Большинство политических партий не столько выражают интересы основных классов, слоев и общностей, сколько выступают как часть вертикали власти и инструмент манипулирования. Некоторые партии и лидеры используют в своей идеологии и практике националистические идеи [3, с. 34].

Духовные условия также противоречивы: отсутствует объединяющая общество идеология, низка правовая культура, подверглись девальвации базовые нравственные принципы.

В менталитете россиян ценности недавнего прошлого сочетаются с идеалами общества потребления, а либерально-демократические ценности в сознании большинства из них не укоренились.

Важную роль в формировании и укреплении межэтнической толерантности сегодня может и должна играть культура. Выполняя свои социальные функции, она во многих своих проявлениях (мировая, региональная, локальная, национальная, этническая и т.д.) в целом способствует становлению и укреплению толерантности.

Другой важный аспект связан с тем, что культура может препятствовать распространению интолерантности. Во многих публикациях, особенно по культурологии и педагогическим наукам, говорится о роли культуры как механизма ее сдерживания. Большим потенциалом в этом отношении обладает родная для человека культура. Но еще более значимо для человека его приобщение к культуре других народов. Н.Маркова усматривает в этом процессе «наиболее эффективный, действенный механизм воспитания толерантности» [4, с. 57]. Происходящие в настоящее время процессы ретнизации, возрождения традиционных культур, включения их элементов в структуру современного пространства культуры, в образовательные программы способствуют повышению уровня межэтнической толерантности. Вместе с тем, воспитательный потенциал культуры еще во многом не используется.

Уровень толерантности личности обусловлен уровнем ее культуры как субъекта конкретного отношения к окружающим. Общий же уровень культуры общества во многом зависит от доминирующей в нем идеологии: позиции власти и политики партий и других влиятельных общественных организаций, оценок, транслируемых СМИ, точки зрения самих СМИ, а также от состояния образования, воспитания и т.д.

Таковы основные условия межэтнической толерантности в современной России. Очевидно, что многие из них противоречиво влияют на формирование и развитие этого качества.

Обратимся к рассмотрению некоторых факторов межэтнической толерантности.

Понятие «фактор» в большинстве справочных изданий определяется как причина и движущая сила. Так, в «Словаре иностранных слов» указывается, что это слово производно от лат. *factor* – делающий, производящий и

раскрывается как «движущая сила, причина какого-либо процесса, явления; существенное обстоятельство в каком-либо процессе, явлении» [5, с. 681].

Несмотря на черты сходства между условиями и факторами, поскольку и те, и другие влияют на явления и процессы, факторы предполагают более направленное действие, поэтому это понятие нередко ассоциируется с понятием социального института. Понятие условий более широко по значению.

Вместе с тем, условия могут выступать и в роли факторов. Например, применительно к межэтнической толерантности политические условия в случае активизации политических сил или выработки действенной политики формирования и укрепления межэтнического согласия в обществе могут стать фактором межэтнической толерантности.

Наряду с социальными факторами (макрофакторами) на уровень межэтнической толерантности влияют мезофакторы (образование, СМИ и др.) и микрофакторы (семья, трудовой коллектив и др.).

Полагаем, что к числу условий и факторов межэтнической толерантности можно отнести и такую разновидность социальной среды, как среда конкретного региона, города. Она усиливает эффект воздействия. Например, влияние семьи в условиях города может быть разным, в зависимости от типа семьи. Остановимся вкратце на значении таких факторов, как образование и средства массовой информации.

Среди факторов формирования толерантности немаловажную роль играет образование. В «Декларации принципов толерантности», принятой ЮНЕСКО в 1995 г., а также в научной литературе подчеркивается значение образования и воспитания, осуществляемого образовательными учреждениями, в ее формировании и укреплении. Б.С. Гершунский рассматривает воспитание толерантности не только как важнейшую стратегическую задачу образования в XXI веке, но и считает, что эта сфера должна инициировать интерес к проблеме толерантности, выполняя тем самым набожную функцию [6, с. 8-9].

Образование как один из социальных институтов выступает механизмом межпоколенной трансляции знаний и опыта, способствует социализации индивидов, оно призвано обеспечивать их адаптацию к постоянно изменяющимся условиям. К числу его целей относится формирование научной

картины мира, профессиональная и общекультурная подготовка личности к многообразной деятельности и т.д. Через общеобразовательную школу проходит практически все подрастающее поколение в самом ответственном для становления личности возрасте, когда складывается мировоззрение и формируется характер. В учреждениях образования учащийся проводит значительную часть времени, их влияние распространяется и на сферу внешкольной деятельности. Воздействие на личность оказывают и содержание образования, и личностные качества учителей, и общение с соучениками. Профессионализм учителя должен включать способность быть толерантным, как условие успешности воспитательного воздействия на учащихся.

Несмотря на то, что институт образования в целом способствует воспитанию толерантности, некоторые исследователи считают, что в этой системе есть нерешенные проблемы, в том числе касающиеся эффективности формирования у студенческой молодежи основ толерантного мировоззрения» [7, с. 62].

К сожалению, воспитательные функции не являются приоритетами образования и на уровне законодательства, и в практике работы многих учреждений, и в очередных проектах реформирования этой системы. Кроме того, проводимая в образовательных учреждениях просветительская и воспитательная деятельность по формированию межэтнической толерантности обучающихся, нередко входит в противоречие с тем, что воспринимается ими из СМИ, Интернета и наблюдений за поведением окружающих, в том числе своих соучеников. Необходимы глубокие изменения внешней среды обучения. Тем не менее, и в рамках образовательной системы возможны меры, способствующие более результативной деятельности педагогических коллективов.

Очевидно, что образование должно носить межкультурный характер, оно должно быть поликультурным, т.е. приобщать учащихся к мировой и общероссийской культуре, культуре собственного и других народов с целью сформировать уважение к представителям всех этносов, признание их равноправия и права быть другими, понимание единства человечества.

Кое-где в провинции сохраняется авторитет образования как общекультурной ценности, оно воспринимается массовым сознанием намного шире, нежели получение соответствующих услуг и один из ресурсов личности в конкурентной борьбе. Ю.С. Фролова

утверждает: «Российская провинциальность с ее уважительным отношением к знаниям, образованию, науке всегда выступала потенциальным донором отечественной культуры» [8, с. 270].

Престиж образования, в том числе высшего, в Республике Бурятия традиционно высок. Это подтвердили итоги проведенного нами в 2010 г. социологического исследования межэтнической толерантности жителей г. Улан-Удэ [9]: среди респондентов доля лиц с высшим, незаконченным высшим и средним специальным образованием оказалось довольно большой (64%). Среди них есть люди с учеными степенями и званиями, и обладатели двух и более вузовских дипломов. Такая характеристика среды столицы Бурятии и составляет в целом благоприятный фон для высокой мотивации людей к повышению своего образовательного уровня.

Результаты опроса показали, что горожане с более высоким уровнем образования, как правило, демонстрируют и более высокий уровень межэтнической толерантности. Так, при ответе на вопрос «Насколько важна для Вас в отношениях с людьми их национальная принадлежность?» из 35,9% респондентов, выбравших вариант «не обращаю на это внимания» более 70% составили люди с высшим, незаконченным высшим и средним специальным образованием. Следовательно, в данном случае прослеживается определенная связь уровня межэтнической толерантности с показателями образования: респонденты с более основательным образованием в целом оказываются более толерантными. Такая закономерность отмечается и в других опросах [10, с. 15].

Одним из факторов, противоречиво воздействующих на состояние межэтнической толерантности, являются средства массовой информации. Их влияние огромно и постоянно растет. По силе и тотальному характеру своего влияния СМИ подчас превосходят другие социальные институты. Поэтому есть основания для их отнесения к властной системе общества в качестве «четвертой власти». Информационно обеспечивая жизнедеятельность общества, СМИ создают значительную часть картины мира, транслируют нормы и ценности и, исходя из гуманистических принципов, призваны выполнять воспитательную функцию, формируя сознание и поведение массовой аудитории.

Что касается межэтнической толерантности, то, к сожалению, можно с большим основанием говорить о потенциальной роли СМИ в ее

воспитании, нежели об успешном выполнении ими этой социальной функции. Не случайно, многие авторы констатируют, что пока они своего предназначения не выполняют [11, с. 101]. Более того, нередко именно СМИ выступают дестабилизирующим фактором и провоцируют проявления интолерантности, преувеличивая масштабы ксенофобии, в том числе преступлений на национальной и расовой почве, не давая должной интерпретации подобным фактам, наконец, предоставляя трибуну для расистских высказываний, вольно или невольно пропагандируя насилие и экстремизм. В то же время в СМИ не всегда находится время и место для объективных, доступных массовой аудитории информационных и аналитических материалов, для выражения позиции экспертов, авторитетных государственных и общественных деятелей, деятелей культуры, в том числе серьезных журналистов, а также для мнения рядовых граждан. Мало материалов, рассказывающих о добрососедстве и межнациональном сотрудничестве как о норме жизнедеятельности для подавляющего большинства людей. Телевидение должно давать возможность аудитории знакомиться с лучшими произведениями мирового и отечественного театра и кино, проникнутыми гуманизмом, интернационализмом, показывающими привлекательность человечности и высокой нравственности.

Весьма актуальна проблема персональной и социальной ответственности журналистов, необходимости соблюдения ими прав человека, административного и общественного контроля за содержанием и направленностью транслируемой СМИ информации.

Об этом свидетельствует то, что участники проведенного нами опроса в целом довольно критично оценили роль СМИ. В целом положительные варианты ответа на вопрос «Способствуют ли общероссийские средства массовой информации укреплению толерантности?» выбрали 50,5% горожан, в целом отрицательные – 39,1%. Как видим, разрыв между позитивной и негативной оценкой невелик. По итогам опроса, проведенного в Бурятии в 2005 г. 10,8% респондентов скептически оценили роль федеральных СМИ в регулировании межнациональных отношений [12, с. 102], а по результатам опроса 2009 г. – 11,6% [13, с. 24]. На вопрос «Способствуют ли средства массовой информации Республики Бурятия укреплению толерантности?» около половины участников нашего опроса предпочли

вариант ответа «скорее способствуют» и «способствуют», таким образом, в целом позитивная оценка местных СМИ оказалась примерно схожей с оценкой общероссийских. Однако 36% респондентов дали отрицательные ответы, несколько выше оценив работу местных источников информации. Очевидно, атмосфера толерантности, присущая Бурятии, не может не влиять на характер сообщений местных СМИ. В целом население республики неоднозначно оценивает воспитательную роль СМИ.

Таким образом, СМИ, к сожалению, далеко не способствует формированию межэтнической толерантности.

Противоречивым является и воздействие Интернета, в котором содержится немало информации, нацеленной на формирование интолерантности, и который служит основным источником информации, в первую очередь, для молодежи.

Таким образом, основными условиями и факторами, влияющими на уровень межэтнической толерантности населения, выступают социальные условия, а также такие социальные институты, как семья, образование, СМИ и особенности среды того или иного региона, города.

Большинство этих условий и факторов могут воздействовать на процессы формирования и укрепления межэтнической толерантности как положительно, так и отрицательно, в зависимости от содержания деятельности социальных субъектов, их типов, задач и целей деятельности и т.д., а также конкретных обстоятельств в конкретном поселении или регионе. Наиболее действенными социальными институтами формирования и укрепления межэтнической толерантности в настоящее время являются семья и образование.

### Литература

1. Философская энциклопедия: В 5-ти т. – Т.5. – М.: Советская энциклопедия. – 1970. – 740 с.
2. Беляева Л.А. Уровень и качество жизни. Проблемы измерения и интерпретации // СОЦИС. – 2009. – № 1. – С. 33-42.
3. Мнацаканян М.О. Национализм: идеальный тип и формы проявлений // ПОЛИС. – 2007. – №6. – С.24-35.
4. Маркова Н. Решение проблемы формирования толерантности – условие успешной социализации // Alma mater. Вестник высшей школы. – 2006. – №2. – С. 56-58.
5. Словарь иностранных слов. – СПб.: ООО «Виктория плюс», 2008. – 816 с.
6. Гершунский Б.С. Толерантность в системе ценностно-целевых приоритетов образования // Педагогика. – 2002. – № 7. – С.3-12.
7. Пилюева Г.И. Формирование этнотолерантности будущих социальных педагогов // Высшее образование сегодня. – 2007. – №7. – С.61-63.
8. Фролова Ю.С. Ценностные трансформации в современной российской полиэтнической провинции // Социально-гуманитарные знания. – 2007. – № 4. – С. 270.
9. Чимитова И.З. Средства массовой информации как фактор воздействия на уровень межэтнической толерантности // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2011. – Вып.14. – С.118.
10. Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия. – Улан-Удэ: изд-во Бурятского госун-та, 2010. – 140 с.
11. Гулян А.Э. Воспитание толерантности средствами культурных традиций / А.Э. Гулян, В.И. Флоря // Вестник Московского государственного ун-та культуры и искусств. – 2007. – №2. – С.100-102.
12. Межнациональные и этнические вопросы Бурятии. Сб. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2006. – 132 с.
13. Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия. – Улан-Удэ: изд-во Бурятского госун-та, 2010. – 140 с.

**Чимитова Ирина Зоригтоевна**, кандидат социологических наук, преподаватель Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филиппова, г. Улан-Удэ.

**Chimitova Irina Zorigtoevna**, candidate of sociological science, a teacher, Buryat State Agricultural Academy named after V.R. Filippov, Ulan-Ude.

УДК 930.85: 130.2

© О.И. Зимин

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В МОНГОЛИИ

*Глобализационные процессы в современной Монголии существенно повлияли не только на общественно-политическую ситуацию в стране, но и актуализировали вопрос сохранения национальной идентичности монгольского общества.*

**Ключевые слова:** глобализация, трансформация, культура, религия, сотрудничество.

O.I. Zimin

## GLOBALIZATION AND THE PROBLEM OF NATIONAL IDENTITY IN MONGOLIA

*Globalization processes in modern Mongolia substantially affected not only the socio-political situation in the country, and updated the question of preserving the national identity of the Mongolian society.*

**Key words:** globalization, transformation, culture, religion, cooperation.

Глобализационные тенденции последнего времени, зародившись на Западе, приобрели планетарный характер и оказали значительное влияние на развитие человечества. При этом данные процессы распространяют не только общественно-экономические нормы, но и культурно-духовные ориентиры ведущего актора международной политики – США. В этой связи феномен глобализации можно условно рассматривать как «американизацию» мирового пространства, т.е. распространение не только американской модели экономики, но и принципов американской демократии и системы ценностей [12, с. 8]. Глобализационные процессы, первоначально обусловленные экономическими интересами, оказали существенное воздействие на политическую, коммуникационную и культурную составляющие практически всех без исключения стран.

С данной точки зрения представляют определенный научный интерес изменения, произошедшие за последние двадцать лет в Монголии, за короткий период времени перешедшей от социалистической модели развития к политической системе, основанной на рыночных отношениях и демократических принципах. При этом, в отличие от восточно-европейских стран и некоторых бывших союзных республик, процесс трансформации социально-политического строя в Монголии проходил достаточно мирно, без жесткого противоборства конфликтующих групп. Цементирующим фактором в гражданском обществе выступило осознание необходимости проведения радикальных реформ государственного устройства и экономической сферы.

До 1990 г. Монголия развивалась в условиях жесткой административно-командной системы, созданной по советскому образцу, и поэтому ей были свойственны монополия правящей партии, преобладание авторитарных методов управления, ограничение свободы слова и печати, преследование инакомыслия [8, с. 8]. Как следствие, культурная составляющая

Монголии также формировалась под доминирующим воздействием идеологических подходов и принципов, сформированных в Советском Союзе. По сути, Монгольская Народная Республика являлась классической страной-реципиентом советской культурной политики. Отмечается, что СССР усиливал свое влияние на МНР, широко воздействуя на культуру народа, определяя его духовные и идеологические приоритеты [5, с. 3]. Таким образом, можно говорить о наблюдающейся в Монголии того периода частичной аккультурации. Здесь также необходимо выделить активное внедрение марксистского атеизма, сопровождавшегося агрессивной борьбой с ламаизмом и шаманизмом, на протяжении многих лет формировавшими духовно-культурные ценности и мировоззрение монголов.

В социалистической МНР под давлением Москвы жестко пресекались любые попытки возрождения традиционных ценностей и исторической памяти, в частности, старомонгольского языка и письменности, культа Чингисхана и Великой Монгольской империи [10, с. 385]. Подобные меры вызывали скрытое и устойчивое недовольство у большей части монгольской общественности формами и методами культурной политики руководства республики, впоследствии создавшее благоприятный фон для демократических преобразований в стране.

Глубокий политический и экономический кризис в СССР второй половины 80-х гг., дезинтеграционные процессы в советском блоке, нарушение тесных традиционных связей с Советским Союзом тяжело отразились на МНР и в последующем привели к кардинальной трансформации общественно-политической системы. Революционные перемены в Восточной Европе, консерватизм и неспособность руководства МНР к проведению кардинальных реформ обусловили приход к власти сил, выступавших под демократическими лозунгами [7, с. 34]. Отказ от советских принципов построения государства и

стремление к созданию нового облика страны привели правящие круги Монголии к решению использовать опыт Запада, воспринимавшегося образцом демократического пути развития.

Начались перемены в общественно-политической жизни, в молодежной среде, в средствах массовой информации, расширился спектр культурно-гуманитарных и торгово-экономических связей Улан-Батора с внешним миром [2, с. 33]. Открытость Монголии постсоветского периода к диалогу с ведущими странами Запада и Азиатско-тихоокеанского региона позволила Улан-Батору использовать финансовые ресурсы новых партнеров для стабилизации социально-экономической ситуации в стране, погружающейся в глубокий кризис [16, с. 134]. Вполне закономерно, что восприятие Монголией западной модели развития повлекло изменение не только политико-экономических концепций, но и системы ценностей межкультурного взаимодействия.

В данном контексте наиболее показательной можно считать ситуацию в образовательной сфере, находящейся в прямой корреляции с состоянием и развитием культурного пространства. Отличительной чертой преобразований в области среднего и высшего образования в постсоветской Монголии стала переориентация с советских стандартов на опыт стран Запада. основополагающими реформами стали внедрение в учебный процесс т.н. кредит-системы, а также введение буквенной шкалы оценки знаний учащихся вместо традиционной цифровой.

С принятием в 1995 г. Закона «Об образовании» появилась возможность открытия частных учебных заведений с многопрофильными обучающими программами. На базе ведущих монгольских университетов при поддержке иностранных дипмиссий стали функционировать филиалы зарубежных ВУЗов и образовательных центров. На регулярной основе в Улан-Баторе начали проходить презентации североамериканских и западноевропейских институтов. Широко распространилась практика организации международных преподавательских и студенческих обменов. В официальных и деловых структурах Монголии успешно внедрилось направление специалистов за рубеж на различные курсы переподготовки и повышения квалификации. Так, в 1992-2002 гг. при содействии ЮНЕСКО были реализованы несколько проектов, в том числе «Навстречу потребностям неформального образования для

гобийских женщин». ЮНИСЕФ помогла осуществить два пилотных проекта «Неформальное образование для детей, оставшихся вне школы» и «Поддержка переподготовки учителей начальной школы» на общую сумму в 225 тыс. ам. долл. При содействии Фонда Сороса в 1998-2001 гг. через Монгольский фонд «Открытое общество» был реализован проект «Школа-2001», на который израсходовано 2 млн ам. долл. В 1997-2002 гг. Азиатский банк развития предоставил льготный кредит в размере 16,5 млн ам. долл. для реализации «Программы развития системы образования». В рамках данного проекта в стране подготовлено 8 тыс. учителей, более 100 научных сотрудников и преподавателей прошли обучение в университетах США, Западной Европы, Филиппин и Южной Кореи [8, с. 86]. Вполне закономерно, что динамичное развитие международного сотрудничества Улан-Батора в различных сферах, в т.ч. в области образования способствовало росту популярности в монгольском обществе английского языка, постепенно вытеснившего из употребления русский язык.

В настоящее время уроки английского языка занимают преимущественное место в сетке языковых предметов большинства средних учебных заведений. Со слов министра образования Монголии Е.Отгонбаяра, с 1 января 2012 г. в стране при финансовой поддержке Азиатского банка развития начнет реализовываться проект модернизации системы образования. В частности, в рамках данной программы планируется обновить библиотечные фонды школ и ВУЗов изданиями на английском языке, т.к. имеющаяся литература на русском языке все менее востребована [4, с. 3]. Таким образом, реформы в образовании Монголии, проведенные по западному типу, привели к его универсализации и интернационализации, а также к нивелированию начал, сформированных под влиянием культурных традиций СССР. Монгольские выпускники средних и высших учебных заведений постсоциалистического периода уверенно владеют английским языком, часть получила образование в престижных ВУЗах мира, прошла стажировку в иностранных учебных центрах. Соответственно, мировоззрение современной молодежи Монголии в основной массе сформировано под влиянием общемировых, западных ценностей. Исключение составляют те, кто, проживая в условиях провинции, получает воспитание в духе традиций нomaдизма и аратства.

Параллельно с открытием в Монголии зарубежных образовательных фондов в республике появились многочисленные религиозные организации небуддийской направленности, начавшие активную пропаганду своей идеологии. Несмотря на исторически сложившееся доминирующее положение в стране ламаизма, наблюдается тенденция усиления в духовной жизни монгольского общества позиций течений христианской направленности. В настоящее время в республике действует около 300 приходов, принадлежащих различным религиозным объединениям. Подавляющее большинство христианских миссий организовано мормонскими, адвентистскими, баптистскими, пресвитерианскими и евангелистскими общинами.

Представители указанных миссий проводят планомерную работу по вовлечению в свои ряды местного населения с использованием средств массовой информации, путем активной проповеднической и миссионерской деятельности. Для большей эффективности Библия и пропагандистская литература переведены на монгольский язык. В целях создания положительного имиджа в глазах общественности организуются многопрофильные обучающие курсы, проводятся акции в поддержку малоимущих. В результате в ряды указанных общин вступило более ста тысяч граждан Монголии [13]. Популярность среди монгольского населения христианских учений во многом объясняется отсутствием четко сформулированной гражданской идеи, способной консолидировать общество, и в целом усилением в стране прозападных настроений, приобщением к западной системе моральных ценностей.

Несомненно, открытость постсоветской Монголии позволила стране интегрироваться в мировое сообщество на правах полноправного субъекта: Улан-Батор вступил во Всемирную торговую организацию; монгольские миротворцы под эгидой ООН присутствовали в Ираке, Афганистане, Чаде, Сьерра-Леоне и пр. Кроме того, развитие связей с ведущими странами Запада позволило использовать их опыт при построении новой системы социокультурных институтов, оптимизировать и диверсифицировать торгово-экономические отношения, внедрить передовые информационные технологии в различные отрасли политики и экономики. В целом, для глобализирующейся Монголии стали широко

доступны мировые достижения в области науки, техники и культуры.

Вместе с тем, процессы глобализации послужили толчком к очередной трансформации культурного сознания Монголии, теперь уже в сторону «вестернизации». Здесь можно говорить о таком типе контактов между монгольской и западной культурами как «новая ориентация», под которой профессор Е.Л. Головлева предлагает понимать «существенные изменения в культуре-восприимчиве под влиянием чужой культуры» [6, с. 82]. При этом подобное духовно-психологическое воздействие на Монголию, отошедшую от идеологических традиций советского времени, сопровождается характерной для глобализирующихся обществ частичной утратой национальной аутентичности. Достаточно характерными для нынешнего монгольского социума стали признаки девальвации духовных ценностей, приоритет ориентаций на получение личной выгоды, падение морали и гуманизма [8, с. 99]. Вследствие распространения в монгольском обществе, особенно в молодежной среде, потребительских ценностей, ранее доминирующий нomaдизм, т.е. обычаи и традиции кочевого образа жизни, постепенно утрачивает свое влияние на формирование культурно-исторической психологии современной Монголии.

Подобное положение вещей вызвало обеспокоенность не только среди широких слоев монгольской общественности, но и у руководства страны, которое предприняло ряд мер, направленных на сохранение и популяризацию национальных культурно-исторических ценностей. Так, в 1995 г. президентом Монголии Н.Багабанди была возрождена традиция почитания горы Богдо-Уул, издревле считающейся у монголов священной [1]; в 2002 г. подписан президентский указ о признании музыкального инструмента «морин хуур» особо ценным и почитаемым объектом культурного наследия страны [11]; в 2008 г. лидер республики Н.Энхбаяр возглавил церемонию освящения полотна с изображением бога «Очирваань», являющегося покровителем монгольского народа [15, с. 9]. Данные инициативы косвенно свидетельствуют о внимании официальных кругов Монголии к проблеме укрепления самосознания монгольского народа в условиях изменения политико-экономической ситуации.

В период распространения влияния глобализирующейся прозападной культуры, в Монголии стала настоятельно ощущаться

потребность в возрождении национальной, государствообразующей идеологии. Столкнувшись с необходимостью поиска ответов на вызовы глобализации, связанные с сохранением социокультурной идентичности, современная Монголия обратилась к историческому опыту и традиционным символам национальной государственности.

В первую очередь, указанными обстоятельствами обусловлено возрождение культов Чингисхана и Великой Монгольской империи, обращение к мета-научному учению тэнгэрианства (тэнгэризма), сохранившемуся даже в годы буддийской теократии и социалистической идеологии. В последнее время идеи тэнгэрианства завоевывают все большую симпатию среди монголов, т.к. на примере достижений Чингисхана убедительно доказывается исключительность монгольской нации, находящейся под покровительством Тэнгри – «Божественного Неба». В настоящее время в Монголии пропагандой идей тэнгэрианства активно занимаются «Монголын хаант философ академ» («Академия философии монгольских ханов») и «Монголын суу ухаан академ – Манукол» («Академия гениального сознания монголов – Манукол»). Особой популярностью пользуются лекции основателя и ректора «Манукол» Зулаагийн Бат-Одгон. Генеральный секретарь Международной ассоциации монголоведения Ш.Бира полагает, что тэнгэризм стал основой становления монгольской государственности, а формирование идеи единого верховного божества в лице «Тенгри» в XIII веке было связано с утверждением единобожия. По сути, посредством шаманского культа «небесной силы» идейно обосновывалась правомерность хаганского единодержавия в лице Чингис-хагана, объединившего разрозненные монгольские владения в единое государство [14, с. 8]. В настоящее время апологеты тэнгэрианства убеждены, что экстраполяция знания «Тэнгри» позволит монгольскому обществу отвергнуть чуждые по духу христианство и буддизм, обрести стабильность и гармонию, тем самым способствуя укреплению основ государства, повышению международного авторитета страны.

Также с точки зрения поиска путей урегулирования культурных конфликтов, возникших в монгольском обществе в результате глобализационных процессов, рассматриваются инициативы и конкретные шаги представителей интеллигенции,

направленные на повышение роли и места буддизма в гражданской жизни. Так, по мнению буддолога Доржийн Сухбаатара, в настоящее время назрела острая необходимость законодательно защитить национальную религию – ламаизм, принять меры по ограничению деятельности нетрадиционных религиозных течений и полному запрету деструктивных тоталитарных сект. Д.Сухбаатар полагает, что основную опасность для монгольской культуры представляют западные миссионерские организации, развернувшие масштабную работу по вовлечению монголов в свои ряды. Непринятие же властями адекватных мер грозит христианизации монгольского социума по примеру Южной Кореи и Филиппин [9]. По сути, позиция Д.Сухбаатара выражает обеспокоенность населения республики тем, что, несмотря на публичное присутствие официальных лиц страны на наиболее значимых буддистских мероприятиях, тем не менее, государство, ссылаясь на конституцию, воздерживается от привилегированной поддержки ламаизма, ограничиваясь нормативно-правовыми паллиативами.

Кроме того, по мнению монгольского языковеда Г.Нацагдоржа, в условиях распространения в современном обществе английского языка острую актуальность приобрел вопрос сохранения родного языка, который в различных исторических условиях уже был подвержен влиянию тибетского, а затем русского языков [3, с. 7]. Данная точка зрения достаточно распространена в научных кругах и в среде творческой интеллигенции Монголии, и отражает циркулирующие опасения по поводу утраты национальной самобытности, культурных традиций, в первую очередь в молодежной среде.

Подведем итоги.

1. На протяжении 70 лет – с момента обретения независимости в 1921 году вплоть до демократических преобразований 1991 года – культурное сознание Монголии находилось в жестких рамках идеологических подходов, диктуемых Советским Союзом. Следуя принципам марксистско-ленинского атеизма, в стране жестко пресекались любые формы проявлений религиозной жизни, подвергались преследованиям буддийское духовенство, верующие, последователи шаманизма.

2. Переход к демократической модели развития позволил постсоветской Монголии наладить контакты с бывшими идеологическими противниками, особенно с экономически развитыми странами Западной Европы,

Северной Америки, Японией и Южной Кореей. Монгольское руководство новой формации использовало установившееся сотрудничество с ведущими государствами Запада и Азиатско-тихоокеанского региона для вывода национальной экономики из прогрессирующей стагнации и формирования новых концептуальных подходов в вопросах внутренней и внешней политики.

3. Вместе с тем, открытость Монголии мировому сообществу повлекла за собой не только пертурбацию политико-экономической системы, но и послужила толчком к началу «вестернизации» культурного пространства под влиянием глобализационных тенденций. Данные процессы подтверждают тезис о противоречивом характере глобализации, которая носит как позитивные, так и негативные последствия. К числу последних, в частности, относятся возникновение угроз национальной идентификации, появление культурных конфликтов, как на макро-, так и на микроуровнях.

4. Перед лицом глобализационных вызовов монгольская научная и духовная элита, творческая интеллигенция предпринимают определенные шаги, направленные на сохранение этно-культурной аутентичности, в первую очередь, обратившись к историческим культам Чингисхана и Великой Монгольской империи, а также инициировав гражданские инициативы по поддержке ламаизма и тэнгэрианства, возвращению монгольской письменности и культурных традиций.

5. Имеются основания предполагать, что в обозримом будущем глобализационные процессы продолжат оказывать существенное влияние на социокультурное пространство Монголии, вовлекая Улан-Батор в орбиту мировых общественно-экономических тенденций и параллельно вызывая ответную реакцию в виде активизации движений за национальный суверенитет.

#### *Литература*

1. Альтман А. По указу президента Монголии, в стране будут почитать национальный музыкальный инструмент «морин хуур» [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – Улан-Батор, 2002. – Режим доступа: <http://ria.ru/society/20020215/72902.html>. Загл. с экрана.

2. Амгалан Ж. Современная Монголия. – Чита: ЗабГГПУ, 2006. – 120 с.

3. Батаа Б. Более 500 монгольских слов имеется в английском языке // Монголия сегодня. – Улан-Батор. – 2011. – № 51.

4. Батаархуу Б. Мы стремимся внедрить кембриджский стандарт в нашу систему образования // Монголия сегодня. – Улан-Батор. – 2011. – № 49.

5. Ганжуров В.Ц. Россия – Монголия (история, проблемы, современность). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 181 с.

6. Головлева Е.Л. Основы межкультурной коммуникации. – Ростов – н/Д: Феникс, 2008. – 224 с.

7. Гольман М.И. Современная Монголия в оценках западных авторов. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2009. – 192 с.

8. Грайворонский В.В. Реформы в социальной сфере современной Монголии. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2007. – 254 с.

9. Доржийн С. Возрождение буддизма в Монголии – достижения и ошибки [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – Улан-Батор, 2011. – Режим доступа: <http://savetibet.ru/2011/04/18/mongolia.html>. Загл. с экрана.

10. Лузянин С.Г. Восточная политика Владимира Путина. Возвращение России на «Ближний Восток» (2004 – 2008 гг.). – М.: АСТ: Восток-Запад, 2007. – 447 с.

11. Правящие круги Монголии провели официальную церемонию почитания священной горы Богдо-уул [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – М., 2004. – Режим доступа: [http://www.religare.ru/2\\_10685.html](http://www.religare.ru/2_10685.html). Загл. с экрана.

12. Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А.Малашенко, С.Филатова. – М.: Неостром, 2005. – 343 с.

13. Трубоч А. Православие в Монголии на современном этапе [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – М., 2009. – Режим доступа: <http://www.predistoria.org/index.php?name=News&file=article&sid=447>. Загл. с экрана.

14. Тэнгэризм ба монголчууд / эмхэтгэгч Б.Галаарид; ред. Л.Дашням. – Улаанбаатар: «Цалиг» хэвлэлийн газар, 2011. – 196 с.

15. Цогзолмаа Д. Освящение покровителя Монголии – бога «Очирваань» // Новости Монголии. – Улан-Батор. – 2008. – № 22.

16. Яскина Г.С. Роль внешнего фактора в развитии Монголии // Проблемы Дальнего Востока. – 2006. – № 3.

**Зимин Очир Игоревич**, соискатель, эксперт Научного центра международных исследований Северо-Восточной Азии Забайкальского государственного университета, г. Чита, e-mail: [zimin\\_ochir@mail.ru](mailto:zimin_ochir@mail.ru).

**Zimin Ochir Igorevich**, competitor of candidate degree, expert, North-Eastern Asia International Research Center, Zabaikalsky State University, Chita, e-mail: [zimin\\_ochir@mail.ru](mailto:zimin_ochir@mail.ru).

## НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕНТРЫ В МНОГОЭТНИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

*Статья посвящена изучению деятельности национально-культурных центров и степени их эффективности в Иркутской области. Деятельность национальных организаций связана со многими аспектами жизнедеятельности этноса в многонациональной среде и направлена на укрепление единого культурного пространства региона.*

**Ключевые слова:** национально-культурный центр, тип национальных объединений, индекс мозаичности населения.

O.B. Istomina

## NATIONAL-CULTURAL CENTERS IN THE MULTIETHNIC ENVIRONMENT

*Article is devoted to studying of activity of the national and cultural centers and degree of their efficiency in the Irkutsk region. Activity of the national organizations is connected with many aspects of activity of ethnos in the multinational environment and directed on strengthening of uniform cultural space of the region.*

**Key words:** the national-cultural center, type of national associations, an index of mosaic the population.

Можно быть спокойным, если есть, кому передать свое культурное наследие

X. Мураками

Концепция национальной политики современной России ориентирована на построение и укрепление тенденций равноправного функционирования культур народов в пределах многонационального государства. Тем не менее, реальная ситуация характеризуется сложными процессами и проявлениями интолерантного поведения, ксенофобии, этнофанатизма, или, напротив, этнической индифферентности.

Деструктивные формы межкультурных коммуникаций в государстве с исторически сложившейся многонациональностью, с высоким уровнем мозаичности национального состава вызваны усилением социально-экономической напряженности и представляют серьезную угрозу государственности. Нарушение взаимного уважительного отношения друг к другу людей разных национальностей в современных условиях проявляется в виде преступлений, совершенных на почве национальной неприязни, в виде публичных мероприятий, транслирующих интересы моноэтнической группы. Проявления национализма, шовинизма, религиозной нетерпимости свидетельствуют о радикальной активности, о разрушении принципа «единства в многообразии».

Самыми эффективными в данных условиях способами оздоровления общества видятся обеспечение социальной стабильности, утверждение и распространение принципов

толерантности, создание условий для равноправного социального и национально-культурного развития всех народов России. Указанные способы требуют активности национальной интеллигенции, ориентированной на сохранение и развитие этнокультур, и связаны с деятельностью национально-культурных организаций.

Задачи национально-культурных центров (далее НКЦ) видятся в сохранении и развитии этнокультурного портрета региона, обусловленного его исторической, экономической, политической, хозяйственно-бытовой, социокультурной спецификой. Деятельность национально-культурных организаций в полиэтническом регионе реализует положения концепции государственной национальной политики, защищает интересы народов, укрепляет единое культурное пространство региона.

По данным Главного управления министерства юстиции по Иркутской области и Усть-Ордынскому бурятскому автономному округу (УОБАО) на 01.01.2012 г. в регионе зарегистрированы 89 национальных объединений, из них 24 функционируют в Иркутске. В этом списке представлены национально-культурные автономии, несколько культурных центров, национальные общины. Причины, побуждающие к созданию национальных объединений, различны и являются условием для выбора типа

организации. НКЦ могут создаваться с целью поддержки земляков, приезжающих в область. Такие функции выполняют общественная киргизская национально-культурная организация «Дружба», Иркутская областная общественная организация «Союз таджикистанцев» и другие центры, ориентированные на поддержку культур, чаще народов Кавказа.

Также в области представлены НКЦ, в деятельности которых заинтересовано государство – историческая родина мигрантов. К числу таких организаций следует отнести Литовский национально-культурный центр «Швитурис» («Маяк»), Иркутскую областную общественную организацию «Польская культурная автономия «Огниво», объединения других европейских народов.

Третий тип учреждений представляет интересы коренных и малочисленных народов региона и государства в целом. Согласно статистике, в любом регионе, включающем в свой состав национальные автономии, организации данного типа численно преобладают. Цели подобных учреждений направлены, прежде всего, на поддержку национальных республик таких как Бурятия, Якутия, Татарстан, Чувашия и др. Данный тип национальных объединений может создаваться в целях культурного объединения людей одной нации, выполнять интегративные задачи, а также своей целью может видеть развитие национального языка, обычаев, ремесел и культурных промыслов.

Самая масштабная цель большинства культурных центров, независимо от типа, –

популяризация традиционных культур народов России. Решается эта задача с помощью организации и проведения национальных праздников, акций, знакомящих население с обычаями и обрядами различных этногрупп. Сведения о подобных событиях, их форме и содержании освещаются этническими СМИ, публикациями Гильдии межэтнической журналистики [1]. В эти праздники вовлечены не только члены организации, но и представители других национальностей, все, кто интересуется обычаями народов региона.

В числе функционирующих на территории Иркутской области национально-культурных центров большую часть представляют объединения следующих народов: буряты – 25 НКЦ, что составляет 28,1% от общего числа всех 89 национальных организаций области; украинцы – 2 НКЦ или 2,2%; татары – 7 НКЦ или 7,9%; белорусы – 11 НКЦ или 12,4%; народы Кавказа – 11 НКЦ или 12,4%; эвенки – 4 НКЦ или 4,5%; малочисленные народы Севера – 11 НКЦ или 12,4% от числа функционирующих на территории области национально-культурных учреждений.

В соотношении количества национально-культурных областных организаций большую долю занимают центры по сохранению культуры бурятского народа. В регионе сложилась естественная корреляция: численность народности – число центров и организаций с национально-культурным уклоном. Чем выше первый критерий, тем больше и шире соответственно второй (см. табл. 1).

Таблица 1

Соотношение численной представленности национальностей и количества НКЦ в Иркутской области

Название национальности, создавшей НКЦ	Численность в области, чел.	Число НКЦ в области	% от числа НКЦ в регионе
Буряты	80565	25	28,1
Белорусы	14185	11	12,4
Малочисленные народы Севера (марийцы, тофалары, эвены, коми)	2995	11	12,4
Татары	31068	7	7,9
Эвенки	1431	4	4,5
Поляки	2298	3	3,4
Украинцы	53631	2	2,5
Народы Кавказа (армяне, азербайджанцы, таджики, узбеки)	17454	11	12,4
Литовцы	1669	2	2,5
Чеченцы, ингуши	1044	1	1,1
Чуваши	7295	1	1,1

Коллективы национальных центров решают сложные задачи в вопросах просвещения населения, развития культур своих народов, осуществляют работу курсов по изучению национальных языков. В Иркутске организованы воскресные школы, курсы обучения родному языку. Данная работа большинством учреждений культуры ведется системно, организовано. Сложность обучения языку состоит в сужении сфер применения сформированных языковых компетенций. Остается сложной ситуация с публикацией художественной литературы, газет, журналов на национальных языках. Немногочисленные периодические издания носят просветительский, интегративно ориентированный характер. Узко-прагматичная направленность на лингвоэкологию значительно сужает круг читателей данных изданий. В молодежной среде информационная потребность реализуется через Интернет-ресурсы и издания центральной печати, тем не менее, значимость изданий на национальных языках трудно умалить. Периодические издания на национальном языке – это доказательства сохранения культуры и подтверждение жизнеспособности языка. Многие организации имеют свои официальные сайты, где размещена информация об основных направлениях деятельности центра, прописан календарь мероприятий. На сайте производится запись на курсы обучения родному языку, ведется форум, а это значит, что консолидация по национальному признаку не является единственным критерием для установления круга общения. В современных условиях для сохранения традиционных культур важны все средства, в том числе высокотехнологичные информационные системы.

Направлений при системном подходе в деятельности НКЦ достаточно много, среди них такие важные аспекты, как: издательская деятельность, консультирование с целью просвещения в молодежной среде, сохранение народных ремесел, укрепление связей с народами региона, формирование и укрепление принципов толерантности, проведение национальных праздников, знакомство населения региона с культурой этноса, и, конечно, сохранение языка как свидетельства культуры своего народа.

Деятельность культурных центров, защищающих интересы народов региона, связана со многими аспектами жизнедеятельности этноса в многонациональной среде, но эффективность данных структур зачастую снижается в результате стремления

интегрировать участников по критерию национальной принадлежности. В результате о культуре конкретного этноса, о культурных мероприятиях, о традициях социокультурных действий знают, как правило, представители только этого этноса. Поскольку в задачи центров, ориентированных на сохранение и развитие национальных культур малочисленных народов, входят популяризация традиций, знакомство со специфическими чертами своей культуры, утверждение принципов толерантности в полиэтнической среде, следует расширить сферу социокультурного воздействия.

С целью изучения ситуации, сложившейся вокруг национально-культурных учреждений Иркутской области, в феврале 2012 г. проведено социологическое исследование. Опрос проведен в форме анкетирования, объем выборки 630 человек. Респондентами стали городские и сельские жители области равных по числу групп. Задача исследования – выявить отношение населения к национальным центрам. Анкета содержит 15 вопросов пяти блоков. Первый блок – информация о респонденте, второй блок о традициях культур народов, населяющих область, это вопросы о том, знает ли население о деятельности НКЦ, что является источником этой осведомленности и считают ли респонденты их деятельность эффективной. Третий блок вопросов ориентирован на выявление первоочередных задач НКЦ в понимании жителей многонациональной области, а также поиск потенциальных источников повышения историко-культурологической когнитивной базы в сознании поликультурного общества. Четвертый – вопросы на установление причинно-следственной связи между наличием знаниевой базы культуры, истории своего народа и интересом к национальным культурам соседствующих народов. И пятый блок вопросов посвящен выявлению степени необходимости работы НКЦ и, как следствие, сохранения традиционных миноритарных культур как свидетельства духовной самобытности региона.

Фокус-группу составили городские и сельские жители молодежной возрастной группы (от 17-25 лет). Участниками опроса стали абитуриенты и студенты Ангарской государственной технической академии, Национального Иркутского государственного исследовательского технического университета и учащиеся выпускных классов школ Осинского, Нукутского и Аларского районов УОБАО. Числовое соотношение респондентов

распределено следующим образом: в городах Иркутск, Ангарск – 225 человек, в районах УОБАО опрошено 405 респондентов, из них: в Осинском районе – 110, в Нукутском – 140, в Аларском – 155 человек.

Городское и сельское население, на наш взгляд, обладает разным объемом информации о национальных приметах, традициях и специфических чертах культур малочисленных народов области. По этой причине респонденты являются представителями обоих типов поселения. Тип и статус социально-территориальной общности, уровень плотности населения определяют степень возможности межнациональных контактов. Сельские объекты по уровню мозаичности национального состава отличаются от городского уровня незначительным перевесом. Индексы мозаичности населения, а, следовательно, и уровня интенсивности межнациональных контактов, как говорилось выше, во всей области приблизительно равны. Но наличие более тесных социальных отношений ввиду большей компактности заселения предоставляет возможность более глубокого знакомства с культурами соседствующих народов. В сельской

местности люди друг о друге знают все, чем живет сосед, какие события происходят в его жизни сегодня, какие правила бытоустройства и социального взаимодействия являются определяющими, какие приметы считаются традиционными и особо почитаются, какие праздничные мероприятия происходят и как их отмечают. Деятельность НКЦ на селе для жителей более очевидна, поэтому работа подобных организаций в сельской местности воспринимается в сознании населения как более эффективная.

Вопросы о необходимости сохранения традиционных культур и в городском, и в сельском поселении воспринимаются одинаково высоко: 82,2% горожан и 100% сельчан убеждены в обязательности сохранения всех образцов этнокультур Предбайкальского региона. Большая часть респондентов связывает неизменяемость национально-культурного «рельефа» с деятельностью НКЦ, национальных автономий, диаспор и иных организаций. Согласно данным опроса (см. табл. 2) 71,1% респондентов-горожан и 93,3% сельской молодежи понимают необходимость работы национальных учреждений.

Таблица 2

Уровень заинтересованности населения в деятельности НКЦ, %

Вопрос	Город			Село		
	«да»	«нет»	«не знаю»	«да»	«нет»	«не знаю»
Считаете ли Вы нужным сохранение традиционных культур народов Вашего региона	82,2	4,4	13,3	99,6	0	0,4
Считаете ли Вы необходимой работу национально-культурных центров	71,1	6,7	22,2	93,3	0,9	5,8
Хотели бы вы принять участие в национальном празднике какого-либо народа области	57,8	22,2	20	88	1,8	10,2
Интересна ли Вам культура других народов	66,7	24,4	8,9	90,2	0,9	8,9
Интересуетесь ли Вы историей своего народа	77,8	8,9	13,3	99,6	0,4	0
Можете ли Вы сказать, что знаете историю своего народа	37,8	35,5	26,7	67,1	12,9	20

В Восточной Сибири издавна проживают люди разных национальностей и вероисповеданий, поэтому общественные организации граждан, объединенных интересами по национальному признаку, остаются востребованными. Деятельность НКЦ не утрачивает актуальность в современных условиях. Цели и задачи национально-культурных автономий связаны с возрождением национального самосознания, они ориентированы на сохранение самобытности, традиций и историко-культурного наследия своего народа, содействуют развитию

национального языка, ремесел, прикладного искусства. В целом, НКЦ призваны удовлетворять культурно-просветительские, общественно-значимые, морально-нравственные потребности поликультурного региона.

Большая часть опрошенных, независимо от типа поселения, проявляют интерес к культуре собственного и других народов, живущих в непосредственной территориальной близости: 77,8% городской молодежи проявляет интерес к истории своего и 66,7% – к истории других народов, ответы сельчан распределены – 99,6% и 90,2% соответственно. Думается, что

результаты подтверждают наличие в когнитивной базе личности коррелятивной зависимости: интерес индивида к культуре не может замыкаться рамками собственной этнопринадлежности. Иными словами, интерес к своей культуре подразумевает повышение знаний за счет компаративного подхода, который требует узнавания культурных особенностей других народов. Понимая разницу в общих и в большей степени, специфических чертах иноэтнических и национально-культурных образований, можно понять основы собственной культуры.

Важно сказать, что проявление заинтересованности к истории и культуре своего народа в обоих типах социально-территориальных общностей выше показателей субъективной оценки имеющихся, уже сформированных знаний в этой области: в два раза у городской молодежи и в полтора раза у сельской. На селе знакомство с традиционным укладом жизни не есть только образовательная задача, это ежедневный опыт освоения норм социального взаимодействия. По этой причине желание посетить национально-культурные мероприятия каких-либо этнических групп на территории области у сельских респондентов также выражено больше: 88% по сравнению с 57,8% у горожан. На основании данных социологического исследования компактность проживания, невысокая численность населения сельских объектов определяет степень заинтересованности в сохранении традиций и историко-культурного наследия, в ревитализации национального языка как признака самобытности того или иного народа.

Также по аналогии в анкету исследования включен вопрос: «Уровень знаний о культуре, обычаях, традициях народов, проживающих в Вашей области, Вы считаете...?». Получены следующие ответы: «высоким» – 2,2% горожан и 9,3% сельчан; «удовлетворительным» – 31,1% и 44%; «неудовлетворительным» – 66,7% и 46,7% респондентов соответственно. Таким образом, могут признать и оценить свою осведомленность и компетентность в данном вопросе суммарно только 33,3% респондентов из городского типа поселения и 53,3% – сельского. Все социокультурные характеристики сельской территориальной общности в этой плоскости также закономерно оказались более эффективными.

Следует отметить, что оценка компетентности в сфере этнографии и краеведения, данная респондентами в ходе опроса, все-таки носит субъективный характер,

т.к. дана по признаку самоопределения. Проверить насколько эта оценка отвечает требованиям объективности в условиях метода анкетирования довольно сложно, но попытка верификации полученных данных все же была сделана. В анкету включен вопрос: «О каких национальных праздниках народов, живущих в Вашей области, (кроме русского) Вы знаете?». Ответы соответствуют варианту, полученному на основе самооценивания, и обусловлены невысокой степенью мозаичности Предбайкальского региона (народностей проживает много, но их доля в общей численности слишком мала, чтобы повысить уровень мозаичности национального состава и, вместе с тем, степень интенсивности межнациональных контактов). Следствие данных особенностей региона – осведомленность в вопросах национально-культурных традиций двух народов, которые в численном отношении доминируют после мажоритарной группы русских. Это исконно проживающий на территории Сибири бурятский, а также татарский народы, которые представлены в области 3,1% и 1,2% соответственно (согласно данным переписи 2010 г). Узнаваемые праздники в городской среде: бурятские Сагаалган – 35,5% и Сурхарбан – 24,4%, татаро-башкирский Рамадан – 13,3%; в сельской среде: Сагаалган – 95,6% и Сурхарбан – 86,7%, Рамадан – 46,6%.

Источником получения сведений о фундаментальных признаках традиционных культур этногрупп своей области являются различные формы и способы трансляции, как то телевидение, СМИ, деятельность НКЦ и др. (см. табл. 3).

Большое значение в вопросах национально-культурного просвещения имеет семья. В первичной сфере социализации узнаются не только традиции и порядок их исполнения, но и смысловая, содержательная сторона выполняемых обрядовых действий. В семье есть возможность не только ознакомиться с правилами, но и принять участие, выполнить их самостоятельно.

Деятельность национально-культурных организаций в Иркутской области весьма разнообразна, но ее эффективность в городской среде не высока, только 2,2% опрошенных получили знание об этнокультурных особенностях из мероприятий НКЦ в своем городе, а 26,7% – смогли принять участие в подобных акциях. Особенность функционирования НКЦ в городе – это ориентация на представителей своего этноса,

что, конечно, снижает эффективность трансляции традиционных культурных форм, мешает распространению положительного образа культуры в полиэтнической среде, препятствует внедрению в жизненные стратегии

принципов толерантности. Расширение круга социокультурного воздействия могло бы решить многие проблемы, связанные с ростом социальной напряженности в области.

Таблица 3

Способы и источники информирования населения о традициях национальных культур, %

Из каких источников Вы узнали о национальных праздниках	город	село
По телевидению	64,4	32,9
В школе, техникуме, вузе	20	95,6
Из художественной и публицистической литературы	17,8	48,4
Из газет и журналов	46,7	24,9
Из мероприятий национально-культурных центров	2,2	93,8
Из собственных наблюдений	22,2	49,8
В семье (принимал участие в празднике)	26,7	83,1
Из Интернет-ресурсов, официальных сайтов национальных учреждений	8,9	5,7

К основным видам направлений работы следует отнести не только культурно-просветительскую, но и социально-ориентированную, образовательную, научно-исследовательскую, издательскую, правозащитную и пр. В представлениях опрошенных самой важной функцией НКЦ является сохранение традиций и обычаев

народов региона – это мнение 48,9% городских и 94,2% сельских респондентов. Сохранение традиций и ретрансляция их новому поколению понимаются одинаково высоко в сознании опрошенных, независимо от места проживания. Другие цели и задачи национально-культурных организаций, отмеченных населением в ходе опроса, указаны в таблице 4:

Таблица 4

Представления населения области о задачах НКЦ, %

Что, на Ваш взгляд, является основной задачей национально-культурных центров	город	село
Знакомство жителей с национальными культурами региона	44,4	44,9
Обучение детей традициям своего народа	33,3	78,2
Сохранение национальной культуры	42,2	83,1
Сохранение традиций и обычаев народов региона	48,9	94,2
Сохранение родного языка как основы национальной культуры	20	52
Сохранение народа	4,4	66,2
Популяризация национальных культур и их обычаев	15,6	22,7
Другое	2,2	3,1

Свои варианты ответов, отнесенные в графу «другое», связаны с формированием синтетической функции, которая объединила бы все перечисленные в таблице. Респонденты признали необходимость интегрированного, комплексного подхода, который в условиях поликультуры представляется самым эффективным. Кроме источников получения информации по обсуждаемому вопросу, респондентам предлагалось найти наиболее продуктивный метод, способ повышения собственного уровня компетенций национально-культурного плана. Большая часть городских респондентов, а именно 48,9%, считают результативным присутствие на выступлениях и публичных мероприятиях НКЦ, еще 24,4% – пожелали принять участие в подобных действиях.

К сожалению, результаты указывают на невысокую степень готовности молодежной группы к самостоятельному поиску информации. Респонденты города и села предпочитают чувствовать поддержку со стороны национально-культурных учреждений, органов местного самоуправления, общественных и религиозных организаций.

Деятельность данных структур особенно важна для сохранения статуса национальных групп, для их развития и, конечно, для лингвоэкологии, т.е. для сохранения родных языков народов региона. Языки малочисленных народов в современных поликультурных регионах с преобладанием мажоритарного русского языка нуждаются в опеке со стороны НКЦ, требуют особых мер поддержки. Существуют определенные условия

функционирования языка в сообществе, которые могут рассматриваться как факторы, способствующие сохранению национальных языков: значительная численность языковой группы; компактное расселение; проживание в исконных местах обитания; наличие

литературной традиции; наличие общественных организаций, функционирующих на национальном языке; функционирование языка в семье; отношение членов языковой группы к национальным языкам как к ценности.

Таблица 5

Потенциальные источники информации о национальных культурах региона, %

Как, на Ваш взгляд, Вы могли бы повысить уровень знаний о культуре своего и других народов региона	город	село
Самостоятельно	24,4	29,7
Обучаясь по программе в школе, техникуме, вузе	31,1	39,
Из СМИ и ТВ	40	27,1
Посещая мероприятия национально-культурных центров	48,9	84,4
Принимая активное участие в праздниках национально-культурных центров	24,4	80,9

Перечисленные факторы в современных условиях обладают разными степенями мобильности. Численность языковой группы, например, не является константной величиной, компактное расселение коренных жителей и расселение их в исконных местах обитания распространено, преимущественно, в сельской местности, а наличие литературной традиции, к сожалению, может оказаться невостребованным, особенно в молодежной среде. Очевидно, что обретают социально значимую роль национально-культурные центры, общества, организации, представители которых посредством действий по сохранению языков коренных народов Предбайкалья и других регионов воспитывают у подрастающего поколения уважительное отношение к родному языку, расширяют уровни его функционирования.

Функции современных национально-культурных центров полностью согласуются с положениями концепции государственной национальной политики и призваны «отражать все многообразие интересов народов РФ» [2]. Задачи НКЦ связаны с сохранением

этнокультурного рельефа региона, с развитием исторически сложившейся формы поликультуры. Особенно значимой функцией НКЦ в условиях роста социальной напряженности является налаживание сотрудничества. Сохранение уникальных особенностей материальной и духовной культур способствует укреплению связей с народами региона, формированию и развитию принципов толерантности.

#### Литература

1. info@nazaccent.ru
2. Национальная политика России, история и современность. – М., 1997. – С. 647 – 663.

**Истомина Ольга Борисовна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры общественных наук Ангарской государственной технической академии, г. Ангарск, e-mail: olgaistomina@mail.ru.

**Istomina Olga Borisovna**, candidate of sociological science, associate professor, department of social sciences, Angarsk State Technical Academy, Angarsk, e-mail: olgaistomina@mail.ru.

УДК 316.34/35

© И.Ц. Доржиева

### ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ БУРЯТСКИХ ШКОЛЬНИКОВ И СТУДЕНТОВ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

*В статье рассматриваются особенности этнического самосознания бурятских школьников и студентов. На основе проведенного социологического исследования определяются факторы этнического самосознания, этническая самоидентификация бурятских детей в городской и сельской местностях.*

**Ключевые слова:** этничность, этническое самосознание, этническая самоидентификация, традиции, обычаи.

I.Ts. Dorzhieva

## ETHNIC IDENTITY OF BURYAT PUPILS AND STUDENTS IN MODERN TIMES

*This article is devoted to the features of the ethnic identity of Buryat pupils and students. On the basis of the sociological study the factors of ethnic identity, ethnic identity of Buryat children in urban and rural areas are determined.*

**Key words:** *ethnicity, ethnic identity, traditions, ceremonies.*

В эпоху глобализации огромное значение приобретают проблемы, связанные с сохранением и развитием этнической культуры, языка и других традиционных ценностей народов. Сегодня мы становимся свидетелями процессов, когда многие языки выходят из обихода, нивелируются традиции народов, размываются этнические границы. В этой связи важным условием сохранения этнической общности в современном мире является этническое самосознание.

На сегодняшний день в общественных науках не сложилось единой точки зрения на этот сложный социальный феномен. Согласно традиционному подходу в отечественной этнологии, этническое самосознание является одним из важнейших признаков этноса. Такая точка зрения вытекает из рассмотрения категории «этнос», характерного для примордиалистского подхода. Примордиалистское представление об этносе доминировало в отечественной науке до начала 90-х годов прошлого века. Сторонники данного направления полагают, что этнос и этничность – реально существующие феномены, имеющие объективную основу в природе или в обществе. Так, по определению С.М. Широкогорова, этнос представляет собой «группу людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличающих его от таковых других» [1].

Наибольшее распространение в отечественной науке получило представление об этносе, предложенное Ю.В. Бромлеем. Согласно его определению, этнос – это исторически сложившаяся на определенной территории совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), что фиксируется в самоназвании (этнониме) [2]. Значительную роль при этом играет этническое самосознание людей, составляющих отдельный

этнос. Ю.В. Бромлей выделил широкое и узкое понимание этого феномена. В узком понимании под этническим самосознанием подразумевается осознание принадлежности к этнической общности, в широком же – оно включает также представления о культуре, языке, историческом прошлом своего народа, в том числе о государственности, территории [3].

Определение национального самосознания позволяет выделить в его структуре различные компоненты. Так, этносоциолог Ю.В. Арутюнян выделяет 4 «этнических источника», питающих национальное самосознание: «родовой», «психологический», «культурный» и «социальный». «Родовой» источник основан на общности происхождения и исторических судеб народа, то есть это продукт социально-биологической природы. К «психологическому» источнику относятся накопленные народом духовные идеалы – от религиозных до социальных. «Культурный» источник связан с реальными культурными интересами, приобщенностью людей к национальной культуре – нормам поведения, языку, социально-нравственным представлениям, обрядам и другим атрибутам повседневного образа жизни, имеющим национальные оттенки. «Социальный» источник выражает социальную позицию и социальные интересы этноса» [4].

Изучая феномен этнического самосознания, А.Х. Гаджиев выделил познавательную, эмоциональную и волевою формы его проявления. Познавательная сторона этнического самосознания включает в себя, во-первых, осознание человеком этнической принадлежности; во-вторых, осознание им своего социального положения; в-третьих, осознание санкционированных этнической общностью традиций, норм – моделей поведения; осознание своих жизненных интересов и потребностей. Эмоциональная сторона этнического самосознания включает чувство национальной гордости, чувство собственного достоинства за вклад в приумножение богатства своей страны. К волевой форме относится регулятивная функция

этнического самосознания, благодаря которой этническое самосознание регулирует и направляет все проявления этнической психологии, обеспечивает самоконтроль в сферах общественной жизни [5].

Можно говорить о структуре этнического самосознания, включающего в себя три основных компонента. Когнитивный компонент состоит из объективных знаний и представлений об этнических группах, а также различий между ними и этнической самоидентификации.

Эмоционально-оценочный компонент – это оценка качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость для человека этого членства.

Поведенческий компонент отражает реальное поведение индивида, как члена определенного этноса.

В целом формирование или становление этнического самосознания проходит через следующие уровни:

- 1) осознание особенностей этнокультурной среды;
- 2) осознание тождественности с этнокультурной реальностью;
- 3) осознание себя в качестве субъекта этнической общности;
- 4) социально-нормативная оценка этнической реальности [6].

В рамках реализации международного проекта «Особенности психологического и физиологического развития детей и молодежи монголоязычных народов в полиэтническом пространстве (на примере России, Монголии и КНР)» было проведено социологическое исследование в октябре 2008 – декабре 2009 г., направленное на изучение особенностей социокультурного развития подростков и

молодежи бурятской национальности. В ходе исследования было опрошено 1045 чел. в возрасте от 11 до 18 лет, составивших подростковую (587 подростка в возрасте от 11 до 15 лет) и юношескую (458 чел. в возрасте от 15 до 18 лет) группы.

Одним из важных направлений проекта являлось изучение этнического самосознания детей и молодежи бурятской национальности. Исследования проводились на базе школ, входящих в университетский образовательный комплекс БГУ или развивающих сотрудничество с различными его подразделениями. Это средние общеобразовательные школы г. Улан-Удэ №33, №49, Иволгинская (с. Иволгинск) и Гильбиринская (с. Хурамша) СОШ Иволгинского района, Кижингинский лицей-интернат. Также были опрошены студенты различных факультетов 17-18 лет Бурятского государственного университета.

Развитие этнического самосознания выступает необходимым условием формирования личности, его ценностных ориентаций, позволяя успешно адаптироваться к этносоциальной среде. Выявляя особенности этнического самосознания, нам было интересно узнать, какие факторы наиболее важны для детей при отнесении себя к бурятскому этносу.

На вопрос «Что значит для Вас быть бурятом?» 58,6% респондентов ответило «знать бурятские обычаи и традиции», 51,7% – «родиться в бурятской семье», 31% – «чувствовать себя бурятом», 15,8% – «говорить по-бурятски», 14,1% – «жить среди бурятов». Вместе с тем, следует отметить, что ответы городских детей несколько отличаются от ответов сельских (табл.1).

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Что значит для вас быть бурятом?», (в%)

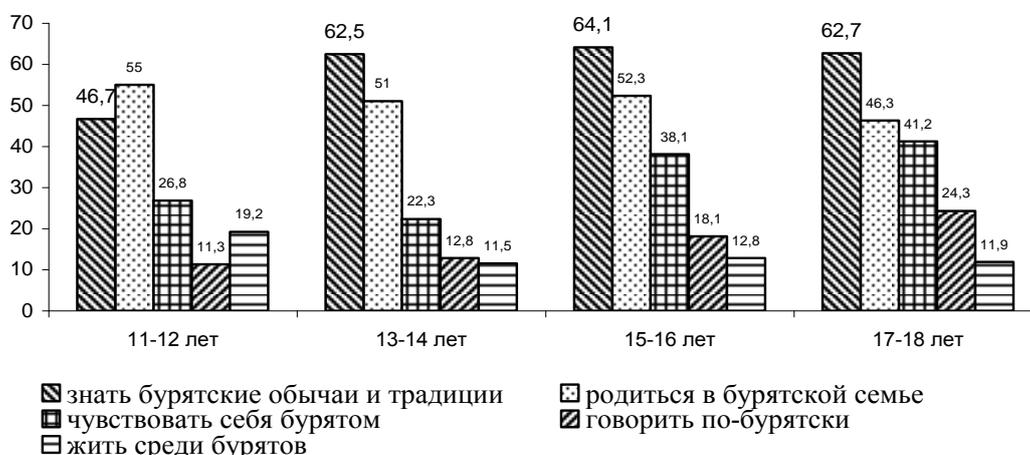
Варианты ответов	Город	Село
Родиться в бурятской семье	52,9	50,0
Чувствовать себя бурятом	31,6	30,2
Говорить по-бурятски	12,5	20,3
Жить среди бурятов	13,1	15,3
Знать бурятские обычаи и традиции	56,9	60,8

Как следует из результатов исследования, сельские школьники и студенты придают большее значение языковому фактору, поскольку знание бурятского языка сельскими

детьми лучше, чем городскими. Также некоторые различия прослеживаются среди ответов в разных возрастных группах (рис.1).

Рисунок 1

Распределение ответов на вопрос: «Что значит для вас быть бурятом?» в зависимости от возраста респондента (в%)



Сравнение результатов опроса в зависимости от возраста показывает, что дети в возрасте 11-12 лет больше придают важность генетическому фактору («родиться в бурятской семье») и этническому окружению («жить среди бурятов»), нежели дети из других возрастных групп. Также интересно, что среди детей 11-12 лет первостепенное значение имеет ответ «родиться в бурятской семье», ответ «знать бурятские обычаи и традиции» занимает второе место. В других возрастных группах ситуация складывается наоборот. Дети и молодежь от 13 до 18 лет больше придают значение знанию бурятских обычаев, традиций и языка, чем дети

11-12 лет. Для молодежи 17-18 лет важнее чувствовать себя бурятом и говорить по-бурятски, вместе с тем, они меньше придают значение факту рождения в бурятской семье, нежели респонденты в других возрастных группах.

Распределение ответов в зависимости от пола опрошенных выявило некоторые различия. Среди мальчиков и юношей чаще встречается ответ «чувствовать себя бурятом», чем среди девочек и девушек. Доля ответов «родиться в бурятской семье» среди респондентов женского пола выше, чем мужского пола (табл.2).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Что значит для вас быть бурятом?» (в%)

Варианты ответов	Мальчики и юноши	Девочки и девушки
Родиться в бурятской семье	46,3	56,3
Чувствовать себя бурятом	36,0	26,7
Говорить по-бурятски	15,5	16,0
Жить среди бурятов	15,7	12,7
Знать бурятские обычаи и традиции	57,9	59,2

Важным компонентом этнического самосознания выступает этническая самоидентификация. Этническая самоидентификация предполагает отнесение себя к определенной этнической группе на основе определенных признаков, отличающих данный этнос от других. В этой связи интересно было узнать, каким признакам придают значение школьники и студенты при определении своей этнической принадлежности.

Ответы на вопрос: «Почему Вы считаете себя бурятом?» распределились следующим образом: 70,7% опрошенных считают себя бурятами, потому что родились в бурятской семье, 42,7% придают значение знанию бурятских традиций и обычаев, 27% чувствуют себя бурятами. Значительно меньшую долю среди факторов этнической принадлежности занимает ответ: «живу среди бурят» (15,6%). Это связано с тем, что Бурятия является многонациональной республикой, доля бурят в общем количестве

населения республики по данным Всероссийской переписи 2002 г. составляет около 27%. Сужение коммуникативной функции бурятского языка, его незнание, особенно городской молодежью, привело к тому, что язык не выступает важным этническим маркером в современных условиях. Только 14,8%

опрошенных считают себя бурятами, поскольку говорят по-бурятски.

Анализ результатов исследования также выявляет различия в ответах респондентов в зависимости от типа поселения (табл.3).

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: «Почему Вы считаете себя бурятом?» (в %)

Варианты ответов	Город	Село
Родиться в бурятской семье	67,7	74,8
Чувствовать себя бурятом	28,6	24,8
Говорить по-бурятски	10,0	21,4
Жить среди бурятов	14,8	16,7
Знать бурятские обычаи и традиции	41,1	44,8

Так же, как в предыдущем вопросе, сельские дети в два раза чаще придают значение знанию бурятского языка, чем городские дети. Несомненно, что знание бурятского языка играет здесь определяющую роль. Среди сельских детей больше доля тех, кто уделяет внимание при определении своей этнической принадлежности факту рождения в бурятской семье, знанию бурятских обычаев и традиций, этническому окружению.

Распределение ответов в зависимости от пола опрошенных показало, что девочки и девушки больше значение придают генетическому фактору, чем мальчики и юноши. Также как и в предыдущем вопросе для мальчиков и юношей значимость ответа «чувствовать себя бурятом» выше, чем для девочек и девушек (табл.4). Мнение респондентов также отличается в различных возрастных группах (рис.2).

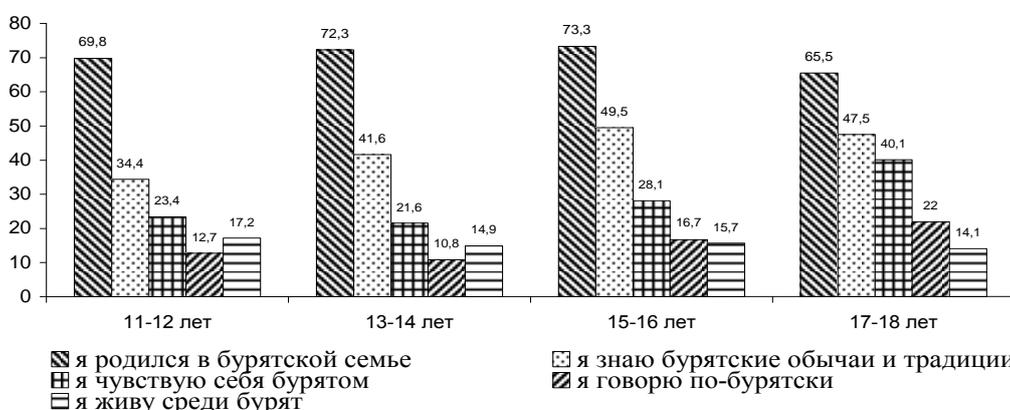
Таблица 4

Влияние гендерного фактора на национальную идентификацию (в %)

Варианты ответов	Мальчики и юноши	Девочки и девушки
Родиться в бурятской семье	68,0	73,1
Чувствовать себя бурятом	30,8	23,7
Говорить по-бурятски	15,1	14,6
Жить среди бурятов	15,5	15,7
Знать бурятские обычаи и традиции	44,6	41,0

Рисунок 2

Распределение ответов на вопрос: «Почему Вы считаете себя бурятом?» в зависимости от возраста респондента (в %)



Сравнение результатов опроса в зависимости от возраста показывает, что молодежь в возрасте 17-18 лет больше придает важность

психологическому фактору («я чувствую себя бурятом») и знанию бурятского языка, нежели дети из других возрастных групп. Дети и

молодежь от 13 до 18 лет больше придают значение знанию бурятских обычаев, традиций и языка, чем дети 11-12 лет, которые в силу своего возраста еще недостаточно осведомлены о традициях своего народа.

Таким образом, процессы этнической самоидентификации играют важную роль в социализации человека, поскольку определяют в какой-то мере его поведение. Осознание принадлежности к определенному этносу начинается с детства, когда ребенок начинает отличать себя от других. Этническая самоидентификация выступает определенным механизмом формирования этнического самосознания, которое в свою очередь выступает важным фактором сохранения этноса в современных условиях развития общества.

#### Литература

1. Широкогоров С.М. Место этнографии среди наук и классификация этносов. – [http://reznik-um.ru/lko/jur\\_shirokogorov\\_2\\_4\\_00.htm](http://reznik-um.ru/lko/jur_shirokogorov_2_4_00.htm).
2. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. – М.: Наука, 1973.

3. Сикевич З.В. Социология и психология национальных отношений: Учебное пособие. – СПб: Изд-во Михайлова В.А., 1999. – С. 99.

4. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983.

5. Арутюнян Ю.В. Социально-культурное развитие и национальное самосознание // Социологические исследования. – 1990. – № 7. – С.42-49.

6. Гаджиев А.Х. Проблемы марксистской этнической психологии. – Ростов н/Дону: Изд-во Ростовского университета, 1982. – С. 114-115.

7. Хотинец В.Ю. О содержании и соотношении понятий этническая самоидентификация и этническое самосознание // Социологические исследования. – 1999. – № 9. – С. 70.

**Доржиева Ирина Цыдыпжаповна**, кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: dorjira@mail.ru.

**Dorzheeva Irina Tsydyzhapovna**, candidate of sociological science, senior lecturer, department of political science and sociology, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: dorjira@mail.ru.

УДК 316.343.65 (510)

© О.Д. Барлукова

### КИТАЙСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА

*В статье рассмотрены место и роль китайской интеллигенции в обществе. Установлено, что они претерпели существенные изменения по сравнению с периодом до «Культурной революции». Определены объект и предмет, методологические подходы исследования. Интеллигенция стала более активной социальной группой, влияющей на ход, содержание и темпы реформ. Социальная структура, функции и источники воспроизводства подверглись трансформации.*

**Ключевые слова:** интеллигенция, общество, модернизация, структура, Китай.

O.D. Barlukova

### CHINESE INTELLECTUALS IN CONDITIONS OF MODERNIZATION OF SOCIETY

*Appointment and role of chinese intellectuals in the society are analysed in this article. They suffered essential changes comparatively with the period before «Cultural revolution». The object and the subject, methodological approaches of the research work are defined. Intellectuals became more active social group which can influence the march, the contents and the tempo of the reforms. Social structure, functions and the origins of reproduction are exposed to transformation.*

**Key words:** intellectuals, society, modernization, structure, China.

Китайская интеллигенция является социальной группой, занимающей специфическое место в социальной структуре общества, выступает главным интеллектуальным двигателем преобразований и общественных перемен, которые происходят в КНР. Ее роль состоит в том, чтобы своими знаниями, опытом добиваться прогресса в социально-экономическом, политическом и духовном развитии общества. От ее

деятельности, способности предвидения во многом зависит содержание, характер и темпы социальных изменений.

В отечественном обществознании исследованию роли и места китайской интеллигенции в обществе, источников ее формирования, взаимоотношений с государством в дореформенный период уделялось достаточное внимание. Наиболее интересными являются работы В.Г. Гельбраса

[1], С.Д. Марковой [4] в которых рассмотрены роль интеллигенции в революционном процессе, проблемы взаимоотношения с Коммунистической партией Китая, изменения в ее социальном составе в 50-60-е годы XX в. и на рубеже столетий. Однако, особенностью большинства работ является недостаток статистических и эмпирических данных. Нужно отметить, что из всех классов и слоев китайского общества интеллигенция наименее исследована.

Изучением проблем современной интеллигенции КНР активно занимаются в США. Место и роль китайской интеллигенции в 80-е годы XX века, перемены в отношении к ней со стороны государства, различия в подходах к интеллигенции в эпоху Мао Цзэдуна и Дэн Сяопина, изменение ее функций, самочувствия, участия в политической жизни страны рассматриваются такими американскими учеными как М.Голдман, Т.Чик, А.Инглиш-Луек и другими. М.Голдман [8] является автором нескольких книг и других изданий, посвященных анализу положения и роли интеллектуалов, гуманитарной элиты китайского студенчества в пост-маоистском Китае. В ее работе «Интеллектуалы в эру Дэн Сяопина» рассматриваются изменения в социальном статусе интеллигенции в период реформирования китайского общества. Отмечается, что хотя интеллигенция является небольшой группой, она занимает ключевое место в модернизации общества.

Т.Чик [6], доктор Гарвардского университета, исследуя роль интеллектуалов и идеологию в Китае, рассматривает отношения между интеллектуалами и государством, выявляет тесные связи между ними, развивающиеся с момента формирования интеллигенции, ее типы, роль и сферы активности в обществе. Интересна работа К.Л. Хамрин, специалиста по Китаю в государственном департаменте США, в которой рассматриваются отношения между китайской внутренней политикой, экономическим планированием и внешней политикой, а также роль в этих процессах интеллигенции. Можно выделить также исследование Дж.-А. Инглиш-Луек [7], посвященное интеллигенции, не относящейся к ганьбу или диссидентам. В нем анализируются проблемы ассимиляции интеллигенцией достижений западной цивилизации, ее самоидентификации, поиска путей развития китайского общества.

Нами рассматривается китайская интеллигенция в условиях модернизации общества последней четверти XX века. Ее

генезис связан с общественным разделением труда. Первыми представителями были жрецы, колдуны, гадатели. Они выполняли мировоззренческие, идеологические и хозяйственные функции. Позднее начинает формироваться сословие ши, в котором можно выделить семь различных групп, но главная характеристика – занятие интеллектуальной деятельностью. В период Чжаньго происходит переход от сословия «ши» к социальной группе «шидайфу». Интеллектуальные процессы, происходившие в эпоху Тан и Сун, характеризуются определяющим влиянием ши на политику и культуру. Как синонимы ши употребляются термины «вэньчэнь» («гражданский чиновник»), «вэньжэнь», «вэньши» («интеллектуал»), «жу», «жуши» (конфуцианец). Однако сами ши предпочитали при самоопределении использовать термин «вэнь цзяо», «вэнь сюэ» («литератор», «учитель»). В данном термине отразилась специфика формирования китайской интеллигенции, которая подразумевала гуманитарную направленность. Техническая интеллигенция появляется лишь в конце XIX в. с началом проникновения в Китай западных технических достижений. В данный период интеллигенция определяется через понятие «шэньши». Формируется новая интеллигенция, которая получила образование на Западе. В середине XX в. она приняла современный статус интеллигенции «чжишифэньцзы» и кадровых работников «ганьбу».

Место интеллигенции в социальной структуре китайского общества характеризуется нестабильностью. В революционном периоде она занимает важное место, является двигателем модернизационных процессов. Большинство интеллигенции поддержало образование КНР и лидеров страны. В 50-е годы XX века положение интеллигенции было устойчивым. Начала развиваться система образования, открыты научно-исследовательские институты, началось массовое обучение населения. Интеллигенция с энтузиазмом включалась в строительство нового государства. Но уже с момента образования КНР ставится вопрос разделения интеллигенции на «наших» и «враждебных». Особенно обостряется вопрос политической лояльности к идеологии марксизма-ленинизма и идеям Мао Цзэдуна в конце 60-х – начале 70-х годов двадцатого века. Кампания «ста цветов и школ» явилась началом преследования интеллигенции. Она была причислена к эксплуататорскому классу. В период «культурной революции» был нанесен огромный ущерб интеллигенции.

Прекратилось воспроизводство. Считается, что за этот период Китай потерял десять выпусков студентов высших учебных заведений. Практически высшее образование перестало существовать. Были сокращены сроки обучения до трех лет, ввели ускоренную подготовку. Студенты в это время занимались идеологическими вопросами, травлей преподавателей и профессуры, а не обучением.

Новый этап в развитии интеллигенции наступил после 3-го пленума ЦК КПК (1978 г.), провозгласившего курс модернизации китайского общества. Интеллигенция причисляется к рабочему классу, начинают создаваться благоприятные условия и факторы для увеличения ее количественной и качественной характеристик. Преобразования, начавшиеся с деревни в 1984 г., переносятся в город. Начинает меняться социальная структура китайского общества, появляются новые слои. Небольшая часть интеллигенции начинает заниматься частным бизнесом, создавать предприятия, принадлежащие к различным формам собственности. Политика «открытых дверей» повлекла за собой активное проникновение западных идей, ценностей. Данный процесс привел к преобразованиям вслед за экономическими реформами политических отношений. Например, к активной поддержке интеллигенцией студенческих выступлений в мае-июне 1989 г. В этих событиях проявился раскол внутри правящей элиты, между «консерваторами» и «реформаторами». По мнению американских исследователей события 1989 г. не привели к смене политического режима из-за традиционной срочности государства и интеллигенции, характерной еще мандаринату. Продвигаясь от ши к чжишифэньцзы, интеллигенция сохранила свои традиционные функции: культуuroпроизводства, мировоззренческую, управленческую. Наряду с управляющими предприятиями и организаций, в КНР существует система кадровых работников – ганьбу, часть из которых входит в состав интеллигенции, выполняет функции управления и координации государственными делами. Роль ганьбу в современном обществе все еще значительна, но отлична от роли мандаринов в имперском государстве. Традиционная роль критиков государства, характерная для мандаринов, сегодня стала опасной, влекущей наказание со стороны государства вплоть до изгнания. В КНР существуют современные диссиденты (например, Фан Личжи, которого называют «китайским Андреем Сахаровым»).

Процесс модернизации повысил роль интеллигенции в китайском обществе. Особенно повысился спрос на педагогическую интеллигенцию, так как повышение уровня образования тесно взаимосвязано с задачами модернизирующегося общества. Педагогическая интеллигенция является самым большим отрядом китайской интеллигенции и составляет 31,9% от всего числа интеллигенции, в отраслевой структуре она составляет 12,8% [5]. Задачи реформирования промышленности, особенно государственного сектора поставили задачу увеличения количественной и качественной подготовки инженерно-технических работников. Наблюдается тенденция небольшого повышения доли сельской интеллигенции в социальной структуре при общем понижении численности сельского населения. В основном интеллигенция сконцентрирована в городе.

Одной из актуальных проблем современного Китая является неоднородность в развитии регионов страны, что привело к различиям между ханьской интеллигенцией и национальной. Первоначальный уровень образования национальных меньшинств был значительно ниже. В процессе модернизации правительством стало больше уделяться внимания национальным меньшинствам: их образованию, экономическому развитию, участию в политической жизни страны. Ныне, среди 15 групп национальных меньшинств уровень образования выше, чем общегосударственный.

В демографической структуре китайского общества наблюдается диспропорция по соотношению между мужчинами и женщинами – 52 : 48. В структуре интеллигенции эта диспропорция больше: большинство из получивших высшее образование – это мужчины, женщины составляют 20-25% [3].

Произошли изменения в структуре воспроизводства интеллигенции. Если до «культурной революции» основными источниками являлись выходцы из «эксплуататорских» классов, то в современной КНР большинство составляют представители рабочего класса и крестьянства, доля выходцев из интеллигенции – 20% [2].

Начиная с 1978 г. по настоящее время интеллигенция претерпела в целом позитивные изменения. Хотя доля людей умственного труда составляет лишь 9%, но она играет важную роль в жизни китайского общества. КНР демонстрирует небывалые темпы роста экономики, трансформируется социальная

структура [5]. В настоящее время Китай представляет одну из перспективных моделей развития и в этом процессе роль интеллигенции очень высока.

Современный китайский термин «чжишифэньцзы» по своему социальному содержанию несколько шире, чем русское понятие «интеллигенция». Китайская интеллигенция имеет глубокие исторические корни, прошла длительный путь от небольшой группы образованных людей до сословия и социального слоя. Ее место в структуре китайского общества характеризуется как неустойчивое, зависимое от политики государства и его руководителей. С начала модернизации общества после «культурной революции» место и роль интеллигенции становятся все более значительными. Основными факторами, способствующими ее развитию, стали экономические и социальные реформы, развитие политических и законодательных институтов гражданского общества. В качестве сдерживающих – выделяются в основном психологические: боязнь перемен, недоверие к внешнему миру, страх перед возможной нестабильностью. Социальная структура подвергается трансформации в сторону увеличения представительства интеллигенции во всех отраслях народного хозяйства, в том числе растет численность национальной интеллигенции. Источники воспроизводства китайской интеллигенции расширились и стабилизировались. Создание «человеческого капитала» – а в этом процессе роль интеллигенции является главной – становится важной составляющей нового этапа модернизации Китая. Китайская интеллигенция всемерно поддерживает реформы, которые содействовали укоренению и повышению их места в социальной структуре общества. В то же время они обеспокоены такими явлениями как, упадок морали, возрастание коррупции, захлестнувшего страну культа денег и погони за материальными благами.

Китайская интеллигенция оказывает активное влияние на реформы, проходящие в стране. Это выражается как в разработке новых стратегических подходов к реформированию

экономики, так и в политических демонстрациях. Правительство вынуждено искать новые формы в диалоге с интеллигенцией, так как на современном этапе глобализации и интеграции мирового сообщества без высокообразованного общества и без лояльно настроенной интеллектуальной элиты невозможно конкурировать и процветать ни одной стране.

Социальный статус и структура китайской интеллигенции в условиях модернизации общества изменились по сравнению с периодом до 1978 г. в сторону повышения ее роли во всех сферах общества. Интеллигенция стала более активной социальной группой, влияющей на ход, содержание и темпы реформ. Социальная структура, функции и источники воспроизводства подверглись трансформации.

#### *Литература*

1. Гельбрас В.Г. Социально-политическая структура КНР. 50-60-е годы. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1980. – 264 с.
2. Котова Р.И. Китайское студенчество в первое десятилетие реформ // Переход к рынку в КНР. Общество, политика, экономика. – М.1994. – С.88.
3. В.В.Кузнецова. Демографическое положение в КНР в 80-е годы // Китай на пути к рынку. Модель развития, демография, образование. – М.: РАН ИНИОН, 1996. – С.87.
4. Маркова С.Д. Китайская интеллигенция на изломах XX века. – М.: Гуманитарий, 2004. -574 с.
5. Энциклопедия Нового Китая. – М.:Прогресс, 1989. – С.364.
6. Cheek T. From Priest to Professionals: Intellectuals and State Under the CCP // Popular Protest and Political Culture in Modern China: Learning From 1989. – Boulder: Westview Press, 1992. – P. 124-145.
7. English-Lueck J.A. Chinese Intellectuals on the World Frontier. Blazing the Black Path. – Westport, L.: Bergin & Garvey, 1997. – 171 p.
8. Goldman M. The Intellectuals in the Deng Xiaoping Era // State and Society in China. – Boulder, Westview Press, 1992. – P.193-219.

**Барлукова Оксана Дмитриевна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры философии Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филиппова, г. Улан-Удэ, e-mail: oxana106@mail.ru.

**Barlukova Oxana Dmitrievna**, candidate of sociological science, associate professor, department of philosophy, Buryat State Academy of Agriculture named after V.R. Philippov, Ulan-Ude, e-mail: oxana106@mail.ru.

УДК 347.91/95

© П.А. Чукреев, А.В. Саргаев

**РАЗЛИЧИЯ НАДЗОРНОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
И КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ И ИХ ВЛИЯНИЕ  
НА ОСОБЕННОСТИ ПОВЕДЕНИЯ ГРАЖДАН КНР В РОССИИ**

*На основе сравнительно анализа надзорного законодательства РФ и КНР выявлены некоторые причины противоправного поведения граждан КНР на территории Республики Бурятия, что зачастую является причиной конфликтов на межэтнической почве. Предложены некоторые подходы к их урегулированию.*

**Ключевые слова:** закон, прокуратура, иностранные граждане, конфликты.

P.A. Chukreev, A.V. Sargaev

**DISTINCTIONS OF THE SUPERVISING LEGISLATION IN THE RUSSIAN FEDERATION  
AND THE CHINESE NATIONAL REPUBLIC AND THEIR INFLUENCE ON FEATURES  
OF BEHAVIOUR OF CITIZENS OF THE PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA IN RUSSIA**

*Based on comparative analysis of the oversight legislation of the Russian Federation and Chinese National Republic revealed some of the causes of wrongful conduct of Chinese National Republic citizens in the Buryat Republic, which is often the cause of conflict on ethnic grounds. Proposed some approaches to their resolution.*

**Key words:** law, prosecutor's office, foreign citizens, conflicts.

Иностранные граждане, пребывая на территории Российской Федерации, испытывают определенные трудности, связанные с социализацией и адаптацией к новым условиям. Данная адаптация не всегда проходит успешно, что в некоторых случаях обуславливает противоправное поведение и, как следствие, ведет к возникновению конфликтных ситуаций в области национальных отношений. Также одной из причин противоправного поведения иностранных граждан на территории Российской Федерации служит различное построение системы нормативно-правовых актов, которые, в свою очередь, определяют различное устройство государственных органов, осуществляющих учет и контроль иностранных граждан. К примеру, в Китайской Народной Республике существует база данных отпечатков пальцев граждан, проживающих на определенной территории, подконтрольной соответствующему подразделению надзорного органа, в Российской Федерации подобная база отсутствует. В данном вопросе меры государственных органов надзора Российской Федерации по сравнению с китайскими являются менее действенными. Иностранные граждане, проходя социализацию и адаптируясь к условиям мест вселения в Российской Федерации, ощущают отсутствие привычного контроля и надзора за правомерным поведением и совершают на данной почве акты противоправного поведения. Актуальность данной проблемы вызвана еще и тем, что преступления, совершаемые мигрантами,

вызывают огромный общественный резонанс, провоцируют на разжигание ксенофобии, ненависти по признакам расы, национальности и вероисповедания. Особую остроту этот вопрос приобрел в последнее время в связи с известными событиями в Москве и в ряде других городов. Существенный рост экстремизма в стране вызывает серьезную обеспокоенность. Вышеуказанная проблема в совокупности с активизацией миграционных процессов, обуславливающих приток мигрантов из стран Азиатско-Тихоокеанского региона, приобретает особую остроту и требует повышенного внимания к изучению основополагающих и ключевых положений, формирующих систему государственных органов Российской Федерации, осуществляющих учет иностранных граждан и контроль за их поведением. В Китайской Народной Республике и в Российской Федерации данные органы подотчетны прокуратуре. Это объясняется ключевым характером деятельности органов прокуратуры в осуществлении надзора и координации деятельности государственных органов, непосредственно производящих учет иностранных граждан. Предотвращению противоправных действий со стороны иностранных граждан, в частности граждан КНР, на территории Республики Бурятия как субъекта Российской Федерации может способствовать осмысление и сравнительный анализ основных положений законодательных актов о прокуратуре РФ и КНР.

Прежде всего, необходимо отметить некоторые схожие черты, имеющиеся в содержании нормативных актов, регулирующих деятельность прокуратур Российской Федерации и Китайской Народной Республики и как следствие, определенного рода идентичность порядка деятельности прокуратуры. Иными словами, необходимость в сравнительном изучении значимых, на наш взгляд, аспектов рассматриваемого вопроса, представляется целесообразной.

Первым аспектом сравнительного анализа является вопрос о требованиях, предъявляемых к лицам, желающим занять должность прокурора. Часть 1 ст.40 ФЗ №87 «О прокуратуре Российской Федерации» предусматривает следующие требования: высшее юридическое образование, необходимые профессиональные и моральные качества, соответствующее состояние здоровья. На должности прокурора города и района назначаются лица не моложе 25 лет, имеющие стаж работы не менее трех лет; прокурора субъекта Российской Федерации – не моложе 30 лет, имеющие стаж работы не менее 5 лет (ст.10). Закон Китайской Народной Республики «О государственных прокурорах» предъявляет ряд схожих и различных требований. А именно, обязательное наличие гражданства КНР, достижение определенного возраста, обладание соответствующими политическими и профессиональными качествами, обладание соответствующим здоровьем и наличие стажа работы. Данный нормативный акт предусматривает в качестве необходимого возраста 23 года и двухлетний стаж работы. Наиболее важным, на наш взгляд, отличием выступает обязательное одобрение кандидатом Конституции КНР и соответствие определенным политическим качествам. Это главное отличие, которое пронизывает все китайское законодательство, носит политический характер и напрямую ставит должность прокурора в зависимость от законодательных механизмов. Законодательство Российской Федерации также требует от прокурора обязательного соблюдения норм закона, однако не ставит его в прямую зависимость от законодательных органов государственной власти.

Второй аспект касается порядка назначения на должность Генерального прокурора и нижестоящих прокуроров. Часть 1 ст.12 ФЗ «О прокуратуре Российской Федерации» говорит о том, что Генеральный прокурор Российской Федерации назначается на должность и освобождается от должности Советом

Федерации Федерального Собрания Российской Федерации по представлению Президента Российской Федерации. Согласно части 1 ст.13 ФЗ «О прокуратуре Российской Федерации» прокуроры субъектов РФ назначаются на должность Генеральным прокурором РФ по согласованию с органами государственной власти субъектов Российской Федерации. А прокуроры городов и районов назначаются и освобождаются от должности Генеральным прокурором РФ, согласно части 2 ст.13 данного ФЗ.

Порядок назначения и смещения прокуроров Китайской Народной Республики регулируется ст.12 гл. V Закона КНР «О государственных прокурорах». Указанная норма предполагает, что Генеральный прокурор Верховной народной прокуратуры избирается Всекитайским собранием народных представителей равно, как и заместители Генерального прокурора и члены прокурорской комиссии. Прокуроры местных Народных прокуратур различных уровней избираются местными собраниями народных представителей соответствующего уровня. Необходимо отметить, что назначение прокурора Китайской Народной Республики отличается большей степенью демократичности, нежели в Российской Федерации. Процедура назначения прокурора РФ подвержена влиянию административной реформы, которая предоставляет президенту Российской Федерации единоличные широкие полномочия в решении этого важного государственного вопроса.

Отличительной особенностью назначения нижестоящих прокуроров Китайской Народной Республики является то, что они избираются региональными парламентами, так же как и Генеральный прокурор КНР. Российская практика предполагает наличие персонификации в этом вопросе. Схожие черты в указанных процедурах проявляются в законодательном закреплении полномочий главных прокуроров по назначению или смещению помощников прокурора. Еще одной отличительной особенностью Китайских органов прокуратуры, не предусмотренной Российским законодательством, является требование к лицам, впервые назначаемым на должность прокурора или помощника прокурора к обязательной сдаче государственного экзамена. По нашему мнению, это положительным образом характеризует деятельность Китайской прокуратуры.

Приведенные особенности легитимации руководителей органов прокурорского надзора,

на наш взгляд, имеют далеко идущие последствия и прямо отражаются на поведении граждан КНР в России. Для большинства из них прокурорские работники на родине имеют существенно большую значимость по сравнению с российскими и, следовательно, их действия по осуществлению прокурорского надзора за соблюдением законодательства влекут за собой неукоснительное исполнение требований. В тоже время, пребывая на территорию Российской Федерации, они испытывают недостаток в надзорных и контрольных действиях по отношению к себе в силу либеральности наших законов, что в ряде случаев провоцирует их к противоправным действиям.

Следующий аспект сравнительного анализа посвящен ограничениям в деятельности, которые связаны с должностью прокурора. Пункт 2 ст. 40.1 ФЗ РФ «О прокуратуре Российской Федерации» гласит, что лицо не может быть принято на службу в органы и учреждения прокуратуры и находиться на указанной службе, если оно состоит в близком родстве или свойстве (родители, супруги, братья, сестры, дети, а также братья, сестры, родители или дети супругов) с работником органа или учреждения прокуратуры, если их служба связана с непосредственной подчиненностью или подконтрольностью одного из них другому. Ст. 4 данного ФЗ также содержит ряд ограничений, связанных с должностью прокурора. Во-первых, прокуроры не могут быть членами выборных и иных органов, образуемых органами государственной власти и органами местного самоуправления. Во-вторых, прокурорские работники не могут являться членами общественных объединений, преследующих политические цели, и принимать участие в их деятельности. В-третьих, прокурорские работники не вправе совмещать свою основную деятельность с иной оплачиваемой или безвозмездной деятельностью, кроме преподавательской научной и иной творческой деятельности.

В законе Китайской Народной Республики «О государственных прокурорах» ограничениям в деятельности прокурора посвящена гл. VI под названием «Посты, которые не следует занимать государственным прокурорам». В ст. 17 данной главы содержатся следующие ограничения: ни один государственный прокурор не может одновременно являться членом постоянного комитета собрания народных представителей, или занимать должности в административных органах, судебных органах, предприятиях или

учреждениях или работать адвокатом. Ст. 18 гл. VI закона КНР «О государственных прокурорах» гласит что, государственные прокуроры, повязанные брачными узами или узами кровного родства до третьего колена, или тесно породнившиеся через женитьбу ближайших родственников, не могут одновременно занимать следующие посты:

1. Главного прокурора, заместителя прокурора или члена прокурорских комиссий в одной народной прокуратуре;

2. Главного прокурора, заместителя прокурора, прокурора или помощника прокурора в одной народной прокуратуре;

3. Прокурора или помощника прокурора в одном подразделении;

4. Главных прокуроров или помощника прокурора в народных прокуратурах ближайшего иерархического уровня.

Сравнительный анализ данных положений позволяет выделить множество схожих, почти идентичных черт, в ограничениях деятельности прокуроров РФ и КНР. Схожие черты проявляются в недопущении занятия прокурорами одновременно постов в государственных органах, преследующих политические цели или в организациях, занимающихся коммерческой деятельностью. Также важное сходство проявляется в том, что прокурорам, как Российской Федерации, так и прокурорам Китайской Народной Республики запрещено занимать должности, которые ставят прокурора в подчинение и в подконтрольность их близких родственников, работающих в органах прокуратуры.

В качестве отличительной черты сравнительный анализ позволяет выделить лишь более широкую конкретизацию отдельных положений, посвященных ограничениям в деятельности, связанных с должностью прокурорских работников. К примеру, в пункте 5 ст. 4 ФЗ РФ «О прокуратуре Российской Федерации» говорится, что прокуроры могут занимать преподавательской, научной и иной творческой деятельностью. И при этом указанные виды деятельности не могут финансироваться исключительно за счет средств иностранных государств, международных и иностранных организаций, иностранных граждан и лиц без гражданства, если иное не предусмотрено международным договором Российской Федерации или законодательством Российской Федерации.

Таким образом, сравнительный анализ перечисленных выше аспектов исследуемого вопроса позволяет сделать вывод о том, что

ключевые аспекты деятельности органов прокуратуры КНР напрямую зависят от законодательного органа. Это выражается в обязательной процедуре избрания прокуроров законодательными представительными органами государственной власти всех уровней, а также в приоритетном значении закона Китайской Народной Республики, который является исходным для функционирования данных органов. Необходимо отметить высокую степень политизированности требований, предъявляемых к кандидатурам на должность прокурорских работников. Наряду с этим сравнительный анализ законодательства о прокуратурах РФ и КНР имеет определенные схожие черты. Положения рассматриваемых законов, посвященных вопросу ограничений в деятельности прокурорских работников, носят идентичный характер. Это обуславливается тем, что органы Прокуратуры РФ и КНР имеют одинаковые функции по контролю и надзору за государственными органами, во-вторых, большой значимостью данного вопроса. Однако, несмотря на это, законодательство Российской Федерации более подробно и четко регламентирует указанный вопрос. Даже на фоне более либеральных по духу норм законодательства о прокурорском надзоре в Российской Федерации, в целом оно позволяет осуществлять эффективный надзор за деятельностью органов государственной власти, ответственных за социализацию и правовое поведение граждан КНР. В тоже время имеют место многочисленные противоправные проявления со стороны граждан КНР на территории Республики Бурятия. В данном случае уместно предположить, что причиной тому являются не только различия в законодательстве, но и в значительной степени ненадлежащее исполнение своих надзорных функций органами прокуратуры РФ по отношению к перечисленным структурам.

Проведенный сравнительный анализ позволяет сделать выводы о возможных путях решения проблем возникновения конфликтных ситуаций в области национальных отношений. В качестве одного из путей решения проблемы могла бы стать унификация законодательства в сфере регулирования социальных отношений, связанных с иностранными гражданами. Постепенное сближение норм законодательства

РФ и КНР позволит избежать нарушения принципа единства законности, что, в свою очередь, снизит уровень нарушений прав и свобод иностранных граждан и, как следствие, позволит избежать обострений конфликтных ситуаций в сфере межэтнических отношений. Вторым подходом в решении проблемы в области национальных отношений должно стать усиление роли национальных культурных центров, которые должны оказывать содействие в первичной социализации и осуществлять дальнейшую поддержку иностранных граждан на территории места пребывания. Подобные мероприятия должны привести к формированию культуры толерантности в сфере межэтнических отношений и дальнейшему правомерному поведению иностранных граждан на территории РФ, а также помочь адаптироваться в иноэтнической и инокультурной среде. В сложившихся условиях в сфере миграционных отношений необходимо принимать комплексные меры к выявлению и пресечению конфликтных ситуаций на этнической основе, используя при этом как законодательные, так и организационные меры.

#### *Литература*

1. Федеральный закон «О прокуратуре Российской Федерации» от 17.01.1992 N 2202-1: <http://www.consultant.ru/popular/prosec/>
2. Закон Китайской Народной Республики «О государственных прокурорах»: <http://www.asia-business.ru>.

**Чукреев Петр Александрович**, доктор социологических наук, профессор кафедры социальных технологий Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления, г. Улан-Удэ, e-mail: [chukreev00@mail.ru](mailto:chukreev00@mail.ru).  
**Chukreev Petr Aleksandrovich**, doctor of sociological science, professor, department of social technology, Eastern-Siberian State University of Technology and Management, Ulan-Ude, e-mail: [chukreev00@mail.ru](mailto:chukreev00@mail.ru).  
**Саргаев Алексей Вячеславович**, аспирант кафедры связей с общественностью, социологии и политологии Бурятской государственной сельскохозяйственной академии, г. Улан-Удэ, e-mail: [epaylo@mail.ru](mailto:epaylo@mail.ru).  
**Sargaev Aleksey Vyacheslavovich**, postgraduate student, department of public relations, sociology and political science, Buryat State Agricultural Academy named after V.R. Filippov, Ulan-Ude, e-mail: [epaylo@mail.ru](mailto:epaylo@mail.ru).

УДК 39 (571.54)

© И.Б. Галсанова

**НЕКОТОРЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОГО СЕЛА**

*Приводятся результаты социологического анализа изменений содержательных характеристик этнической культуры забайкальских бурят. Проанализированы условия и факторы, детерминирующие изменения и выявлены тенденции развития современной культуры бурятского села.*

**Ключевые слова:** этническая культура, традиционная культура, материальная культура, духовная культура, экологическая культура, село.

I.B. Galsanova

**SOME DEVELOPMENT TRENDS OF THE CONTEMPORARY BURYAT CULTURE IN RURAL AREAS**

*The results of the sociological analysis of the content characteristics changes of the Transbaikalian Buryats ethnic culture are given. The conditions and factors determining the changes are analyzed. And the development trends of the contemporary Buryat culture of rural areas are elicited.*

**Key words:** ethnic culture, traditional culture, material culture, intellectual culture, ecological culture, rural areas.

Для жизнедеятельности современного общества характерны динамизм, ускорение многих социальных процессов, масштабность перемен. Ее приметами являются стремительные изменения, охватывающие подавляющее большинство стран, нарастание процессов глобализации. Все это стремительно меняет внешние условия бытия народов, обуславливает интенсификацию их взаимодействия с соседями, интеграцию в более широкие полиэтнические сообщества, влияет на процессы, протекающие внутри этносов.

Одной из этнических культур народов Российской Федерации, современное состояние которых представляет значительный научный интерес, является культура бурят. Как известно, наряду с другими последствиями, глобализация ведет к быстрой унификации и утрате этнической специфики образа жизни и культуры всех народов, прежде всего, малочисленных, а также не очень многочисленных, к которым относятся буряты.

В течение последнего столетия бурятская культура пережила несколько коренных трансформаций, существенно видоизменилась, утратив часть элементов традиционного производства, быта соционормативной культуры и т.д.; тем не менее, культура продолжает оставаться механизмом адаптации бурятского этноса к природной и социальной среде.

При этом особый интерес вызывает состояние этнической культуры сельского населения, так как село вообще, и бурятское село в частности, по-прежнему остается основным хранителем этничности.

Современное кризисное положение российского села отражается и на состоянии

этнической культуры. А значительная часть бурятского населения проживает в селах. Именно эта часть бурятского этноса является носителем этничности. Она хранит наследие прошлого и в перспективе может способствовать дальнейшему плодотворному развитию культуры этноса.

Однако этому процессу препятствуют в настоящее время и могут противостоять в будущем сложные социальные и экономические факторы, определяющие жизнь села.

В частности, усилилась неопределенность перспектив для сельских жителей, что приводит к миграции в города. Ухудшение условий жизни и неопределенность жизненных перспектив вызвали репродуктивную реакцию сельского населения – отсрочку вступления в брак, предпочтение бездетности или откладывание рождений [1, с. 14].

В последние годы в сельской местности все ярче проявляется тенденция к обособлению социальных групп по возрасту, уровню образования, характеру трудовой деятельности. Между старшим поколением, являющимся носителем культурных традиций, и молодежью утрачивается преемственность. Молодежь обособляется в кругу своих сверстников, игнорирует советы старших, их знания, ценности, нормы жизни, а старшее поколение от растущего осознания собственной невостребованности уже и не решается учить молодых, что приводит к постепенной утрате народных традиций.

Ряд исследователей, в частности А.А. Елаев, отмечая утрату традиций, обычаев, этических норм, говорят о традиционных для бурятского общества, закрепленных в нормах «обычного

права», уважении и почитании старших, а также о традиции прочных родственных отношений. «Забота взрослых детей о своих престарелых родителях и одиноких родственниках и крепость родственных уз, являвшиеся нормой, всегда служили преградой появлению сирот и одиноких среди бурят. Нормы «обычного права» бурят были направлены против злоупотребления алкоголем, азартных игр. Сегодня в условиях социально-экономического и духовного кризиса общества и под натиском индивидуалистических ценностей эти вековые традиции теряют свое значение» [2, с. 314].

Часть жителей села, в основном люди старшего возраста, не могут адаптироваться к современным реалиям. Отсюда их упаднические настроения и ностальгия по прошлому.

Возрастная дифференциация жителей бурятского села по отношению к культурным ценностям тесно связана с такой тенденцией развития современной культуры, как интеграция, интернационализация.

В условиях глобализации, сопровождающейся унификацией и стандартизацией образа жизни, происходит неотвратимая утрата традиционной культуры и мировоззрения. Особенно быстро эти процессы протекают у малочисленных этносов. Д.Д. Мангатаева констатирует создание «совсем другой социально-культурной среды, при которой коренной народ оказался оторванным от природы, тесного общения между собой в процессе труда, при котором соблюдались специфические формы общения. Это вызвало снижение потребности в традиционных элементах культуры, обычаях не только в трудовой, но и семейно-бытовой деятельности» [3, с. 176].

Как было отмечено выше, подверглись трансформации, а порой и утрате многие элементы традиционной материальной культуры бурят. В настоящее время в бурятских селениях практически отсутствуют войлочные или деревянные юрты. В единичных экземплярах, да и то не всегда, они встречались в селах Закаменского района Бурятии и Агинского Бурятского автономного округа (АБАО) в качестве музейных экспонатов. Отдельным домам национальный колорит придают некоторые архитектурные дополнения и элементы наружного украшения.

На селе уже почти не встречаются мебель, убранство и предметы домашнего обихода, имеющие национальную окраску (утварь, посуда и т.д.). Однако до сих пор на летниках, в

небольших деревянных домах, стоящих отдельно в ограде, у некоторых хозяев встречается бурятская мебель: деревянные кровати (жабдан), низкие шкафы для хранения посуды и продуктов (эргэнэк), сундуки (абдар). Кое-где сохраняется традиционное деление на восточную и западную половины дома. Как и раньше, в восточной стороне готовится пища, хранится всевозможная утварь, западная же сторона является как бы чистой половиной: здесь спят, принимают гостей.

Значительно сократились сферы использования традиционной одежды.

Что касается национальной пищи, то секреты приготовления традиционных блюд либо утрачены, либо их готовят только жители, занятые в животноводстве. Тем не менее, большая часть бурятской национальной кухни сохранилась и даже получила распространение у представителей других народов, проживающих в Бурятии.

Наряду с утратой некоторых традиционных черт, национальная культура сохраняется в своей основе, более того, приобретает новые соответствующие времени характеристики. Интернационализация, унификация культуры, стирание элементов традиционного быта – явления объективные, закономерные, происходящие во всем мире. В жизнь миллионов людей вошли новые средства передвижения, новая бытовая техника, средства массовой информации (газеты, радио и телевидение), развиваются компьютерные технологии, создана всемирная информационная сеть Интернет, глубинный смысл которой как феномена культуры еще предстоит раскрыть. Все эти изменения вызвали рождение новых, универсальных, надэтнических технологий, известных каждому, вне зависимости от того, в какой стране человек живет. Кто бы ни был он по национальности, он знает, как пользоваться бытовой техникой, аудио- или видеоаппаратурой, компьютером, телевизором. Иными словами, в повседневной жизни людей образовалось пространство, практически лишенное этнонациональной специфики, пространство, заполненное узнаваемым для каждого культурным материалом, вне зависимости от того, где живет человек, к какой этнической общности или социальному слою он принадлежит [4, с. 127].

Большие изменения произошли и в духовной культуре бурят. Традиционной культуре внутренне присуще экологическое содержание, которое воплощается в идее природности

коллектива (осознание единства микрокосма – человека и макрокосма – Вселенной), разрушение которого ведет к гибели целого [5, с. 3]. Бережное отношение человека к природе, ощущение себя ее частью, гармония с нею, как известно, нашли отражение в системе архаических верований и культов, связанных с почитанием природы, которые были трансформированы и переосмыслены буддизмом, при этом экологическая сущность их осталась неизменной. И поныне сохранилась часть культов, связанных с природой, однако глубинный их экологический смысл для многих участников современных обрядов не ясен. Например, в интерпретации одного из современных авторов праздник Сурхарбан, являющийся частью древнего обряда обоо, имеет «лишь спортивный характер, утратив те корни, которые имел, когда человек жил бок о бок с природой» [6, с. 298].

Состояние экологической культуры цитируемые авторы оценивают следующим образом: «Сегодня, когда на экоповедение человека оказывает влияние потребительский характер отношения к окружающей среде, идет процесс разрушения и забвения этноэкологических ценностей, традиций и норм народа, богатый опыт традиционных экологических отношений можно применять в самых разнообразных сферах природоохранной деятельности человека: в парках, заповедниках, лесах, на озерах – везде» [7, с. 298].

Следует отметить, что, несмотря на давящий характер потребительства, традиции и этноэкологические ценности играют существенную роль в жизнедеятельности населения Республики Бурятия и АБАО.

Выше отмечалось первостепенное значение семьи в этнической культуре бурят. Оно во многом сохранилось и в наши дни, особенно на селе, несмотря на отмеченную дифференциацию поколений. Семья остается одним из основных институтов преемственности этнической культуры.

Исследователи отмечают использование не только локальных особенностей свадебной обрядности, но и ритуалов, выходящих за их пределы и ставших общебурятскими, а также интернациональных черт [7, с. 207].

Полиэтничность населения Бурятии, многовековое сотрудничество бурят с представителями других национальностей, их толерантность привели к сближению культур, одним из следствий которого явился рост числа смешанных браков. Специалисты указывают на

то, что в последние десятилетия «большая часть бурят смотрит на такие браки как на явление нормальное» [7, с. 207].

Национальность большинства родственников опрошенных респондентов соответствует национальности исследуемых объектов. Так, в АБАО 71,8% населения не имеют родственников из других этнических групп. Вместе с тем 26,3% связаны родственными узами с лицами другой национальности. Приведенные данные свидетельствуют о полиэтничности региона и толерантности бурят.

Не ставя целью анализ характера межэтнического взаимодействия, мы попытались выявить уровень информированности респондентов о народах, проживающих на территории Забайкалья, этническом составе их друзей, а также негативных моментах, которые опрошенные видят в повседневных процессах межэтнического взаимодействия. Опрос показал, что подавляющее большинство знают бурят и русских.

Удивление вызвал тот факт, что только 0,8% слышали об эвенках, коренных жителях Бурятии. Переселение и миграция народов СССР, Великая Отечественная война, промышленное освоение Сибири и другие процессы повлияли на информированность населения о многих народах. Так, о немцах знают 23,0%, татарах – 14,8%, армянах – 13,1%, украинцах – 9,0%. Китайцы и евреи представлены в меньшей степени: соответственно 5,7% и 3,3%. Интересен тот факт, что о корейцах и монголах люди вспоминают в последнюю очередь, их указали только 1,6%.

Что касается выбора друзей, то в советский период, как правило, они не выбирались по этническому признаку, это сохранилось и в настоящее время, что подтверждается нашим исследованием: 72,1% респондентов, имея полиэтничный круг общения, сохраняют этническую толерантность при выборе друзей.

На вопрос «Какие негативные явления Вы наблюдаете между людьми разных национальностей?» последовали ответы: неуважение к обычаям и языку – 22,1%, назначение на руководящие должности лиц своей национальности – 18,4%, прием на работу своих родственников – 32,0%. Отрицательные моменты, по нашему мнению, связаны в основном с социальными и психологическими факторами, опосредованы экономическими,

статусными и карьерными претензиями респондентов.

Как видим, трудности переживаемого страной переходного периода, сложное, а по некоторым оценкам кризисное положение современного села, не повлияли на традиционно толерантное отношение забайкальских бурят к представителям других национальностей, не привели к появлению негативного отношения к ним, а высказанные респондентами критические суждения – вполне обоснованная реакция на реальные явления.

В структуре ценностей забайкальских бурят разных социально-профессиональных групп ныне заметно возросло значение материального достатка, спокойной жизни и религии, которым в прошлом далеко не всегда принадлежало доминирующее место в ценностных ориентациях.

Это свидетельствует о трансформации шкалы ценностей забайкальских бурят под влиянием рыночных отношений, пережитых ими периодов нестабильности и этнического возрождения, проявившегося в реабилитации религии и включении ее элементов в современную духовную культуру.

Вместе с тем, нет оснований говорить о массовом распространении религии. Скорее, имеет место сосуществование религиозного мировоззрения с научным, а религиозной обрядности со светской. Религия ныне не главный элемент духовной жизни и не пережиток прошлого. Ее роль и место определяет для себя каждая личность индивидуально, и это проявление современной культуры, для которой значима и весома свобода выбора личности. Очевидно, что в периоды нестабильности и краха других идеалов многие видят в религии духовную опору. Этому способствуют заложенные в ней общезначимые ценности, многовековые традиции и продуманная политика современной церкви, которая проявляет и необходимую гибкость, и достаточную жесткость в отстаивании своих интересов.

Язык как основа культуры бурят также претерпел значительные трансформации. Принятие со 2-ой половины 1980-х годов мер по улучшению ситуации пока не привело к существенным сдвигам. Часть бурят не владеет родным языком или владеет плохо. Вместо двуязычия все более распространенным становится владение бурятами в качестве родного только русским языком. Несколько более благоприятна ситуация на селе, где выше процент бурят, владеющих родным языком.

Итак, налицо существенные изменения, произошедшие в этой сфере этнической культуры бурят.

И все-таки надежда остается. 38,9% респондентов надеются на перемены к лучшему. Такую надежду им дает, на наш взгляд, возвращение к своим истокам, к историческому наследию, к этническим и религиозным традициям, которые становятся важным этноконсолидирующим фактором.

Можно констатировать, что в развитии современной этнической культуры бурят прослеживается тенденция к возрождению и развитию элементов традиционной материальной и духовной культуры.

Позитивным является уже то, что многими осознается огромная значимость культуры в целом, и национальной культуры в частности.

В последние годы наблюдается тенденция возрождения некоторых традиций, связанных с жилищем. Это особенно заметно в туристических зонах, в местах массового отдыха людей, при проведении мероприятий и т.д.

Обнадеживающие тенденции мы наблюдаем и в возрождении национальной бурятской одежды. В настоящее время бурят в национальной одежде можно встретить не только на сцене, но и в быту, на улице, особенно в праздничные дни. У молодежи современная одежда, изготовленная «на заказ», зачастую имеет национальные мотивы, колорит.

В деле возрождения бурятской национальной кухни в последние годы также наблюдается много положительных сдвигов. Практически в каждом сельском районном центре есть столовая, кафе или ресторан, где готовятся блюда бурятской кухни: бухлер, бууза, хушуур, шарбин, оремог, дамбар, хугабша и многое другое.

Следует отметить, что имеет место, прежде всего, простое восстановление, реставрация утраченных элементов этнической культуры, будь то утварь, одежда или пища. Это способствует этнической окрашенности культурной среды, выразительности предметного мира, эстетизации повседневности.

Наряду с этим, наблюдается и развитие традиционных элементов, например, использование национальных мотивов в творчестве модельеров, ювелиров, дизайнеров и других профессионалов. При этом традиционные элементы получают новое звучание в контексте произведения современного мастера.

В русле развития культуры бурятского этноса развивается и культура забайкальского села.

Изучение современного состояния этнической культуры бурятского села показывает, что в ней произошли существенные изменения, затронувшие интенсивность выраженности этнических черт, проявляющихся в материальной культуре, языке, национальном самосознании, психологии, а также степени ценностных ориентаций, норм и представлений.

#### Литература

1. Осинский И.И. Проблемы исследования социальных изменений в условиях реформирования российского общества: Народы Центральной Азии в XXI веке. – Улан-Удэ, 2002. – С.14.
2. Еласв А.А. Бурятский народ: становление, развитие, самоопределение. – М., 2000. – С.314.
3. Мангатаева Д.Д. Эволюция традиционных систем жизнеобеспечения коренных народов Байкальского региона. – Новосибирск: Издательство СО РАН, 2000. – С.176.
4. Народная культура в современных условиях / М-во культуры РФ, Рос.ин-т культурологии; отв.ред. Н.Г. Михайлова. – М., 2000. – С.127.
5. Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып. 3. – Улан-Удэ, 1998. – С.3.

6. Балданова А.С., Балданов С.С. Опыт экологических традиций бурят в современности // Буряты в контексте современных этнокультурных и этносоциальных процессов. Традиционная культура, народное искусство и национальные виды спорта бурят в условиях полиэтничности: сборник статей: В 3 т. Т.1. – Улан-Удэ, 2006. – С.298.

7. Басаева К.Д. Семья и семейный быт в XX в. // Буряты / Отв.ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2004. – С.207.

**Галсанова Ирина Будажаповна**, кандидат культурологии, заведующая отделом аспирантуры и докторантуры Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филиппова», и.о. доцент кафедры связей с общественностью, социологии и политологии, г. Улан-Удэ, e-mail: Galsanova@bgsha.ru.

**Galsanova Irina Budazhapovna**, candidate of culturology, head of the department of graduate course, acting associate professor, department of public relations, sociology and political science, Buryat State Academy of Agriculture named after V.R. Philippov, Ulan-Ude, e-mail: Galsanova@bgsha.ru.

УДК 316.356.2

© Е.В. Гольцова

### ИССЛЕДОВАНИЕ РОЛИ ИНСТИТУТА СЕМЬИ В СОЦИАЛЬНОЙ КОНСОЛИДАЦИИ ОБЩЕСТВА

\*Статья подготовлена при поддержке фундаментального исследовательского проекта «Ресурсы консолидации российского общества: институциональное измерение». Государственный контракт №16.740.11.0421 в рамках ФЦП Минобрнауки РФ «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России: 2010-2012 гг.»

*В статье рассматривается проблема влияния института семьи на процесс социальной консолидации в современном российском обществе. Дан развернутый анализ форм и практики семейного социального контроля, выявлены межпоколенческая преемственность, транслируемые ценности и социальная память, а также определены общее восприятие и социальное самочувствие современной семьи.*

**Ключевые слова:** социальная консолидация, семья, социальное самочувствие, социальная память, межпоколенческая преемственность.

E.V. Goltsova

### THE ROLE OF THE INSTITUTE OF THE FAMILY IN SOCIAL CONSOLIDATION

*The problem of the influence of the family in the process of social consolidation of Russian society. Provides a detailed analysis of the forms and practices of family social control, identified intergenerational continuity, broadcast values and social memory, and identified a common perception, and social well-being of the modern family.*

**Key words:** social cohesion, family, social, health, social memory, intergenerational continuity.

В России в последние десятилетия XX в. и начала XXI в. произошли кардинальные социально-экономические трансформации, которые не могли не привести к серьезным изменениям в семейной сфере. Институт семьи, переживающий кризис, трансформируется, что ведет к деформации традиционных ценностей и повышению уровня конфликтности в обществе.

В связи с этим, становится актуальным исследование института семьи и его роли в социальной консолидации в условиях современного российского общества.

Для анализа роли института семьи в социальной консолидации общества нами была применена оригинальная методика, позволяющая провести исследование

конкретных аспектов жизнедеятельности семьи в контексте проблематики социальной солидарности по шести блокам. Каждый блок включает ряд вопросов, позволяющих проанализировать формы и практику семейного социального контроля, выявить межпоколенческую преемственность, транслируемые ценности и социальную память, а также определить общее восприятие семьи и социальное самочувствие. В нашем исследовании использован метод анкетного опроса, общее количество опрошенных – 500 человек в возрасте 35-55 лет, ведущих семейную жизнь, имеющих детей, из них 290 женщин (58%) и 210 мужчин (42%). В возрастном диапазоне от 35 до 44 лет было опрошено 337 человек (67,4% – младшая группа) и в возрастном диапазоне от 45 до 55 лет – 163 человека (32,6% – старшая группа). По образованию выборка распределилась следующим образом: среднее – 100 человек (20%), средне-специальное – 88 (17,6%), среднетехническое – 36 человек (7,2%), высшее – 272 человека (54,4%), 10 классов – 1 человек (0,2%), 8 классов – 3 человека (0,6%). Учитывая ничтожно малое количество респондентов, попавших в группы 8 и 10 классов, данными по этим группам можно пренебречь. Состоят в браке – 396 человек (79,2%), не состоят – 104 (20,8%). Сделана первичная корреляция по: возрастным группам: (младшая – 35-44 лет, старшая – 45-55 лет), по семейному положению (в браке/не в браке) и уровню образования.

При исследовании форм и практики социального контроля в семье респондентам предлагалось ответить на вопросы с целью выяснения отношения к обсуждению поступков в семье и выявления внутрисемейных правил, установлений, отношений. Для ответа на первый вопрос: «Происходит ли в семье респондента обсуждение поступков, поведения ее членов?» предложена пара: «да/нет». Подавляющее большинство респондентов – 85% – дали положительный ответ на данный вопрос, и, соответственно, 15% – отрицательный (здесь и далее проценты округлены до целых). При этом из состоящих в браке ответили «да» 87% и «нет» – 13%. Из не состоящих в браке дали положительный ответ 76%, отрицательный – 24%. Следовательно, брачность способствует более активному обсуждению поступков членов семей.

Если сравнить данные по возрастным группам, то положительный ответ дают 84% из первой группы и 86% из второй, следовательно, в более старших семьях поступки членов семьи

обсуждаются чаще, чем в младших, хотя и на небольшое превышение в 2%, которое не имеет особой значимости. Сравнение результатов ответа в зависимости от образования говорит о том, что в большей степени склонны к обсуждению респонденты со среднетехническим (94%) и средне-специальным (90%) образованием, а респонденты с высшим образованием занимают третью позицию (86%). Лица со средним образованием (75%) замыкают ряд.

На следующий вопрос, «Если происходит обсуждение поступков, поведения членов семьи респондента, то каких именно поступков?» 42% ответили что обсуждают только самые серьезные и значимые для всей семьи поступки, а 58% – любые поступки, причем, данная пропорция сохраняется вне зависимости от брачного состояния и возрастной группы респондентов, из которых 42-43% обсуждают только самые серьезные поступки, и 58-57% обсуждают любые поступки. Влияние на данный ответ образования респондентов несколько отличается: к обсуждению любых поступков менее склонны более образованные респонденты – 53% против 70% любителей пообсуждать близких со средне-специальным и 61% со среднетехническим образованием.

На вопрос, «Если не происходит обсуждение поступков, поведения членов семьи, считает ли респондент это нормальным?» в среднем 44% опрошенных ответили, что это нормально, каждый живет своей жизнью, а 56% сказали, что это ненормально, так как в семье все отвечают друг за друга. Менее критичны к обсуждению поступков близких респонденты, состоящие в браке (57%), в то время как противоположная группа более критична, в ней 52% считают ненормальным «замалчивание» поступков членов семьи. Среди возрастных групп менее критична к обсуждению поступков младшая возрастная группа с 52%, в то время как в более старшей группе 64% считают необсуждение поступков близких ненормальным. Влияние образования респондентов на снижение уровня терпимости к замалчиванию поступков близких в большей степени проявляется у лиц со средним специальным (36%) и высшим образованием (39%), чем у респондентов со среднетехническим образованием (60%).

Вопрос «Существуют ли в семье респондента какие-то правила, установления, исполнение которых обязательно для всех ее членов?» дал положительный ответ в 69% ответов и отрицательный в 31%, что говорит о достаточно высоком уровне внутрисемейного социального

контроля, причем у состоящих в браке этот уровень оказался выше и составил 71%, в то время как у несостоящих в браке всего 63%. Распределение ответа на этот вопрос по возрастам показывает, что уровень социального контроля выше в семьях 35-44-летних респондентов (72%) и ниже в старшей группе – 64%. Также уровень социального контроля выше в семьях респондентов с высшим образованием (75% положительных ответов), в то время как из лиц со среднетехническим всего 56% признали существование в их семьях обязательных правил и установлений.

В среднем 88% опрошенных считает, что наличие в семье обязательных установлений – нормальное явление, что в каждом «монастыре» должен быть свой «устав». Не согласны с нормальностью такой ситуации 12% состоящих в браке и 16% не состоящих в браке респондентов, 13% из младшей возрастной группы и 11% из старшей. Эти данные также подтверждают высокий уровень социального контроля в современной семье. Самый низкий уровень несогласия с сильным социальным контролем выразили респонденты с высшим образованием (6%), самый высокий – со средним (28%).

Вопрос «Если в семье респондента не существуют правила, установления, исполнение которых обязательно для всех членов семьи, считает ли респондент это нормальным?» не дал таких резких расхождений, как предыдущий. Нормальной считают данную ситуацию 56% и не нормальной соответственно 44% опрошенных. Распределение ответов в зависимости от брачного статуса, как и от возраста респондентов, не дало резких отклонений. Более значимые расхождения обнаружилось в оценке этой ситуации лицами с разным образованием: нормальным наличие внутрисемейных установок считают 70% лиц со среднетехническим и всего 49% с высшим образованием.

Непосредственный социальный контроль определяется тем, как долго родители говорили респонденту «что делать», то есть, определяли жизнь респондента. Так, 30% ответили, что их жизнь определялась родителями практически до окончания школы и 26% – до старших классов. До старших курсов вуза (техникума, училища) родители контролировали 14% детей, до замужества (женитьбы) – 10%, а у 12% родительский контроль присутствует «до сих пор»! Характерно, что респонденты, состоящие в браке, ощущали больший контроль в школьные и студенческие годы, в то время как

несостоящие в браке ощущали его до женитьбы (замужества) и ощущают «до сих пор». Возможно, благодаря именно этому излишнему контролю и распадались их браки. Возрастные категории респондентов не дают больших расхождений, за исключением того, что в младшей родительской группе на 5% больше тех, кого родители контролируют «до сих пор».

Ответы на вопрос «Как долго респондент считает необходимым говорить детям «что делать», то есть, определять их жизнь?» показывают, что большинство родителей считает необходимым определять жизнь детей до окончания школы (26%), до старших курсов учебного заведения – 17% и до старших классов школы – 14%. Характерно, что почти одинаковое количество родителей желают контролировать детей до окончания учебы или до замужества (12 и 11% соответственно), а 20%(!) желали бы определять жизнь детей как можно дольше. Отмечается очень хорошая корреляция с влиянием брачного статуса, в то время как корреляция с влиянием возраста респондентов весьма слабая. Влияние образования родителей на уровень контроля жизни детей заметно в большей степени у лиц с высшим образованием, которые больше склонны опекать детей до старших курсов вуза (17%) и до сих пор определяют их жизнь (15%). Респонденты со среднетехническим образованием предпочитают контроль детей до старших классов школы, а имеющие средне-специальное образование – до окончания школы. Здесь заметно влияние собственного жизненного опыта. Имеет значение и наличие «возможностей влияния» у лиц с высшим образованием, как у более высокоресурсных.

Исследование характера и особенностей межпоколенческой преемственности в примордиальной группе – профессиональном сообществе и семье – включает анализ отношения респондентов к патриотизму и условиям его формирования, анализ значимости авторитета старших поколений. На вопрос «Считаете ли вы себя патриотом России?», утвердительно ответили 52% опрошенных, отрицательно – 20%, и 27% затруднились с ответом, при этом патриотов, состоящих в браке на 3% меньше, чем несостоящих, и в младшей возрастной группе на 3% меньше, чем в старшей.

Большинство опрошенных (66%) поставили семью на первое место в деле формирования патриотизма. Ведущая роль школы в этом вопросе с 10% оказалась на третьем месте, а на втором с 18% оказался вариант «я сам» (сама).

Такой большой процент «самовоспитывающихся» патриотов, на наш взгляд, основан на примере родителей, или, точнее, семьи. При оценке наименьшего влияния на формирование патриотизма, в «лидерах» оказался трудовой коллектив. Ранжированные оценки (от 1 до 5) подтверждают четкий приоритет семьи в патриотическом воспитании: стабильно высокий процент и второе место заняло самовоспитание и на третьем месте остается школа, которую 44% поставили на 2-е место. В аутсайдерах находятся ВУЗ и трудовой коллектив. Влияние брачного статуса и возраста респондента не существенно, влияние образования минимально: утвердительный ответ дали 55% респондентов с высшим образованием, отрицательный – 20%, затруднившихся с ответом было, соответственно, меньше – 25%.

Анализируя значимость и авторитет для респондентов жизненного опыта родителей, следует отметить, что большинство респондентов отдают большую роль жизненному опыту родителей: 22% безоговорочно принимают опыт родителей и следуют ему в жизни, 55% оценивают родительский опыт высоко, но следуют ему не всегда. Малоценный опыт развития для 17% опрошенных и совсем не значим – для 5%. Влияние брачного статуса и возраста минимально и добавляет всего 1% к значимости у неженатых и более молодых респондентов. Влияние образования также минимально и проявляется у респондентов с высшим, среднетехническим и средне-специальным образованием.

Межпоколенческая преемственность напрямую связана с тем, что респонденты знают о своих предках. Анализ ответов на вопрос «Как много вы знаете о жизни и судьбе своих предков?» показывает, что 62% знают много о жизни ближайших предков (бабушки и дедушки), а совсем ничего не знают лишь 3%. О прадедушках и прабабушках большинство опрошенных (42%) знают «в общем» и 15% не знают ничего, и лишь 11% знают много. Влияние брачного статуса ярко выражено: состоящие в браке знают о жизни своих предков в 4-5 раз больше, чем несостоящие; влияние возраста минимально и заметно у более молодых респондентов; влияние образования также незначительно и мало различается у лиц с высшим, среднетехническим и средне-специальным образованием. Таким образом, преемственность между поколениями ограничивается в основном на уровне бабушек и

дедушек и практически незначительно связана с возрастом и образованием родителей.

Анализ оценки значимости жизненного опыта родителей для собственных детей показывает, что для 16% опыт родителей значим настолько, что они следуют их принципам жизни. В семьях большинства родителей (65%) их опыт, в общем, значим для детей, но они следуют принципам жизни родителей не всегда. 16% считают, что дети практически не следуют их принципам, и 3% констатировали, что для детей их жизненный опыт не значим совершенно и они следуют другим принципам жизни, причем значительно выше оценивают опыт родителей женатые и замужние респонденты и имеющие среднетехническое и средне-специальное образование.

Межпоколенческая преемственность проявляется, в частности, в трансляции ценностных установок. Анализ личных качеств, необходимых для достижения успеха в современном российском обществе, показывает, что человек должен обладать целым рядом качеств, необходимых для успешности в современном мире. Респонденты назвали 137 качеств, из которых 4 имеют наибольшую (больше 10%) значимость: целеустремленность – 15%, ум – 13%, образованность – 11%, трудолюбие и активность – по 10%, коммуникативность. Брачный статус и возраст практически не влияют на оценки, за исключением оценки целеустремленности, которая выше на 2% у женатых и старших по возрасту родителей, уровень образования также практически не влияет.

Оценка респондентами собственных способностей обладания ведущими качествами показала, что на 100% обладают ими всего 17%, на 90% – 13%, на 80% – 15%, на 70% – 16%, на 60% – 10%, и на 50% – 13%. Средний показатель обладания качествами, гарантирующими успешность, составил 9%. Дети же, на взгляд родителей, обладают аналогичными, самыми значимыми качествами в меньшей мере: на 100% ими обладают только 8%, на 90% – 12%, на 80% – 13%, на 70 процентов – 17%, на 60% – 11% и на 50% – 17%, хотя средний показатель составил 10%, следовательно, межпоколенческая преемственность при передаче качеств успешности проявляется недостаточно.

Транслируемая социальная память отображается в отношении населения к исторически значимым событиям, великим людям, государственным праздникам и т.д. На вопрос «Какие события из истории нашей

страны вызывают у респондента чувства стыда, или, по крайней мере, неловкости?» 54% респондентов ответили «никакие», остальные ответы распределились таким образом, что из них только шесть событий получили больше 2%. Это распад СССР (4%), репрессии, войны в Афганистане и в Чечне – по 3%, перестройка и «продажа Аляски» – по 2%. Также можно отметить ответ «все войны» с 1,7%, в которых, очевидно, имелись в виду не только афганская и чеченская компании, но и другие военные конфликты, в которых принимала участие Россия, включая войну 2008 г. в Южной Осетии. Заметного влияния брачного статуса на выбор события вызывающего стыд, не прослеживается, как и влияния возраста респондентов. Влияние образования выражается в том, что перестройку и репрессии чаще называли респонденты со средне-специальным, чем с высшим образованием, а войну в Чечне – респонденты с высшим образованием.

Список исторических деятелей страны, которых респонденты считают наиболее великими, относительно невелик, более того, явного лидера нет, поскольку большинство респондентов (18%) не назвали никого. Столько же процентов получил Петр I, за ним следуют И.В. Сталин с 12% и замыкает первую тройку В.И. Ленин с 9%. Вторая тройка представлена В.В. Путиным (5%), Г.К. Жуковым (4%) и Б.Н. Ельциным (3%). Влияние брачности на выбор ответа на данный вопрос также как и в предыдущем вопросе не прослеживается, за исключением выбора И.В. Сталина (19%), сделанным несостоящими в браке респондентами. Влияние возраста респондентов отразилось на ответах незначительно: старшая группа чаще выбирала Л.И. Брежнева, Г.К. Жукова, Б.Н. Ельцина, в то время как младшая группа отдавала приоритет В.И. Ленину и Петру I. Влияние образования отмечено только повышением выбора отдельных знаменитостей респондентами с высшим образованием: Петр I (25%), И.В. Сталин (15%), В.И. Ленин (12%).

Следующим вопросом, посвященным исследованию социальной памяти был вопрос об историческом событии, вызывавшем чувство гордости. Половина респондентов назвала Великую Отечественную войну, что закономерно, поскольку в каждой семье еще жива память о тех трагических годах и есть свои герои – фронтовики и участники войны. На втором месте с 30% оказался ответ «никакие», что говорит об очень низкой оценке респондентами исторических вех своей страны. На третьем месте с 7% находится полет

Гагарина в космос, который отметило 38 респондентов, вероятно, под влиянием 50-летнего юбилея первого полета в космос, отмечавшегося в апреле 2011 г. Остальные события, среди которых немало довольно экзотических (Наваринское морское сражение, переход Суворова через Альпы, цензурный устав), получили ничтожно малое число выборов. Влияние брачности ограничилось тем, что респонденты, состоящие в браке, чаще, чем несостоящие, выбирали Великую Отечественную войну – 56% против 46%, а влияние возраста отразилось на выборе ответа «никакие»: представители младшей возрастной группы дали 61% против 49% старшей группы. Следовательно, у более молодых респондентов отмечается более критичное отношение к истории страны. Образование респондентов также оказало небольшое влияние на выбор ответов: Великую Отечественную войну выбрали больше респондентов с высшим образованием, чем со средне-специальным и среднетехническим, полет Гагарина в космос также чаще отмечался респондентами с высшим и средне-специальным образованием, а обладатели среднетехнического образования чаще выбирали ответ «никакие» (64%).

Транслируемые через поколения ценности, можно оценить через ответственность за происходящее вокруг. Отвечая на вопрос «Испытывает ли респондент ответственность за то, что происходит вокруг», 83% респондентов ответили, что испытывают большую ответственность за семью, 39% – за трудовой коллектив, 12% – за происходящее в городе, 6% – за происходящее в области и 7% – за происходящее в стране. Вообще, ответственность за семью испытывают 96%, за трудовой коллектив в целом переживает 89%, за события в городе – 32%, и в стране – 30%. Представляется, что эти 30-32% составляют основную часть электората, постоянно участвующего в выборах, в то время как другая часть населения 67% в области и 68% в стране – почти никогда не участвует в выборах. Сравнение ответов состоящих и несостоящих в браке респондентов показывает, что ответственность у первых в 5-10 раз выше, чем у вторых, причем почти по всем критериям. Зависимость ответственности от возраста тоже имеет большое различие: в младшей возрастной группе она значительно выше – (в 1,5-2 раза), чем в старшей. Влияние образования на уровень ответственности за происходящее вокруг ярко проявляется на примере семьи: 86% респондентов с высшим образованием

испытывают большую ответственность за происходящее в семье, со средне-специальным – 84%, со среднетехническим – 72%, со средним – 78%. В то время как совершенно не испытывающих ответственность, едва набирается 1%. Показательно также, что совершенно не испытывают ответственности за происходящее в области и стране 35% респондентов с высшим образованием, 40% со средне-специальным, 50% со среднетехническим и 42% со средним образованием. Таким образом, можно сделать вывод, что основные ценности населения замыкаются на семье, а проблемы области и страны игнорируются в достаточно большой степени.

Анализ ценностных качеств показал, что респонденты чаще выбирают такие ценности, как: целеустремленность, ум, образованность, трудолюбие, активность и коммуникативность. В то же время, нередко респондентами выбираются такие ценности, как наглость – 8%, упорство – 7%, честность – 6%, активность, общительность и ответственность – по 4%, грамотность – 3%, настойчивость, профессионализм, терпение и энергичность получили по 2%.

Государственный праздник, названный самым значительным – это День Победы (47%), от которого значительно отстают День независимости с 14% и Новый Год с 11%. Никакого праздника не назвали 17% опрошенных, это достаточно большая цифра, чтобы задуматься о трансформации социальной памяти. Необходимо отметить еще несколько значимых в масштабах страны праздников, это гендерные праздники 8 марта (5%), 23 февраля (4%) и 1 мая (2%). Заметно, что все эти праздники, учрежденные в советскую эпоху, утратили значимость и отошли на второй план. Зато в списке появился негосударственный праздник Пасха, который два респондента назвали как наиболее значительный государственный. Ряд наиболее популярных праздников типа Дня защиты детей, Дня космонавтики и др. получили всего по несколько голосов, поэтому никакой научной значимости не имеют. Влияние брачности на выбор государственного праздника проявляется в выборе гендерных праздников. Так, день 8 марта популярен у 6% состоящих в браке, а 23 февраля – у 5%. У несостоящих в браке респондентов эти цифры чуть меньше: 5 и 3% соответственно. Праздник весны и труда также чаще выбирали состоящие в браке (2%), чем не состоящие (1%). Влияние возраста респондентов

на выбор праздника проявилось очень слабо и только в оценке Дня независимости: его выбрали 15% из младшей возрастной группы, что на 7% меньше, чем выбор старшей группы (22%). Образование респондентов незначительно влияет на выбор главного праздника, за исключением праздника 23 февраля, который выбрали 23% респондентов со средне-техническим образованием, против 4% с высшим. Вероятно, это следствие того, что абсолютное большинство закончивших техникумы мужчин отслужило в армии, в то время как выпускники вузов в недалеком прошлом зачастую избегали исполнения воинского долга, поэтому военный праздник не является для них значимым. Также респонденты со среднетехническим и средне-специальным образованием чаще отмечали большую значимость Дня независимости (22%) и Нового года (14%).

Общее восприятие семьи респондентами, определяемое с помощью опроса, включало оценку выражения: «Семья – это когда ты прав, даже если ты не прав». 13% согласились с данным выражением, подтвердив, что это точное выражение сути семьи. 44% ответили, что это выражение, может быть, отражает суть семьи, но не всегда. 43% ответили, что это неправильное восприятие семьи. Состоящие в браке респонденты, дали оценки близкие к приведенным, таким образом, влияние брачности на эти оценки не существенно. Влияние возраста респондентов также не существенно, хотя в старшей возрастной группе с данным выражением согласны 20% респондентов, а в младшей – всего 10. Анализ влияния образования на восприятие семьи показывает, что в большей степени с данным определением согласны респонденты с высшим образованием, а в меньшей степени – со средне-специальным и среднетехническим.

Наиболее полно восприятие семьи респонденты раскрыли через ассоциации: семья – это (что?), семья – она (какая?), семья – (что делает?).

Первая ассоциация дала ответы – семья – это: счастье (12%), ячейка общества (10%), любовь (7%). Состоящие в браке респонденты ответили: семья – это счастье (11%), ячейка общества (9%), любовь (8%). Не состоящие в браке респонденты ответили: семья – это счастье (17%), ячейка общества (14%), близкие люди (7%).

В младшей возрастной группе выбраны ответы семья – это счастье (14%), ячейка общества (11%), лидер (7%). В старшей

возрастной группе были выбраны ответы: семья – это неизвестность (10%), счастье (9%), ячейка общества (7%).

В зависимости от образования респонденты с высшим образованием дали ответы: семья – это жизнь (26%), микрокосмос (13%), взаимопонимание (8%). Респонденты со средне-специальным образованием выбрали ответы: семья – это жизнь (33%), взаимопонимание (15%), помощь друг другу (8%). Респонденты со среднетехническим образованием выбрали ответы: семья – это «помощь друг другу» (31%), жизнь (28%).

Вторая ассоциация дала ответы: семья – дружная, большая, крепкая. Состоящие в браке респонденты ответили: семья душевная (26%), большая и ласковая – по 11%.

Не состоящие в браке респонденты ответили: семья душевная (22%), нормальная (12%), большая (9%). В младшей возрастной группе респонденты ответили: семья – душевная (23%), крепкая (11%), большая (10%). В старшей возрастной группе даны ответы: душевная (29%), большая (12%), крепкая (8%).

Третья ассоциация: семья – помогает, живет, воспитывает. Состоящие в браке респонденты ответили: семья познает, живет, воспитывает. Нестоящие в браке респонденты ответили: семья познает (14%), живет (9%), объединяет (7%).

В младшей возрастной группе были даны ответы: семья – обременяет (11%), помогает (9%), заботится (9%). В старшей возрастной группе были даны ответы: семья – обременяет (17%), помогает (9%), воспитывает (6%).

В зависимости от образования респонденты с высшим образованием дали ответы: семья – продолжает род (11%), обучает (10%), наблюдает (6%). Респонденты со средне-специальным образованием выбрали ответы: семья – обучает (12,5%), воспитывает (11,4%). Респонденты со среднетехническим образованием выбрали ответы: семья – обучает (36%), заботится (14%).

На вопрос «Как считает, респондент, детям сейчас жить легче или труднее, чем респонденту, когда он был в их возрасте»? 20% ответили, «однозначно легче», 26% – пожалуй, легче, 35% – пожалуй, труднее, 19% – однозначно труднее. Ответы состоящих и несостоящих в браке респондентов отличались незначительно, ответы по возрастным группам отличались в большей степени. Так, 21,5% представителей младшей группы выбрали ответ «однозначно легче», ответ «пожалуй, легче» дали 29% респондентов и ответ, пожалуй, труднее – 36%. «Однозначно труднее» сказали

14% респондентов. В старшей группе ответы «однозначно легче» и «пожалуй, легче» получили меньшие доли (17 и 21% соответственно), а ответы «пожалуй, труднее» и «однозначно труднее» – 34 и 29% соответственно. В зависимости от образования респонденты с высшим образованием дали ответы, мало отличающиеся от средних, однако, 51% респондентов со средне-специальным образованием дали ответ «пожалуй, труднее», а респонденты со среднетехническим образованием выбрали ответы: «пожалуй, труднее» (44%) и «однозначно труднее» (44%).

Характеристика социального самочувствия опрошенных в течение последнего года включает общее и преимущественное психологическое состояние и оценивается респондентами как а) усталость (25%), б) спокойствие (15%), в) задержанность (14%). Общее преимущественное психологическое состояние опрошенных связано с: профессиональной деятельностью (41%), семейными делами (37%), состоянием здоровья (17%). При этом, брачный статус не оказывал сколько-нибудь существенного влияния на состояние респондента. У всех респондентов психологическое и общее состояние было связано, в первую очередь, с профессиональной деятельностью, во вторую – с семейными делами и в третью – с состоянием здоровья.

В течение последнего года состоящие и несостоящие в браке респонденты отмечали, в первую очередь, усталость (43 и 41% соответственно), во вторую – спокойствие (25,3%) – состоящие в браке, задержанность (25%) – не состоящие в браке. 22% представителей младшей возрастной группы испытывали состояние счастья, в старшей группе такое же состояние испытывали 15% респондентов. Также, следует отметить более высокий уровень спокойствия, безмятежности и энергичности в младшей группе. Представители младшей группы в течение года больше работали, так как их преимущественное психологическое состояние было связано с профессиональной деятельностью в 43% случаев, в то время как в старшей возрастной группе эта доля составила 37%. Семейные дела одинаково занимали обе группы (по 36%), состояние здоровья было причиной заботы в большей степени у старшей группы (25% против 15%). Общее положение дел в стране занимало респондентов в меньшей степени: 5 и 7% соответственно в младшей и старшей группах.

В зависимости от образования респонденты с высшим образованием ощущали усталость в

41% случаев, спокойствие в 27%, энергичность в 25%, задерганность – в 24%. Респонденты со средне-специальным образованием ощущали усталость в 55%, счастье – в 25%, задерганность – в 24%, в то время как, респонденты со средне-техническим образованием ощущали усталость в 44% и задерганность в 36% случаев. Респонденты со средним образованием также испытывали значительную усталость – в 35% случаев, спокойствие – в 25% и энергичность – в 23%. Таким образом, общее и преимущественное психологическое состояние респондентов оценивается как усталость и задерганность. Влияние уровня образования в основном было связано с профессиональной деятельностью и во вторую очередь – с семейными делами. При этом, чем выше уровень образования, тем большее влияние на состояние респондента оказывала профессиональная деятельность, и, чем ниже уровень образования, тем больше респондентов занимали семейные дела. Здоровье, и особенно, положение дел в стране оказывают наименьшее влияние на респондентов всех уровней образования.

#### Литература

1. Гольцова Е.В. Эволюция семейных ценностей как фактор демографического поведения // Развитие

социальных систем как проблема управления / Под ред. О.А. Кармадонова, В.А. Решетникова. – Иркутск, 2009. – с. 261-263.

2. Козырева П.М., Гурко Т.А., Смирнов А.И., Воронин Г.Л. Роль семьи в консолидации российского общества. Социальные факторы консолидации российского общества: социологическое измерение / Под ред. М.К. Горшкова. – М.: Новый хронограф. – 2010. – С. 62-90.

3. Попова Д.О. Трансформация семейных ценностей и второй демографический переход в России: кто в авангарде? Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе. Вып. 2 / Под ред. Т.М. Малевой, О.В. Синявской. – М. НИСП, 2007. – с. 163-184.

4. Корчагина И.И., Прокофьева Л.М. Россияне о роли общества и семьи в поддержке детей и престарелых: изменения последних лет / Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе Вып. 2 / Под ред. Т.М. Малевой, О.В. Синявской. – М. НИСП, 2007. – с. 247-264.

5. Синявская О.В., Гладникова Е.В. Взрослые дети и их родители: интенсивность контактов между поколениями. Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе. Вып. 1 / Под ред. Т.М. Малевой, О.В. Синявской. – М. НИСП, 2007. – С. 517-544.

**Гольцова Евгения Викторовна**, кандидат философских наук, доцент института социальных наук Иркутского государственного университета, г. Иркутск, e-mail: jeny1963@bk.ru.

**Goltsova Eugenia Viktorovna**, candidate of philosophical science, assistant professor, institute of social sciences, Irkutsk State University, Irkutsk, e-mail: jeny1963@bk.ru.

УДК 373 : 316.55 (571.54)

© Л.Т.Лагконова

### ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА СОЦИАЛЬНОЕ САМОЧУВСТВИЕ СЕЛЬСКОГО УЧИТЕЛЬСТВА РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ

*В статье содержится обоснование понятия «потребности» и их влияние на социальное самочувствие. Приводится статистический анализ реализации основных потребностей сельского учительства Республики Бурятия.*

**Ключевые слова:** сельское учительство, потребности, социальное самочувствие, страта.

L.T. Lagkonova

### THE FACTORS INFLUENCING ON THE SUBJECTIVE WELL-BEING OF RURAL TEACHERS IN THE REPUBLIC OF BURYATIA

*The article supports the basis of concept of the «requirements» as scientific category and its influence on subjective well-being. It also contents the statistics analysis reflecting the kind of satisfaction requirements of the rural teachers in the Republic of Buryatia.*

**Key words:** subjective well-being, rural teachers, requirements, strata.

Социальное самочувствие является социальным феноменом, отражающим позитивные или негативные социальные изменения общества, и имеет сложную комплексную структуру, состоящую, как минимум, из четырех компонентов:

когнитивного, эмоционального, поведенческого и аксиологического. Представителями современной социологии оно исследуется в рамках четырех основных подходов, акцентирующих внимание на различных аспектах включения социального субъекта в

общественные процессы, и позволяющих проследить динамику изменения социального самочувствия на субъективном и социально-групповом уровнях. Социальное самочувствие характеризует ближайшие условия жизнедеятельности людей и отражает их внутренние переживания. С данным социальным феноменом связано представление о наиболее значимом в структуре всего образа жизни индивидов, их статуса в обществе, в коллективе, в системе межличностных отношений. Социальное самочувствие как социальное явление отражает и оценивает действительность, реальность, исходя из содержания интересов людей, их целей, идеалов и ожиданий. Действительность, отраженная через социальное самочувствие, определяет деятельность людей, и их переживания при этом. Именно поэтому социальное самочувствие участвует в регулировании как действий и настроений отдельных людей, так и поведения и состояний социальных групп, общественных институтов.

Существует множество факторов, влияющих на динамику социального самочувствия. Однако все они имплицитно и эксплицитно связаны с аким понятием как «потребности». Степень реализации потребностей отражает качество жизнедеятельности индивидов в частности, и общества, в целом.

Потребности, несмотря на достаточное внимание со стороны ученых, не имеют однозначного определения своей сущности и механизмов функционирования. Одни ученые считают природу потребностей субъективной, другие – объективно-субъективной, третьи – объективной, не зависящей от воли и желания людей. Носитель потребностей также является предметом споров [1, с. 14]. Говоря о природе потребностей, многие ученые считают, что потребности являются источником развития социальных субъектов. Также утвердилась точка зрения на потребности как состояние противоречия между имеющимся и желаемым [2, с. 86]. Ряд ученых рассматривает потребности как отношение противоречия между субъектом и объективными условиями его жизнедеятельности [3, с. 60]. Существует мнение, что потребности человека отражают его зависимость от внешнего мира, нужду в чем-либо. Ощущаемая потребность, в общем, направлена на повышение качества активного приспособления человека к окружающей физической и социальной среде. Именно потребности служат внутренними причинами большинства актов поведения [4, с. 92].

Различные исследователи разделяют потребности по сферам деятельности, по функциональной роли, целесообразности, направленности. Наиболее распространенным является деление потребностей на две большие группы: биогенные и социогенные [1, с. 16]. Хотя часть биогенных (витальных) потребностей может удовлетворяться только в тесном взаимодействии с обществом, эти потребности относительно стабильны. Данные потребности в меньшей степени подвержены влиянию внешних условий, в том числе, различным трансформациям экономических отношений в обществе. Наибольшие изменения характерны для социогенных потребностей, которые, в свою очередь, делятся на материальные и духовные.

Все потребности, кроме витальных (самых низших), определяются как социогенные. К группе материальных потребностей относятся потребности в вещах и благах, необходимых для обеспечения физического существования и развития людей, т.е. потребности в продуктах питания, жилище, одежде, экологической среде, в средствах производства благ. К группе духовных – потребности в духовной деятельности и ее продуктах. В духовном воспроизводстве самих людей как мыслящих сознательных существ, в познании, образовании, в необходимых для этого средствах. К этой же группе относятся потребности в общественно-политической деятельности, информации, правовой защищенности.

Существует также градация потребностей на три уровня: биологический, социально-психологический и идеологический [4, с. 96]. Биологический (низший) уровень включает биологические (органические) потребности. Далее – на следующем – материальные потребности (потребности в знаниях, в социальном общении, сексуальные потребности). На том же уровне в процессе социального развития эти потребности поглощаются вышестоящими потребностями в творчестве, в социальной активности. И, наконец, на идеологическом уровне возникают мировоззренческие потребности: осознать картину мира в целом, включая свое место в обществе, понять смысл человеческого существования. Данная классификация потребностей интересна тем, что позволяет определить, на каком уровне социального развития находится объект исследования путем изучения его потребностей.

Перечислить все потребности невозможно, поскольку их перечень будет существенно

меняться как по мере развития общества, так и личности. В соответствии с законом возрастания потребностей растет их число, они усложняются и облагораживаются.

Существует тесная взаимосвязь материальных и духовных потребностей, их взаимная трансформация. По мере удовлетворения одних потребностей возникает условие для становления и развития других. Данный принцип лежит в основе эволюционного развития общества и является объективным стабилизатором социального самочувствия общества в целом, и отдельных его субъектов в частности. И наоборот, неудовлетворенные потребности могут послужить источником социальной напряженности и нестабильности, и спровоцировать неконтролируемые, революционные изменения коренных устоев общества.

Уровень удовлетворения социальных потребностей субъектов взаимообусловлен, прежде всего, социальным положением, социальным статусом, социальной ролью. Нельзя однозначно утверждать, что удовлетворение потребностей зависит от социального положения субъекта, нередко прослеживается обратная связь, т.е. от степени удовлетворения социальных потребностей зависит социальный престиж. Возможное объяснение данного социального явления заключается в том, что эти концепты имеют общую основу – материальное производство. Именно уровень материального и социального благополучия определяет и степень удовлетворения социальных потребностей, и социальный престиж профессии, и социальное положение субъекта.

В ходе реформирование системы общего образования властными структурами было заявлено одним из приоритетных направлений – повышение материального вознаграждения за труд учителя. Очевидно, что правительство пытается повысить не только материальное положение учителей, но и социальный статус профессии, поскольку материальное благополучие повышает статус. «Роль денег как критерия статуса усиливается тем, что их трата, в свою очередь, влияет и на другие символы статуса» [5, с. 376]. Несмотря на предпринятые правительством РФ шаги, средняя заработная плата сельского учителя значительно не повысилась. Так, например, в Закаменском районе она составляет 8700,4 руб., в Кижингинском – 8294,0 руб. Это наименьшие показатели среднемесячной номинальной

начисленной заработной платы работников учреждений образования по районам республики, наибольшие – традиционно принадлежат районам, приравненным к районам Крайнего Севера – Муйский (13025,8 руб., ), Баунтовский (15904,5). При этом, среднемесячная заработная плата учителя в городе Улан-Удэ составляла в 2010 г. 13146,8 руб., в г. Северобайкальске – 16058,5 [6, с. 116]. Среднемесячная заработная плата в тех же районах составляет в Закаменском – 9250,0 руб., Кижингинском – 12082,7 руб., Муйском – 19605,9 руб., Баунтовском – 15006,5 руб. [7, с. 81]. Приведенные выше цифры говорят, что профессия учителя не является высокооплачиваемой и обещание правительства вывести ее на новый количественный уровень пока остается не реализованным. Для сравнения: самые высокие показатели среднемесячной номинальной начисленной заработной платы в Республике Бурятия за 2009 г. имеют служащие финансовой деятельности – 31318,7 руб.; государственного управления и обеспечения военной безопасности, а также обязательного социального обеспечения – 25480,8 руб.; рабочие и служащие, занятые добычей топливно-энергетических полезных ископаемых – 23497,3 [7, с. 90].

Предварительный анализ статистических данных позволяет сделать вывод о том, что материальное положение сельского учительства Республики Бурятия находится на низком уровне, противореча статусным ожиданиям.

Аналогичная ситуация наблюдается и по отношению к престижу профессии. Проблемы социального и материального статуса сельских учителей тесно связаны с вопросами социального престижа профессии. Престиж профессии – это признание обществом социальной значимости и ценности социальных групп, выполняющих определенную работу и удовлетворяющих потребности общества.

Ф.Г. Зиятдинова в своей статье «Социальное положение учителей: ожидания и реалии» [8, с. 100-106] приходит к следующим выводам: заработная плата российского учителя «как общественная оценка значимости его труда» до сих пор не соответствует значению его труда; государство не принимает эффективных мер по повышению социального статуса и престижа профессии учителя; не остановлены процессы старения учителей, продолжается игнорирование выпускниками высших педагогических учебных заведений школ и других образовательных учреждений. По мнению автора, «страна, не стимулирующая

оплату педагогического труда выше, чем в производительных и других сферах хозяйственной деятельности, не достигает должного экономического роста. Дальнейшее укоренение отношения к образованию только как к услуге и продукту, а не как к процессу формирования человеческого капитала представляет опасность для развития российского общества».

Сами учителя крайне негативно оценивают свое социальное положение и престиж профессии в обществе, особенно те, которые работают в сельской местности. В современных условиях сельская школа является значимой составляющей сельского социума, интеллектуально-культурным центром села. От состояния сельской школы, качества ее работы во многом зависит настоящее и будущее российской деревни, а значит всей страны. Сельские школы (67% от общего количества школ в России) испытывают социально-экономические, кадровые и другие трудности. Материальное и социальное положение сельского учителя бедственное. Уровень квалификации педагогических работников на селе заметно ниже, чем в городах. Ощущается острый недостаток в квалифицированных кадрах, особенно для малокомплектных школ, численность которых повсеместно растет. Система повышения квалификации не отлажена. Развитие рыночных отношений порождает ряд новых проблем в развитии образования в сельской местности. Организационная структура учебных учреждений на селе во многом устарела. И это далеко не полный список тех негативных социальных явлений, которые обсуждались на пятой Всероссийской научно-практической конференции «Качество педагогического образования: сельский учитель», которая проходила 3 ноября 2004 г. в городе Москва» [9].

Материальное благополучие (неблагополучие) сельских учителей и их социально-профессиональная идентификация не выражают объективную оценку реализации их потребностей. Состояние социальной сферы сельского сообщества в целом может послужить яркой иллюстрацией степени реализации жизненных потребностей сельских учителей. За период с 2003 по 2008 гг. доля численности сельского населения возросла с 40,4% до 45,2% в общей численности населения Бурятии. Экономически активное население – 64,1%: занятые экономической деятельностью – 56,2%, безработные – 12,4% [10, с. 7-8]. Доля численности населения в сельской местности со

среднедушевыми располагаемыми ресурсами ниже величины прожиточного уровня (малоимущее население) в 2007 г. составила 43,19%. Соотношение среднедушевых располагаемых ресурсов малоимущего населения в 2008 г. (2954,3 руб.) с величиной прожиточного уровня (4566 руб.) составило 64,8% [10, с. 13-14]. В 2008 г. все домохозяйства сельской местности располагали основными видами необходимой бытовой техники. Каждое домохозяйство имело один-два телевизора, один холодильник, один мобильный телефон, одна треть – персональный компьютер и легковой автомобиль [10, с. 21]. Обеспеченность жильем населения является одним из важнейших показателей социального положения. На конец 2008 г. в сельской местности 74,7% домохозяйств проживали в индивидуальных домах [10, с. 23]. Обеспеченность жильем сельского населения составила 17,3 м<sup>2</sup> в среднем на 1 человека. По обеспеченности жильем Бурятия занимает 75-е место из 80-ти регионов [11, с. 13]. Благоустройство жилищного фонда (одновременно водопровод, водоотведение, горячее водоснабжение, отопление) – 7% [12, с. 130]. По статистическим данным, в 2009 г. численность врачей, работающих в сельской местности, составила 928 специалистов, в городе Улан-Удэ – 2157. На 10000 населения, проживающих в сельской местности, приходится терапевтов – 9,5; хирургов – 2,9; педиатров – 19,3 [13, с. 27]. Число дошкольных образовательных учреждений, функционирующих в сельской местности, сокращается (2007 г. – 299, 2008 г. – 308, 2009 г. – 288), при том, что численность детей, посещающих их, возрастает: 2008 г. – 14215 чел., 2009 г. – 14409 чел. [14, с. 7].

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что социальное положение сельского учительства в Бурятии, заметно ухудшилось в ходе реформирования системы общего образования. Ожидания общества, современные требования к системе образования, повышение конкуренции, как среди учителей, так и среди учащихся, заставляют современного учителя искать новые, более эффективные методы обучения детей в школе. Процесс этот сложный, так как большинство российских педагогов, работающих на селе, имеет стаж работы в школе более 20 лет (общая численность педагогов, работающих в сельской местности – 543699, численность педагогов, имеющих стаж работы более 20 лет – 277330 чел.) [15], данному контингенту приходится не только перестраивать свои методические принципы, но

и активно привлекать в свою деятельность инновационные технологии, что без посторонней профессиональной помощи не представляется возможным. Фактически сельский учитель остается один на один с данной проблемой, так как институт повышения квалификации испытывает те же трудности. Развитие научно-технического прогресса и информатизация общества идут настолько высокими темпами, что не всегда общественные институты адекватно реагирует на новации. Институт общего образования в силу своей фундаментальности и многочисленности его субъектов часто не успевает овладеть всеми новшествами и передать свои знания в этом поле (инноваций) подрастающему поколению.

Анализ статистических данных и существующей ситуации позволяет сделать вывод, что социальная сфера сельского учительства Республики Бурятия не удовлетворяет потребностей данной социально-профессиональной группы в полной мере. Неудовлетворенные потребности являются значимым фактором, формирующим неблагоприятное социальное самочувствие данной социально-профессиональной страты. Констатируемое состояние несет в себе определенные социальные риски, поскольку расширяет и усугубляет зоны социального напряжения. Сельское учительство, несмотря на заложенный потенциал, не может благотворно повлиять на социальный климат сельского сообщества в целом, способствовать стабилизации и минимизации социальной напряженности в силу возрастающих маргинальных настроений внутри данной социально-профессиональной группы.

#### *Литература*

1. Чукреев А.П. Незанятые: настроения, ожидания, намерения. – Улан-Удэ: БПЦ СО РАН, 1996 – 120 с.

2. Анисимов С.Ф. Духовные ценности производства и потребление. – М., 1988.

3. Вокперев Ф.Ф. Предметное противоречие и его теоретический образ // Диалектическое противоречие. – М., 1979.

4. Кудрявцев В.Н. Социальные деформации (причины, механизмы и пути преодоления). – М., 1992 – 132 с.

5. Парсонс Т. О структуре социального действия – М.: Академический Проект, 2000. – 880 с.

6. Образование и культура в Бурятии: статистический сборник №05-02-11 / Бурятстат. – Улан-Удэ, 2011 – 118 с.

7. Статистический ежегодник: статистический сборник / Бурятстат. – Улан-Удэ, 2010. – 91 с.

8. Зиятдинова Ф.Г. Социальное положение учителей: ожидания и реалии // Социологические исследования – 2010. – № 5.

9. Новости педагогического образования. Материалы и рекомендации пятой Всероссийской научно-практической конференции «Качество педагогического образования: сельский учитель»: URL://http://sdkhitti.ru/itti/inst/ (дата обращения 04.09.2011).

10. Об уровне жизни сельского населения Республики Бурятия: аналитическая записка №04-02-09 / Бурятстат – Улан-Удэ, 2009 – 25 с.

11. Анализ основных факторов, влияющих на уровень и качество жизни населения: аналитическая записка №04-05-11 / Бурятстат. – Улан-Удэ, 2009 – 19 с.

12. Социальное положение и уровень жизни населения Республики Бурятия: статистический сборник / Бурятстат. – Улан-Удэ, 2009 – 132 с.

13. Здравоохранение в Республике Бурятия: статистический сборник №05-03-13 / Бурятстат. – Улан-Удэ, 2010 – 82 с.

14. Образование и культура в Бурятии: статистический сборник №05-02-11 / Бурятстат. – Улан-Удэ, 2010 – 63 с.

15. Образование в России – 2008: статистический бюллетень. URL: <http://mon.gov.ru/files?4328> (дата обращения 2.10.2011).

**Лагконова Лариса Тимофеевна**, педагог общеобразовательной школы, аспирант Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филиппова, г. Улан-Удэ, e-mail: lagkonova72@mail.ru.

**Lagkonova Larisa Timofeevna**, teacher of comprehensive school, postgraduate student, Buryat State Agricultural Academy named after V.R. Filippov, Ulan-Ude, e-mail: lagkonova72@mail.ru.

УДК 316.346.32-053.6

© А.А. Вишнякова

### **ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ МОЛОДЕЖИ КРУПНОГО ГОРОДА (НА ПРИМЕРЕ ГОРОДА ИРКУТСК)**

*В статье рассматриваются основные формы использования свободного времени современной городской молодежью, на примере города Иркутск.*

**Ключевые слова:** свободное время, досуг, молодежь, основные формы использования свободного времени, чтение, сеть Интернет, общение с друзьями.

A.A. Vishnyakova

THE MAIN FORMS OF THE USE OF FREE TIME OF YOUNG PEOPLE OF A BIG CITY  
(IN THE EXAMPLE OF IRKUTSK)

*The article discusses the main forms of free time of modern urban youth, as an example of the city of Irkutsk.*

**Key words:** free time, leisure, young people, the main forms of a free use of the time, reading, internet, chat with friends.

В современных социально-экономических условиях как никогда важно изучение особенностей использования свободного времени молодежи. Это связано с ролью, которую играет молодежь в обществе, и с расширением возможностей использования свободного времени, появлением новых форм его использования, таких как посещение сети Интернет, общение в социальных сетях и другое. Молодежь – это наиболее динамичная, здоровая, и активная часть общества, это его будущее. И то, как молодежь проводит свободное время, напрямую влияет на формирование личности молодых людей, их морально-нравственных ценностей, отношения к себе и обществу. Именно с этим связана актуальность темы исследования.

В октябре-декабре 2011 г. в г. Иркутск был проведен социологический опрос, в котором приняло участие 999 человек в возрасте от 14 до 35 лет, в т.ч. 55% – женского и 45% – мужского пола. В опросе приняли участие 203 ученика старших классов средних общеобразовательных школ, 102 студента средних профессиональных учебных заведений (колледжей), 411 студентов высших учебных заведений и 283 респондента из числа работающей молодежи.

Молодежь – это особая социально-возрастная группа, отличающаяся возрастными рамками и своим статусом в обществе: переход от детства и юности к социальной ответственности. Возрастные рамки, по которым выделяют молодежь, различаются в зависимости от конкретной страны. Как правило, низшая возрастная граница – 14-16 лет, высшая – 28-35 лет. Так, в соответствии со Стратегией государственной молодежной политики в Российской Федерации, утвержденной распоряжением Правительства РФ от 18 декабря 2006 г. №1760-р, к категории молодежи относятся граждане от 14 до 30 лет [1].

Это общий возрастной интервал, не учитывающий контексты различных ситуаций, в которых приходится рассматривать молодежь: медико-биологические критерии по показателю полового созревания или полной

сформированности соматической конституции индивида, критерии гражданской идентификации (получение паспорта, вступление в силу индивидуальных электоральных прав, прав наследования.). Но в некоторых ситуациях верхняя граница «молодежи» увеличивается, например, до 35 лет у специализирующихся в области науки, а также в случае участия в федеральных и региональных программах по улучшению жилищных условий для молодых семей и молодых специалистов.

Так, например, участником целевой федеральной программы «Молодой семье – доступное жилье» может стать молодая семья, возраст супругов в которой не превышает 35 лет, или неполная семья, состоящая из одного молодого родителя в возрасте до 35 лет. К молодым специалистам согласно Постановлению Правительства РФ от 31 января 2009 г. № 83 «О внесении изменений в федеральную целевую программу «Социальное развитие села до 2012 года» относятся граждане РФ в возрасте не старше 35 лет, имеющие законченное высшее (среднее, начальное) профессиональное образование, либо учащиеся последнего курса образовательного учреждения высшего (среднего, начального) профессионального образования [2]. Именно поэтому в ходе данного исследования был проведен опрос молодых людей в возрасте от 14 до 35 лет.

Цель проведения опроса – изучение основных форм использования свободного времени современной городской молодежью. Под свободным временем понимается период времени, когда человек, не имея обязательных дел, таких как учеба, работа, домашние дела, предоставлен самому себе в выборе занятий. Свободное время – временное пространство, ограниченное рабочим временем, заполненное самостоятельной деятельностью человека, без какого-либо внешнего давления, дающее возможность для самовыражения личности.

Для начала были выявлены основные виды деятельности молодежи в свободное время, всего был предоставлен для выбора двадцать

один вид деятельности. Была составлена иерархия по количеству молодых людей и девушек, предпочитающих тот или иной вид деятельности. Результаты исследования представлены по основным группам, которые выделены по возрасту и основным видам деятельности, это школьники, студенты колледжей, студенты очного отделения высших учебных заведений, работающая молодежь.

Среди школьников наибольшее значение имеют следующие формы использования свободного времени, на первом месте – общение с друзьями (61,8% от общего числа опрошенных школьников), на втором – общение в социальных сетях («ВКонтакте», «Одноклассники», форумах, твиттере, блогах и др.) – 56,3%, на третьем – посещение Интернета (поиск информации, чтение новостей) – 53,7%, затем – занятие спортом (53,2%), посещение кино (41,7%), прогулки на свежем воздухе (37,7%), чтение художественной литературы (25,6%), общение с родственниками (24,6%), занятие любимым делом, хобби (24,1%), компьютерные игры (20,1%), посещение кафе, ресторанов, ночных клубов, дискотек (19,1%), посещение театров, концертов, выставок, музеев (13%).

Другие формы использования свободного времени менее популярны у старшеклассников, так, например, в свободное время телепередачи смотрит лишь 6% опрошенных, занимается туризмом – 8,5%, углублением знаний, чтением специальной литературы – 8%, рукоделием – 8,5%, чтением газет и журналов – 9,5%, играет в шахматы и шашки – 2,5%, в бильярд и карты – 10,5%.

Необходимо различать посещение Интернет-сайтов с целью поиска информации, чтения новостей, посещения тематических сайтов от общения в социальных сетях («ВКонтакте», «Одноклассники», «Facebook», «Livejournal» форумах и др.). Если первое по своей сущности ближе к чтению газет, журналов, просмотру телепередач, то второе – благодаря заложенному в них механизму обратной связи гораздо ближе к общению с друзьями и знакомыми.

Таким образом, видно, что иркутские старшеклассники ведут активный образ жизни, используя при этом как традиционные формы использования свободного времени, так и новые формы, связанные с посещением сети Интернет. Интересен тот факт, что увлечение компьютером не снижает показателей активной деятельности школьников, они совмещают интерактивную деятельность с занятиями спортом и туризмом, прогулками на свежем

воздухе. Это связано с тем, что меняется сама структура использования свободного времени, растет молодое поколение, которое начинает свой день с проверки электронной почты, сообщений от друзей в социальных сетях, чтения новостей по интересующей тематике, в то же время, они не замыкаются только на компьютере и Интернете, а ведут активный образ жизни, много и часто общаются с друзьями.

Основные формы использования свободного времени студентов колледжей следующие: на первом месте, также как и у старшеклассников, общение с друзьями (75% от общего числа опрошенных студентов колледжей), на втором – прогулки на свежем воздухе (64%), на третьем месте – общение в социальных сетях – 54,7%, на четвертом – посещение Интернета (поиск информации, чтение новостей) – 50%, затем – занятие спортом (46,9%), посещение кино (28,1%), общение с родственниками (28,1%) и просмотр телепередач (26,6%).

Другие формы использования свободного времени менее популярны у студентов колледжей, так, занимается любимым делом в свободное время 15,6% студентов колледжей, посещают кафе, рестораны, ночные клубы, дискотеки – 12,5%, читают газеты и журналы – 10,9%, играют в компьютерные игры – 9,4%, углубляют знания, читают специальную литературу – 9,3%, посещают театры, концерты, выставки, музеи – 7,8%, играют в бильярд, карты – 7,8%, в шашки, шахматы – 6,2%, занимаются туризмом и рукоделием – по 1,5%.

Таким образом, видно, что у студентов колледжей иерархия форм использования свободного времени отличается от аналогичной у старшеклассников. В первую очередь, студенты колледжа больше смотрят телевизионные передачи, больше гуляют на свежем воздухе, в то же время они меньше, чем старшеклассники читают художественную литературу и играют в компьютерные игры, а также практически не занимаются туризмом. Кроме того, следует отметить, что студенты колледжа реже, чем школьники посещают кинотеатры.

Во многом это связано с тем, что значительная часть из опрошенных студентов колледжей – иногородние, проживают в общежитии, многие из бедных и среднеобеспеченных семей. Если, например, школьников полностью обеспечивают родители, и они могут себе позволить многое, то опрошенные студенты колледжа таких возможностей порой не имеют, поэтому они

реже посещают развлекательные учреждения, почти не занимаются туризмом, в то же время они больше смотрят телепередачи и гуляют на воздухе. Однако студенты колледжей, также как и школьники, часто посещают Интернет, это, прежде всего, связано с его доступностью. В настоящее время компьютерная техника стала более доступной для населения, снизились цены на компьютеры и ноутбуки, широко развивается потребительское кредитование, также следует отметить большое количество фирм-провайдеров и низкие цены на услуги Интернета в г. Иркутск, по сравнению, например, с г. Улан-Удэ, разница может составлять два и более раза в зависимости от скорости подключения. Кроме того, в последние годы появилась возможность выхода в Интернет через сотовый телефон.

После этого необходимо рассмотреть основные формы использования свободного времени у студентов вузов. На первом месте, также как и в первых двух группах, общение с друзьями (63,3% от общего числа опрошенных студентов), на втором месте – посещение Интернета (поиск информации, чтение новостей) – 53%, на третьем месте – занятия спортом (49%), на четвертом – прогулки на свежем воздухе (44,9%), на пятом – посещение кино (38,7%) и лишь только на шестом месте – общение в социальных сетях (29,6%). Затем идет общение с родственниками (26,5%), чтение художественной литературы (21,4%) и туризм (20,4%), просмотр телепередач (19,4%), занятия любимым делом, хобби (18,4%) и компьютерные игры (17,3%). Другие формы использования свободного времени менее популярны у студентов вузов, так, посещают кафе, рестораны, ночные клубы, дискотеки – 14,3% студентов вузов, читают газеты и журналы – 10,2%, углубляют знания, читают специальную литературу – 10,2%, посещают театры, концерты, выставки, музеи – 10,2%, играют в бильярд, карты – 8,2%, играют в шашки, шахматы – 4%, занимаются рукоделием – 6,1%.

Таким образом, видно, что структура и иерархия использования свободного времени студентов существенно отличаются от аналогичной у старшеклассников и студентов колледжей. Использование свободного времени у студентов вузов более сбалансированно, здесь находится место, как Интернету, так и чтению художественной литературы, просмотру телепередач, занятиям спортом и туризмом. Следует отметить, что при высоких показателях посещения сети Интернет в целом, у студентов высших учебных заведений сравнительно

низкие показатели посещения социальных сетей по сравнению с первым двумя группами – школьников и студентов колледжей.

Работающая молодежь была подразделена на три подгруппы по возрасту: а) до 25 лет; б) 25-30 лет; в) 30-35 лет. Это связано с тем, что использование свободного времени существенно зависит от возраста респондента.

Основными формами использования свободного времени работающей молодежью в возрасте до 25 лет являются следующие: первое место делят общение с друзьями и посещение Интернета – по 60,5%, затем посещение кино – 51,2%, общение в социальных сетях – 46,5%, прогулки – 44,2%, общение с родственниками 41,8%, чтение художественной литературы – 30,2%, посещение кафе, ресторанов, ночных клубов – 27,9%, просмотр телепередач – 23,3%, занятия спортом – 18,6%. Другие формы использования свободного времени менее популярны в этой подгруппе, так, посещают театры, концерты, музеи – 14%, занимаются любимым делом – 11,7%, углубляют знания, читают специальную литературу – 9,3%, читают газеты и журналы – 7%, играют в компьютерные игры – 7%, занимаются туризмом – 4,6%, играют в бильярд, карты – 2,3%, занимаются рукоделием – 2,3%. Следует отметить, что в данной подгруппе никто из опрошенных не играет в шашки, шахматы в свое свободное время.

Таким образом, видно, что у работающей молодежи в возрасте до 25 лет на первый план выходит использование свободного времени в развлекательных целях, это и посещение кино, и просмотр телепередач и посещение различных развлекательных учреждений, кафе, ресторанов, ночных клубов и дискотек. В то же время они активно общаются с друзьями, родственниками, активно используют возможности сети Интернет и различных социальных сетей.

Работающая молодежь в возрасте 25-30 лет, это особая группа, в этом возрасте большинство молодых людей уже имеет собственные семьи, детей, активно строят карьеру, получают дополнительное образование. На первом месте в этой подгруппе также общение с друзьями (54,7%), на втором месте – посещение Интернета (поиск информации, чтение новостей) – 49%, на третьем месте – общение с родственниками (43,4%), на четвертом месте – просмотр телепередач (34%), на пятом – посещение кино (32%), затем прогулки на свежем воздухе – 30,2%, общение в социальных сетях – 28,3%, чтение художественной

литературы – 18,9%, посещение театров, концертов, выставок, музеев – 18,9%.

Другие формы использования свободного времени менее популярны. Занимаются любимым делом, хобби – 15,1%, играют в компьютерные игры – 13,2%, занимаются спортом – 11,3%, читают газеты и журналы – 11,3%, посещают кафе, рестораны, ночные клубы и рестораны – 9,4%, занимаются рукоделием – 9,4%, туризмом – 7,5%, играют в бильярд, карты – 3,8%, в шашки, шахматы – 1,9%, углубляют знания, читают специальную литературу – 1,9%.

Таким образом, работающая молодежь в возрасте 25-30 лет в свободное время общается с друзьями и родственниками, посещает Интернет, смотрит телепередачи, читает художественную литературу, посещает культурные мероприятия. Следует отметить, что показатели чтения художественной литературы, посещения кино и сети Интернет у данной группы ниже по сравнению с работающей молодежью в возрасте до 25 лет, но в целом, на высоком уровне.

В значительной степени, по сравнению с предыдущей подгруппой, снизились показатели занятий спортом, посещения кафе, ресторанов, ночных клубов и дискотек, в то же время увеличились показатели занятий туризмом и рукоделием, просмотра телепередач, а также занятий любимым делом, хобби.

Последняя подгруппа работающей молодежи – возраст 30-35 лет, в основной массе, это уже сложившиеся молодые специалисты. Первое наименьшие показатели прогулок на свежем воздухе и компьютерных игр.

Кроме того, существуют определенные различия в использовании свободного времени, связанные с полом респондентов. Девушки больше проводят времени за просмотром телепередач, чтением художественной литературы, занятием рукоделием, в то время как юноши и мужчины больше занимаются туризмом, играют в компьютерные игры, углубляют знания, читают специальную литературу. В то время как, по таким критериям как посещение сети Интернет, общение в социальных сетях, занятия спортом, посещение кино, общение с друзьями и родственниками показатели примерно равные.

Таким образом, современная молодежь, проживающая в крупном городе, имеет широкие возможности для эффективного использования свободного времени, это и инфраструктура крупного города, различные культурные учреждения, большое количество культурно-

место в этой подгруппе делят общение с друзьями и посещение Интернета – по 48,2%, затем идут такие формы использования свободного времени как просмотр телепередач (42,8%), общение с родственниками (33,9%), чтение художественной литературы (28,5%), общение в социальных сетях (28,5%), посещение кино (28,5%), посещение театров, концертов, музеев (28,5%), прогулки на свежем воздухе (21,4%), туризм (21,4%) и занятия спортом (19,7%). Кроме того, работающая молодежь 30-35 лет занимается любимым делом – 16,1%, углубляет знания, читает специальную литературу – 14,3%, занимается рукоделием – 12,5%, читает газеты и журналы – 10,7%, посещает кафе, рестораны, ночные клубы и рестораны – 10,7%, играет в компьютерные игры – 1,8%, в бильярд, карты – 1,8%. Следует отметить, что никто из них не играет в шашки, шахматы.

В целом, основные формы использования свободного времени работающей молодежью в возрасте 30-35 лет характерны для всей молодежи в целом, со своими отличиями. Здесь, как и в любой другой группе молодежи, большое значение имеет общение с друзьями и родственниками, посещение сети Интернет, просмотр телепередач, посещение кино, прогулки на свежем воздухе, занятия спортом и туризмом. Однако следует отметить и особенности. Так, у этой категории молодежи наибольшие показатели просмотра телепередач, посещения театров, концертов, выставок и музеев, занятий рукоделием и массовых мероприятий, доступность сети Интернет, новые формы использования свободного времени. Опрос показал, что современная городская молодежь много общается с друзьями и родственниками, читает новости и ищет информацию в сети Интернет, общается в социальных сетях, посещает кино, много гуляет на свежем воздухе, читает художественную литературу, занимается спортом и туризмом, смотрит телевизионные передачи. Также существуют особенности использования свободного времени, связанные с возрастом, полом и видом деятельности молодежи.

#### *Литература*

1. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 18.12.2006 №1760-р (ред. от 16 июля 2009 г.) «О Стратегии государственной молодежной политики в Российской Федерации» // Собр. законодательства РФ. – 2006. – №52 (Ч.III). – Ст.5622.
2. Постановление Правительства РФ от 31.01.2009 г. № 83 «О внесении изменений в федеральную целевую

программу «Социальное развитие села до 2012 года» // Собр. законодательства РФ. – 2009. – №8. – Ст.966.

**Вишнякова Алена Александровна**, соискатель кафедры философии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: vishbsu@yandex.ru.

**Vishnyakova Alena Aleksandrovna**, competitor, department of philosophy, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: vishbsu@yandex.ru.

УДК 316.772.4:316.462

© Д.В. Чайковский

### ЭТАПЫ ВЛАСТНОЙ КОММУНИКАЦИИ

\*Исследование выполнено при поддержке гранта по ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», 2009-2013 гг.

*Властная коммуникация раскрывается через последовательную смену событий. Выделяются три ключевых события: узнавание (предкоммуникация), императив (непосредственная коммуникация), результат (поскоммуникация). Кодификация этих событий ложится в основу формирования соответствующих групп смыслов, транслируемых в процессе развертывания процесса коммуникации.*

**Ключевые слова:** власть, коммуникация, коммуникативное событие, этапы коммуникации.

D.V. Chaykovskiy

### STAGES OF THE POWER'S COMMUNICATION

*Communication of the power is a consecutive change of events. Three basic events are determined: recognition (precommunication), imperative (communication), result (postcommunication). Codification of these events is a base of formation of the relevant groups of the senses.*

**Key words:** power, communication, communicative event, stages of communication.

Власть реализуется в поле социальных отношений, существующих в качестве разветвленной системы коммуникативных действий. Коммуникация как способ межсубъектного взаимодействия есть основа реализации властного процесса. Даже наиболее примитивные формы власти предполагают использование коммуникативных средств. Основанные на физическом насилии они, по сути, являются коммуникативными актами, в которых одна сторона (власть) передает другой стороне (подвластному) по определенному каналу (тактильное восприятие физического воздействия) определенную информацию (необходимость выполнения властной воли), которая может быть адекватно интерпретирована и, в силу этого, лечь в основу последующего поведения (подчинение). Разумеется, с развитием общества, с увеличением сложности, присущих ему связей и отношений, усложняется, реализуемая властью, коммуникация.

В мировой гуманитарной мысли неоднократно предпринимались попытки определить власть через коммуникацию и наоборот коммуникацию через власть. Еще Аристотель отмечал, что государство (государственная власть) есть своего рода

общение, т.е. коммуникация, организованная ради высшего из всех благ и обнимающая собой все другие общения [1]. В новое время ассоциированность власти и коммуникаций подчеркивали Дж.Локк и Т.Гоббс. Так, последний рассматривал коммуникацию не только как инструмент власти, но и видел в ней основу существования стабильности и порядка. В «Левиофане» Гоббс пишет: «...величайшее благодеяние, которым мы обязаны речи, заключается в том, что мы можем приказывать и получать приказания, ибо без этой способности была бы немыслима никакая общественная организация среди людей, не существовало бы никакого мира и, следовательно, никакой дисциплины, а царила бы одна дикость» [2, с. 234]. Лингвистический поворот, характерный для гуманитарной мысли XX века, еще более заострил проблему взаимоотношения власти и коммуникации. Здесь власть уже имманентна всякой коммуникации, а коммуникация есть не только способ выражения власти, но и основа ее существования. Как пишет Р.Барт, «объектом, в котором от начала времен гнездится власть, является сама языковая деятельность, или, точнее, ее обязательное выражение – язык» [3, с. 549].

В рамках данного исследования под властной коммуникацией мы будем понимать специфическую коммуникативную деятельность, направленную на трансляцию определенной группы смыслов, обуславливающих последующие действия подвластного участника коммуникации. Стратегии отбора информации в рамках коммуникативного действия определяются множеством факторов, среди которых индивидуальные и социальные особенности коммуникантов, ситуативные характеристики контекста, культурные традиции и т.д.

Принимая во внимание процессуальный характер власти [4] и событийность коммуникации, раскрытую Т.Ван Дейком, мы считаем возможным сделать акцент на трех ключевых событиях властного процесса, кодификация которых формирует властную коммуникацию – «событие узнавания», или предкоммуникация, «событие императива (решения)», или непосредственная коммуникация, и «событие результата» или посткоммуникация. Каждое из упомянутых событий доводит до сведения реципиента соответствующие группы смыслов: во-первых, о том, что данный вид отношений есть власть и ей необходимо подчиняться (узнавание), во-вторых, о том, в какой форме это подчинение должно быть осуществлено (императив), и, в-третьих, о том, что власть реально обладает могуществом, т.е. способна эффективно реализовывать свою волю (результат). В логике последовательности событий «узнавание – императив – результат», попытаемся рассмотреть основные этапы коммуникации власти.

Властная коммуникация начинается с события узнавания власти. Предваряя последующие коммуникативные акты, это узнавание погружает коммуникантов в определенный смысловой универсум, в котором уже предзаданы шаблоны возможных интерпретаций, кодовые взаимосвязи, цепочки пресуппозиций. Событие узнавания актуализирует у коммуникантов (прежде всего, у адресата) социально инкорпорированные установки и ожидания, обеспечивая интенциональное (и тематическое) развертывание дальнейшей коммуникации. В событии узнавания транслируется информация определяющая статус адресанта как субъекта власти. Интерпретация этой информации является пресуппозицией последующего коммуникативного взаимодействия. Адресат выстраивает свою цепь интерпретаций,

принимаемых от адресанта сообщений, исходя из факта истинности пресуппозиции. Здесь намерение адресата выполнять властную волю адресанта напрямую зависит от того проинтерпретирован ли в акте узнавания адресант как носитель власти или нет.

Другими словами, подобно тому, как «в большей или меньшей степени любой дискурс оказывается презентацией своего субъекта, а также инспирацией своего адресата» [5, с. 66-87], властная коммуникация на первом этапе направлена на «подтверждение» властью ее полномочий, на ее презентацию участникам общения. Этот этап изначально задает специфическую тональность дальнейшего диалога. И что бы говорить в «тоне» власти, коммуникант (адресант) должен обладать для этого соответствующим правом, т.е. он действительно должен быть наделен властью, которая признается другими участниками коммуникации. Это право дает возможность адресанту генерировать конечное сообщение в императивной форме, на основе содержания которого адресат будет строить свои прагматические инференции, предполагающие подчинение в форме соответствующего действия.

В основном событию узнавания свойственен недискурсивный характер. Конечно, нельзя исключать случаи, когда власть прямо заявляет о себе, как о власти, например, словами гайдаевского Ивана Васильевича: «Царь, очень приятно, царь». Но в подавляющем большинстве случаев соответствующая интерпретанта формируется не из дискурса (или не только из дискурса), а из знаково-символического его оформления, начиная от визуальных атрибутов власти и заканчивая символически ритуализированными действиями (инаугурация президента).

Власть должна непрерывно подтверждать свое право быть властью. Соответственно, было бы заблуждением считать акт узнавания разовым коммуникативным действием. Сама властная коммуникация всей своей логикой ориентирована на воспроизводство власти. Она стремится рекурсивно воспроизводить исходную пресуппозицию, не допуская ни малейших отклонений от заданного смысла. Поэтому узнавание, являясь исходным пунктом властной коммуникации, не прекращается с ее инициацией а переходит в некий перманентный процесс, обеспечивающий ее фоновое наполнение.

«Событие императива (решения)» или непосредственной коммуникации целесообразно

рассмотреть в рамках схемы коммуникативного процесса, предложенной Г.П. Щедровицким в одной из работ [6, с. 556]. Спецификой его подхода является «привязка» коммуникации к абстрактной ситуации, в контексте которой осуществляется совместная деятельность. Щедровицкий представляет коммуникацию в следующем виде: «(1) действия первого индивида в некоторой «практической» ситуации, (2) целевая установка, делающая необходимой передачу определенного сообщения второму индивиду, (3) осмысление ситуации с точки зрения этой целевой установки и построение соответствующего высказывания-сообщения-текста, (4) передача текста-сообщения второму индивиду, (5) понимание текста-сообщения вторым индивидом и воссоздание на основе этого некоторой ситуации возможного действия, (6) действия в воссоздаваемой ситуации, соответствующие исходным целевым установкам второго индивида и содержанию полученного им сообщения».

Применяя схему Щедровицкого, мы предполагаем развертывание власти в форме практически ориентированной социальной деятельности (1). Эта деятельность осуществляется ее субъектом в направлении конкретной, сознательно осознаваемой цели. Она реализуется в определенном социальном контексте и вне его рассмотрена быть не может. В эту деятельность «встроены» ситуативные требования, которые могут изменять направление и интенсивность властной коммуникации. Можно говорить о формировании практической направленности всего коммуникативного процесса через деятельность субъекта власти. Она же обуславливает целевую установку коммуникации (2), предполагающую необходимость доведения до сознания других участников коммуникации смысла властного императива. Здесь мы предпочитаем говорить о реализации интенции, которая, с нашей точки зрения, есть «отрефлексированный сплав» потребностей социальной системы и самой власти. Интенция, может быть преобразована в конкретные цели, воплощенные в деятельности власти. Но главное, что ее смысловая нагрузка объективируется в конкретных действиях, которые должен осуществить подчиненный социальный агент.

Дальнейшее развитие коммуникации предполагает генерацию (кодирование) сообщения (3) и его передачу, трансляцию смысла (4). Кодирование есть основа

коммуникации. В результате кодирования смысл сообщения получает свою объективацию в знаково-символической форме и может быть воспринят другими участниками коммуникации. На данном этапе мы предполагаем кодификацию с использованием естественного языка, в результате чего сообщение власти приобретает дискурсивный характер, т.е. становится осмысленным высказыванием, построенным по принципам соответствующего языкового кода. В акте коммуникации смысл высказывания передается другим участником коммуникации и служит основой для последующих активных действий с их стороны. Но власть не просто транслирует смыслы, лежащие в основу действий адресатов. Она воздействует на смыслы, используя их для управления социальными действиями других агентов и для своего воспроизводства. Посредством коммуникации власть влияет на всю существующую смысловую систему. Она корректирует устоявшиеся смыслы, обозначивая по-иному объекты, события, действия и отношения, а также конструирует новые смыслы, создавая свой смысловой универсум.

Заключительные этапы связаны с интерпретацией получаемого сообщения (5) и реализацией соответствующего действия (6). Успешность властной коммуникации зависит от того, насколько адекватно она может превосходить направления вероятных интерпретаций со стороны получателя сообщения. Такая антиципация возможна в случае принадлежности коммуникантов к одной коммуникативной системе. Как указывает Т.Лукман, «любое общество испытывает фундаментальную потребность в (по крайней мере приблизительно семантическом) согласии. Эта потребность варьируется в диапазоне от требований координации рабочих процессов в настоящем с целью планирования совместной деятельности в будущем до пропорционального распределения ответственности за прошлые действия» [7, с. 47]. Безусловно, в силу субъективной свободы репрезентации смыслов всегда есть в наличии «люфт» непонимания. Еще Г.Зиммель подчеркивал, что смыслы не являются изолированными единицами. Смысловая точность властного сообщения искажается под воздействием индивидуальных и коллективных смысловых конструктов, выпадающих из сферы влияния власти. На искажение так же влияют «лидеры мнений» (П.Лазарсфельд), медийные посредники, социальное окружение реципиента и т.д. Но в целом властное сообщение предполагает, в

некоторой степени, заведомо определенную реакцию на свое содержание. Это достигается благодаря существованию определенных правил. Этот факт отмечал Ю.Хабермас, с точки зрения которого, основным условием коммуникации (символически транслируемой интеракции) является наличие и обязательное принятие норм, «которые определяют взаимные поведенческие ожидания, а также понимаются и признаются, по крайней мере, двумя действующими субъектами» [8, с. 117].

Задача власти – препятствовать искажению коммуникации. Здесь она уже выступает не внешней сущностью к коммуникации (т.е. адресантом), а интегрируется в сам процесс коммуникации. Данный момент был проанализирован в ряде работ Н.Лумана. Власть, – с его точки зрения, – есть управляемая кодом коммуникация [9]. Она представляет собой тип первичной селекции, когда один партнер осуществляет отбор возможных альтернатив, в поле которого в дальнейшем осуществляется вторичный выбор другим партнером. То есть власть представляет собой одно из основополагающих условий выбора субъективного поведения – субъект выбирает, исходя из того коммуникативного кода, который задается результатами первичной селекции.

Селективность власти как средства коммуникации призвана уменьшать (редуцировать) все возрастающую в ходе социальной эволюции, сложность (комплексность) коммуникаций. Но в отличие от прочих коммуникативных средств, власть осуществляет эту редукцию комплексности, прежде всего, через действия, которые по определению нуждаются в большем контроле со стороны власти. Селективность через действие предполагает, что стороны с одинаковой ясностью оценивают положительные и отрицательные альтернативы своего взаимоотношения. Говоря словами Н.Лумана, «постулируется возможность исчисляемой, «локализуемой» дивергенции» [9]. Среди множества возможностей для выбора партнеры выстраивают понятные друг другу системы предпочтений, на основе которых в дальнейшем ими будут сконструированы комбинации ассиметричных «альтернатив избежания» (например, применение физического насилия). Ассиметричных в том смысле, что для одной из сторон желание избежать данного варианта развития событий является более предпочтительным, чем для другой стороны. Комбинации этих альтернатив связываются в коде власти с иными комбинациями,

оцениваемыми более позитивно, обеспечивая тем самым мотивацию передачи селекции действия от одной стороны к другой. Таким образом, власть как коммуникативное средство, зависит от конкретной комбинации альтернатив, от их кондициональной связи в контингентном решении стороной, обладающей властью, и от веры другой стороны в существование такой связи.

Закрывает коммуникативный процесс «событие результата». Результат есть ключевой признак, позволяющий окончательно отличить власть от иных социальных отношений. Поясним данный тезис. В своей классической трактовке власть фактически считается реализованной в момент передачи приказа от субъекта власти к ее объекту. При этом, считается безусловным, что последний выполнит этот приказ в силу страха наказания, желания вознаграждения или же, используя терминологию Лумана, в силу наличных «альтернатив избежания». Именно это свойство власти и является ее сущностной характеристикой. Но за абстрактным термином «власть» всегда стоят конкретные люди, принимающие решения и эти решения могут быть поспешными и ошибочными. Как следствие, далеко не все полученные приказы, исполняются объектом, и далеко не всегда реализуются «альтернативы избежания». Игнорирование приказа, признанного субъектом ошибочным, может не повлечь за собой никаких последствий для нарушителя властной воли (хотя история знает и другие примеры). Другими словами, возникают отношения, в которых объект может не исполнять приказы субъекта, хотя последний имеет все основания отдавать ему эти приказы. По-видимому, эти отношения не целесообразно отождествлять с отношениями власти. Власть реализуется в качестве таковой лишь тогда, когда ее императив находит воплощение в конечном результате. Поэтому способность достигать конкретных результатов, проводя свою волю через волю других, и есть базовый критерий, детерминирующий власть.

Исходя из сказанного, властная коммуникация должна продолжаться за «событие императива» и охватывать «событие результата». Мы назвали этот коммуникативный процесс посткоммуникацией. В ходе посткоммуникации результаты, достигнутые властью, повторно означиваются. Они становятся не столько следствием целенаправленной деятельности, сколько символом успешности власти. Формируется

интерпретанта, закрепляющая смысловую взаимосвязь между результатом и могуществом власти. Власть могущественна, так как она эффективна. Власть эффективна, так как она способна проводить свою волю и воплощать ее в видимых социальных результатах. Символизируя результаты своей деятельности, власть задает им выгодные ей коннотации, обуславливая результаты своим существованием. В итоге формируются устойчивые представления способствующие возрастанию символического капитала власти.

«Событие результата» обеспечивает воспроизводство власти. Осуществляясь первоначально в дискурсивной форме, оно постепенно приобретает недискурсивный характер. Сформированные в результате кодификации результатов, констелляции символов создают базис для последующего возникновения «события узнавания» власти, обеспечивая цикличность властного коммуникационного процесса. Коммуникации, как говорил Луман, присоединяют к себе новые коммуникации.

### Литература

1. Аристотель. Политика. URL:<http://lib.rus.ec/b/129778/read>.
2. Гобс Т. Соч. в 2-х т. Т1. – М.: Мысль, 1989.
3. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
4. Чайковский Д.В. Власть как процесс (по мотивам философии А.Уайтхеда). // Вестник Челябинского государственного университета. – № 2 (217), 2011. – С. 39-43.
5. Тюпа В.И. Основания сравнительной риторики // Критика и семиотика. Вып. 7. – 2004. – 296 с.
6. Щедровицкий Г.П. Смысл и значение // Избранные труды. – М.: Шк.Культ.Полит., 1995. – 800 с.
7. Луман Т. Замечания об описании и интерпретации диалога // Социологическое обозрение, Т. 3. №3. – 2003. – с. 46.
8. Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. – М.: Канон +, 2008. – С. 437.
9. Луман Н. Власть. URL:<http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3618>.

**Чайковский Денис Витольдович**, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии, психологии и права гуманитарного факультета Томского политехнического университета, г. Томск, e-mail: [dnavit@tpu.ru](mailto:dnavit@tpu.ru).

**Chaykovskiy Denis Vitoldovich**, candidate of philosophical science, associate professor, department of sociology, psychology and law, Tomsk Polytechnic University, Tomsk, e-mail: [dnavit@tpu.ru](mailto:dnavit@tpu.ru).

УДК 352

© Д.В. Елбаева

## ОБ АКТУАЛЬНЫХ ВОПРОСАХ СТАНОВЛЕНИЯ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

*В статье рассмотрены вопросы формирования местного самоуправления как социального института, определены основные проблемы развития местного самоуправления на современном этапе. Показана эффективность процесса институционализации через развитие местных сообществ.*

**Ключевые слова:** местное самоуправление, местное сообщество, гражданское общество, институционализация, социальный институт.

D.V. Elbaeva

## THE INSTITUTIONALIZATION OF LOCAL GOVERNMENT

*This article analyses the forming of local government as a social institution, and also defines the main problems of local government development at the present time. The research shows the efficiency of institutionalisation through the development of local communities.*

**Key words:** local government, local community, civil society, institutionalisation, social institution.

Местное самоуправление является одной из основ любого демократического строя. В России местное самоуправление закреплено в Конституции Российской Федерации, где указывается, что единственным источником власти в стране является народ, который осуществляет свою власть непосредственно, а

также через органы государственной власти и органы местного самоуправления. При этом местное самоуправление на современном этапе своего становления в РФ представляет собой форму самоорганизации граждан. В этом же качестве, местное самоуправление, помимо

уровня публичной власти, является и элементом социальной системы.

Социальный институт – это «устойчивая форма организации общественной жизни и совместной деятельности людей, включающая в себя совокупность лиц и учреждений, наделенных властью и материальными средствами для осуществления социальных ролей и функций, управления и социального контроля за соблюдением норм и правил поведения» [1, с. 341].

Институт представляет собой форму человеческой деятельности, основанную на четко разработанной идеологии, системе правил и норм, а также развитом социальном контроле за их исполнением. Институциональная деятельность осуществляется людьми, организованными в группы и ассоциации, где произведено деление на статусы и роли в соответствии с потребностями данной социальной группы или общества в целом. Таким образом, институты поддерживают социальные структуры и порядок в обществе.

Институционализация – это «процесс, когда некая общественная потребность начинает осознаваться как общесоциальная, а не частная, и для ее реализации в обществе устанавливаются особые нормы поведения, готовятся кадры, выделяются ресурсы» [2, с. 97]. В ходе повседневной практики люди стремятся найти наиболее приемлемые образцы и модели поведения, позволяющие удовлетворять различные потребности. Постепенно эти образцы и модели поведения превращаются в привычку, начинают поддерживаться общественным мнением и узакониваются.

Таким образом, институционализация представляет собой процесс определения и закрепления социальных норм, правил, статусов и ролей, приведение их в систему, которая способна действовать в направлении удовлетворения фундаментальных, непреходящих потребностей общества, таких, как воспроизводство рода (институт семьи и брака), безопасность и социальный порядок (политические институты), потребность в добывании средств существования (экономические институты), потребность в передаче знаний, социализация (институты образования), потребность в решении духовных проблем, смысла жизни (институт религии).

Потребность в безопасности и в социальном порядке можно обеспечить через формирование системы демократических социальных институтов. Важное место среди них занимает местное самоуправление. Большинство

развитых стран осознали роль и значение института местного самоуправления не только в демократизации жизни общества, но и в решении экономических, политических, социокультурных проблем.

В настоящее время местное самоуправление в Российской Федерации закреплено на законодательном уровне, нарабатывается теоретический и практический опыт.

Федеральный закон «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» определяет местное самоуправление как «форму осуществления народом своей власти, обеспечивающей в пределах, установленных Конституцией Российской Федерации, федеральными законами, а в случаях, установленных федеральными законами, – законами субъектов Российской Федерации, самостоятельное и под свою ответственность решение населением непосредственно и (или) через органы местного самоуправления вопросов местного значения исходя из интересов населения с учетом исторических и иных местных традиций» [3].

Вопрос о природе местного самоуправления обсуждается мировым научным сообществом давно, и, по мнению Н.Л. Пешина, «...вряд ли когда-нибудь получит универсальное решение. Государственная и общественная составляющие природы местного самоуправления постоянно эволюционируют, изменяются, зависят от конкретной исторической обстановки и экономических предпосылок» [4, с. 34].

Местное самоуправление как социальный институт предусматривает его рассмотрение в аспекте понимания и осведомления гражданами и представителями власти природы и сущности. Степень понимания, доверия и осведомленности может определять характер и результаты преобразований данного института.

Для выявления природы местного самоуправления Г.В. Атаманчук выделяет следующие принципиальные черты местного самоуправления: «...местное самоуправление – это явление демократии и форма народовластия; местное самоуправление – это пограничное явление между государством и обществом, соединяющее их между собой; общественные формы, посредством которых организуется местное самоуправление, сочленяется с присущими им властными полномочиями, отраженными во властной силе управленческих решений; местное самоуправление – это средство реализации инициативы и практического осуществления самодеятельности, воплощение творческой

энергии и ответственности населения по месту жительства, а также одна из форм реализации прав и свобод человека и гражданина» [5, с. 133].

Институт местного самоуправления можно определить как:

1) организованную систему связей, функций и социальных норм, которая включает совокупность формальных правил, сформулированных в законах и других общеобязательных актах государства, которые регулируют отношения в сфере местного самоуправления;

2) систему организаций, действующих в сфере науки и практики местного самоуправления (властные структуры, научные учреждения, ассоциации, фонды и т.д.);

3) общественно-гражданские структуры, через которые граждане должны реализовать свободу и конституционное право на самостоятельное решение местных проблем в рамках местного сообщества;

4) систему ценностей, традиций, установок, статусов, ролей, «неписанных» правил российских граждан, в том числе, представителей всех уровней и ветвей власти, по поводу функционирования системы местного самоуправления в России [6].

Местное самоуправление – это сфера общественных отношений, и изменения в ней во многом определяются тем, что думают и знают об этом люди. Под изменением понимаются институциональные преобразования, которые не всегда связаны с развитием и улучшением этой сферы.

Как социальный институт гражданского общества, местное самоуправление, опираясь на самостоятельность и творческие инициативы местного сообщества и граждан по участию в решении локальных проблем, содержит в себе социальный потенциал, который в силу объективных и субъективных причин не раскрыт в полной мере.

Местное самоуправление как социальный институт находится в процессе становления.

Среди российских ученых, политиков и государственных деятелей существуют разные точки зрения на причины и проблемы развития местного самоуправления и пути эффективного решения. Одни считают, что причиной является несовершенная правовая основа, другие – низкое финансово-экономическое обеспечение, третьи – низкая активность местных сообществ.

Также противоречиями современного российского самоуправления являются следующие: «... права на осуществление

местного самоуправления идут сверху, ...с одной стороны, общество почти не готово к должному восприятию этого демократического института, с другой стороны, государство не создает необходимых условий для раскрытия реального социального потенциала местного самоуправления, ...государство возложило на органы местного самоуправления большие обязанности, которые данный институт зачастую не способен выполнять по различным причинам, что неизбежным образом сказывается на доверии к местному самоуправлению граждан, ... местное самоуправление многими теоретиками и практиками понимается преимущественно как экономический и правовой механизм управления, при котором местное сообщество выступает как объект управления [7].

Исторический опыт показывает, что местное самоуправление рождается не вдруг, его нельзя ввести законом, оно является результатом эволюции общества и социальной зрелости граждан, готовых взять на себя ответственность за решение местных дел.

Местное самоуправление, являясь одним из атрибутов демократии, может создать необходимые условия для приближения власти к населению, сформировать гибкую систему управления, хорошо адаптированную к местным условиям, способствовать развитию инициативы и самодеятельности граждан, социализации личности. Для этого необходимо усиление роли местного самоуправления в области социальной политики, основной целью которой будет последовательное повышение уровня жизни населения и снижение социального неравенства, обеспечение всеобщей доступности основных социальных благ, прежде всего, качественного образования, медицины и социального обслуживания.

Местное самоуправление необходимо рассматривать не как самоцель, а как социальный институт, присущий демократическому устройству общества и государства, средство улучшения качества жизни населения, образующего местное сообщество.

Непоследовательная государственная политика в отношении местного самоуправления, профессиональная подготовка муниципальных служащих, отсутствие у населения навыков и реальных стимулов участвовать в самоуправлении негативно отражается на дееспособности местного самоуправления. Информационное сопровождение муниципальных реформ,

доведение необходимых сведений о преимуществах и возможностях местного самоуправления является минимальным. Муниципальные органы власти также зачастую демонстрируют свое нежелание расширять социальную основу, они до конца не осознали специфику и реальный потенциал института местного самоуправления, не восприняли его основные принципы, такие, как открытость, развитая обратная связь с местным сообществом, максимальный учет интересов и потребностей граждан, социальная направленность. Местное сообщество продолжает восприниматься местными руководителями по преимуществу как пассивный объект управления, не способный к проявлению гражданских инициатив.

Формирование системы местного самоуправления в России целесообразно, с точки зрения оптимального распределения государственной власти, по всем уровням управления, учета местной специфики, традиций, менталитета, интересов граждан. Институт местного самоуправления на практике способен приносить реальную пользу гражданам, включая их в управленческую деятельность, вырабатывая чувство сопричастности, ответственности в решении практических задач, стоящих перед местным сообществом. Муниципальное самоуправление ориентирует местные сообщества на самостоятельное развитие, на повышение уровня социальной активности, способствует развитию творческой инициативы и социализации личности. В России, к нашему сожалению, местные сообщества складываются, прежде всего, на уровне поселений, а не муниципальных районов. Они достаточно аморфны, пассивны, неоднородны и различаются не только по размеру поселения, но и по другим характеристикам. Внутри местного сообщества можно выделить субъекты; ими являются социальные группы, формально оформленные и не оформленные. Они уже осознают свои интересы, являются более сплоченными, социально активными. К ним можно отнести отдельных граждан, инициативные группы, представляющие интересы жителей (подъезд, дом, квартал и др.). Кроме того, есть некоммерческие организации (НКО), союзы, ассоциации, органы ТОС, кондоминиумы, ЖСК, ТСЖ и др. По отношению к местному самоуправлению данные группы отличаются уровнем участия в формах реализации права на местное самоуправление; мотивацией участия в решении вопросов

местного значения; уровнем сплоченности в решении местных проблем; характером взаимодействия с органами власти; степенью взаимодействия друг с другом и т.д.

Для эффективности процесса институционализации местного самоуправления необходимо развивать и опираться на местное сообщество в местном самоуправлении, так как оно представляет собой точку роста и составляет гражданское общество на местном уровне. В дальнейшем необходимо увеличивать и усиливать потенциал местного сообщества, потому что без активных и ответственных граждан развитие института местного самоуправления, гражданского общества невозможно.

По словам В.В. Путина, «муниципалитеты станут в полной мере финансово самостоятельными и автономными. Получат достаточные источники для исполнения своих полномочий, для решения повседневных людских проблем. В том числе, мы передадим на уровень муниципалитетов все налоги от малого бизнеса, который сейчас работает в условиях специальных налоговых режимов» [8].

Одна из основных задач местного самоуправления на современном этапе состоит в выборе основных направлений деятельности с учетом уже имеющихся ресурсов, способных обеспечить нормальный уровень жизнедеятельности граждан и местного сообщества. При дальнейшем развитии этого института его демократическая и социальная направленность способна проявиться в гораздо большей степени, чем она проявляется в современной ситуации. Состояние института местного самоуправления может являться индикатором социальной стабильности всей общественной системы, общество стабильно тогда, когда функции институтов понятны, очевидны, неизменны.

#### *Литература*

1. Зборовский Г.Е. Общая социология: учебник 3-е изд., испр. и доп. – М.: Гардарики, 2004. – 592 с.
2. Волков Ю.Г., Мостовая И.В. Социология. – М.: Гардарики, 2001. – 432 с.
3. Федеральный закон «Об общих принципах организации местного самоуправления в РФ» от 06.10.2003 N 131-ФЗ.
4. Пешин Н.Л. Государственная власть и местное самоуправление в России: проблемы развития конституционно-правовой модели. – М.: Статут, 2009. – 208 с.
5. Атаманчук Г.В. Теория государственного управления. – М.: Омега-Л, 2010. – 526 с.
6. Миронова Н.И. Местное самоуправление как социальный институт, его место в государственном устройстве России. – [Электронный ресурс] – Режим

доступа: <http://www.riku.ru>.

7. Антипов К.А. Местное самоуправление как социальный институт современного российского общества. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.dissland.com>.

8. Сильные регионы. Эффективное местное самоуправление / Предвыборная программа Всероссийской политической партии «Единая Россия» – Российская газета. – 8 февраля. – 2012 г.

**Елбаева Дарима Валерьевна**, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры государственного и муниципального управления Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ.

**Elbaeva Darima Valerievna**, candidate of philological science, senior lecturer, department of public and municipal management, Buryat State University, Ulan-Ude.

УДК 316.354:351/354

© И.Н. Дымбрылова

### КОРПОРАТИВНЫЕ ЦЕННОСТИ В СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЕ: СОВРЕМЕННЫЕ СТРАТЕГИИ ФОРМИРОВАНИЯ

*В статье рассматриваются корпоративные ценности, современные стратегии их формирования в организациях социальной сферы. Анализируются условия эффективного воздействия на корпоративную культуру.*

**Ключевые слова:** корпоративные ценности, формирование корпоративных ценностей, корпоративная культура, адаптация.

I.N. Dymbrylova

### CORPORATE VALUES IN SOCIAL SPHERE: MODERN IMPLEMENTATION STRATEGIES

*The article is considered corporate values and their modern implementation strategies in the organizations of social sphere. Factors of effective influence on corporate culture are analyzed.*

**Key words:** corporate values, corporate values formation, corporate culture, adaptation.

В настоящее время отечественными теоретиками и практиками активно изучаются вопросы формирования корпоративных ценностей в учреждениях социальной сферы. Этот интерес обусловлен тем, что положительные корпоративные ценности в коллективе приводят к максимизации эффективности деятельности организации, укреплению ее целостности, улучшению механизмов социализации работников, повышению их производительности и мотивации.

Развитие корпоративных ценностей и элементов корпоративной культуры нашло свое широкое распространение в коммерческих организациях, в учреждениях же социальной сферы наличие сформированной системы корпоративных ценностей носит единичный характер. На данный момент не разработана методика исследования корпоративных ценностей работников учреждений социальной защиты населения, отсутствуют программы внедрения корпоративной культуры в учреждениях социальной защиты населения. Что касается самой дефиниции «ценность», то ценность – это понятие, отражающее отношение между человеком (субъектом отношения) и

предметом, где предмет является значимым для человека. В ценностях отражены важнейшие специфические формы отношений между субъектом отношения и предметом по поводу удовлетворения потребностей и интересов субъекта.

Корпоративные ценности являются одним из основных элементов корпоративной культуры, которая может быть рассмотрена в двух аспектах: как фактор, направленный на максимизацию эффективности организации; как итог внутренних процессов, протекающих в организации, причем в той или иной степени управляемых. Корпоративные ценности – это ценности, при которых сотрудники разделяют систему ценностей, создающих чувство идентификации с организацией и определяющих ожидания.

Особый интерес вызывает система ценностей работников именно учреждений социальной сферы. Это обусловлено тем, что в результате повышения социальной нестабильности и социальной напряженности в современном российском обществе, роста числа людей, нуждающихся в социальной защите, реструктуризации бюджетных организаций и других негативных тенденций в коллективах

учреждений социальной защиты населения может сформироваться «нездоровая» обстановка. Одним из решений данных проблем может оказаться поиск внутренних ресурсов для поддержания и укрепления имиджа учреждения, его востребованности у населения, создания ситуации успеха для каждого сотрудника, и стимулирования их труда. Таким внутренним ресурсом может стать сформированная система корпоративных ценностей.

Развитие положительных корпоративных ценностей работников учреждений социальной защиты населения, на наш взгляд, становится важным условием эффективного функционирования системы социальной защиты населения на благо общества. Их формирование у работников учреждений социальной сферы позволяет эффективно развивать организацию на качественно новом уровне, но данный процесс достаточно сложный и требует учета множества факторов.

Один из основных факторов – это взаимосвязь системы корпоративных ценностей с целями деятельности организации. Если целью деятельности коммерческой организации является получение прибыли, то целью деятельности учреждения социальной защиты населения выступает реализация социальной политики государства. Система корпоративных ценностей работников учреждений социальной защиты населения, главным образом, основывается на общечеловеческих ценностях.

К основным направлениям корпоративных ценностей работников учреждений социальной защиты населения можно отнести:

– ценности, направленные на изменения в системе (служение общественному благу, стабильность, гласность в осуществлении осуществляемой деятельности, ценности социальной справедливости);

– ценности, направленные на межличностные отношения как внутри коллектива, так и с клиентами (ценность уникальности личности, уважение личности);

– ценности, направленные на профессионально-личностное развитие (профессиональная компетентность, социальная ответственность за свои действия, дисциплинированность, стремление к анализу и учету возможно более широкого круга факторов и последствий принимаемых решений).

Следующие факторы, по мнению Т.О. Соломанидиной [4], которые следует учитывать при построении стратегии внедрения данной системы: региональные местные ценности; личные ценности персонала; профессиональные

ценности; политические условия функционирования учреждения; исторические предпосылки, история создания организации; ценности групп, субкультур; общественные ценности и нормы, ценности в зависимости от организационной культуры организации (бюрократическая, рыночная, клановая, адхократическая); ценности лидеров общества, руководителей страны, ценности «героев времени», харизма этических личностей.

Наиболее важной стороной при формировании корпоративных ценностей являются сотрудники, как в государственных, так и в коммерческих организациях. Именно сотрудники организации являются объектами формирования корпоративных ценностей и их основными носителями. Поэтому при формировании корпоративных ценностей нужно также учитывать индивидуальную систему ценностей каждого сотрудника. Корпоративные ценности должны стать личными ценностями сотрудников, принимаемые внутренне полностью.

Выделяют четыре вида адаптации сотрудника к ценностям организации, которые также можно отнести к работникам учреждений социальной защиты населения [1]: конформизм, мимикрия, адаптивный индивидуализм, отрицание. Конформизм подразумевает под собой принятие всех ценностей и норм организации. Данный вид адаптации сотрудника к ценностям организации является наиболее оптимальным видом адаптации. Следующий вид адаптации «мимикрия» подразумевает соблюдение второстепенных необязательных норм при неприятии основных. При адаптивном индивидуализме сотрудники соглашаются с основными нормами и ценностями организации при полном неприятии второстепенных или частичном приятии. Сотрудник сохраняет некую индивидуальность, но по-своему неплохо работает в коллективе. При таком виде адаптации сотрудника к корпоративным ценностям, как отрицание, сотрудник не принимает никакие ценности и нормы, что приводит к конфликтам и разрывам связей. Безусловно, при формировании системы корпоративных ценностей в учреждениях социальной защиты населения, на наш взгляд, нужно создавать условия для того, чтобы работник принял полностью всю систему корпоративных ценностей организации.

На данный момент, стратегии формирования корпоративных ценностей в российской практике еще относительно новы и не стандартизированы.

Проанализировав научную литературу, можно выделить ряд условий для оптимального формирования корпоративных ценностей в организации социальной сферы:

- поэтапность. Система корпоративных ценностей должна «прививаться» постепенно;
- непрерывность. Сотрудник ежедневно действует согласно корпоративным ценностям, соблюдая нормы и правила поведения;
- включенность. На практике сотрудник реализует декларируемую ценность;
- идентификация. Если сотрудник полностью идентифицирует себя с организацией, то система корпоративных ценностей считается успешно сформированной;
- согласованность. Ценности разных уровней должны быть согласованы между собой.

Среди различных стратегий внедрения корпоративных ценностей в организации, можно выделить следующую, которая состоит из нескольких этапов. Первый этап включает формулирование ценностей. Руководители организации разрабатывают систему корпоративных ценностей и осуществляют трансляцию коллективу нужных ценностей. Как считает Е.Н. Иванов, со временем, корпоративные ценности сменяются новыми. Но прежде чем приступить к формированию или изменению корпоративных ценностей, необходимо произвести диагностику существующих корпоративных ценностей. Новые ценности, которые уже напрямую не формируются руководителями определяются через анкетирование, интервью, дискуссии, различные виды деловых игр [2]. Проблемы формирования корпоративных ценностей на данном этапе анализирует исследователь С.В. Филатов [5], который указывает на возможность формального характера корпоративных ценностей на данном этапе.

Второй этап подразумевает отбор кандидатов для приема на работу в организацию. На начальном этапе в ходе отборочных собеседований с кандидатами необходимо выявить тех, чьи личностные черты и система взглядов в значительной мере не отвечают культуре организации или противоречат ей.

Третий этап – адаптация. Поступившие на работу сотрудники подвергаются различным внутриорганизационным воздействиям, которые должны быть тщательно спланированы, и иметь своей целью заставить новичков задуматься о существующей системе норм и ценностей организации и о том, смогут ли они их принять.

Заключительным этапом является овладение ими необходимыми для работы навыками и способами выполнения работы.

Обобщив некоторые положения научных публикаций, можно выделить следующие ключевые факторы успешности формирования корпоративной культуры, в том числе корпоративных ценностей. Таковыми являются:

- 1) наличие комплексной системы по проведению организационных изменений;
- 2) поддержка и участие высшего руководства;
- 3) привлечение экспертов в области формирования корпоративной культуры;
- 4) определение возможных рисков и принятие мер по их нейтрализации;
- 5) хорошее планирование и контроль;
- 6) привлечение адекватных управленческих ресурсов;
- 7) сильная инициативная группа и ее высокий моральный дух.

Система корпоративных ценностей является наиболее важным средством или инструментом исполнения функций корпоративной культуры.

Для внедрения системы корпоративных ценностей и корпоративной культуры в учреждения социальной защиты населения подходит следующая стратегия, предложенная М.И. Магурой [3]:

- выбор миссии организации, определение стратегии, основных целей и ценностей;
- изучение сложившейся корпоративной культуры;
- разработка мероприятий, целью которых является формирование, развитие и закрепление желательных корпоративных ценностей и образцов поведения;
- целенаправленные воздействия на корпоративную культуру, направленные на устранение негативных ценностей;
- анализ результатов внедрения корпоративных ценностей и необходимая корректировка.

Следует отметить, что важно условие сознательного изменения стиля работы со стороны руководства, поскольку самое сильное влияние на формирование системы корпоративной культуры оказывают ежедневное поведение и поступки руководства и самих сотрудников.

Разумеется, при оптимизации процессов формирования корпоративных ценностей работников нужно учитывать специфику деятельности учреждений социальной защиты населения. Все работники, независимо от их должности, должны ощущать единство

принадлежности к системе социальной защиты населения, важности их деятельности для функционирования всего общества.

Ценности должны носить не только декларативный характер, но и стать неотъемлемой частью внутренней жизни и передаваться на нижние уровни организации во всех деталях.

#### Литература

1. Виханский О.С. Стратегическое управление. – М., 1998. – С.131.
2. Иванов Е.Н. Альтернативные методы создания корпоративной культуры в крупной предпринимательской организации // Вестник ЮурГУ. – 2010. – №39. – С.81.
3. Магура М.И. Организационная культура как средство успешной реализации организационных

изменений // Управление персоналом. – 2002. – №1. – С. 23-34.

4. Соломинидина Т.О. Организационная культура компании. – М., 2007. – С.168.

5. Филатов С.В. Корпоративная культура и проблемы коллективного действия // Вестник РГГУ. – 2009. – N 12. – С. 57.

**Дымбрылова Ирина Николаевна**, магистрант, аспирант, Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления, г. Улан-Удэ, e-mail: irina4you@mail.ru.

**Dymbrylova Irina Nickolaevna**, undergraduate, postgraduate student, Eastern-Siberian State University of Technology and Management, Ulan-Ude, e-mail: irina4you@mail.ru.

УДК 316.32

© И.И. Осинский

### САМОУБИЙСТВО КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

*В статье рассматривается проблема самоубийства, его социальная сущность, мотивы, причины, тенденции. Раскрываются возможности минимизации.*

**Ключевые слова:** суицид, виды самоубийства, причина суицидального поведения, социальные группы.

I.I. Osinskiy

### SUICIDE AS A SOCIAL PROBLEM

*The article is devoted to the problem of suicide, their social essence, motives, causes, tendencies. Discloses minimization opportunities.*

**Key words:** suicide, kind of suicidal behavior, social groups.

В последнюю четверть века проблемы суицидального поведения, проявляющегося у представителей различных социальных групп российского общества, приобретают особую актуальность. Увеличивается число лиц, пытающихся свести счеты с жизнью. При этом масштабы распространения этого явления становятся все более угрожающими.

Несмотря на то, что понятие «суицид» введено в науку относительно недавно, сам феномен не нов. Он известен с древнейших времен. Самоубийство, так или иначе, существовало в каждой культуре. Оно широко было распространено в дохристианском мире.

В те времена борьба за жизнь была непростой, приходилось приносить в жертву людей. В голодные годы племена избавлялись от больных и немощных. Они, когда приходило время, добровольно обрекали себя на смерть. Например, по эскимосской традиции старики уходили в тундру и там замерзали. В Японии старые родители часто просили детей отнести

их в горы. У вестготов существовала «скала-предков», с которой старики прыгали вниз.

Не считали зорным кончать жизнь самоубийством римляне. Более того, они идеализировали и облагораживали его.

А в Египте в период правления Марка Антония даже существовала академия (синапофименон), члены которой в порядке очередности заканчивали свою жизнь самоубийством, а на заседаниях обсуждали и придумывали новые лёгкие и «приятные» его способы.

С приходом христианства церковь повела плотное наступление на самоубийство как явление. Христианство утверждало, что самоубийство есть форма убийства.

А убийство всегда страшнее страдания. Лучше страдать, чем убивать себя из сострадания. Утверждали даже, как отмечает Н.А. Бердяев, что Иуда был более виноват, убив себя, чем предав Христа.

Японское *харакири* есть благородная, рыцарская форма самоубийства, но она невозможна для христианина.

Согласно христианству смысл сострадания в том, что оно есть несение креста, к чему призывал И. Христос. Каждый человек несет свой крест и должен нести до конца дней своих. «Крест же, – подчеркивает Н.А. Бердяев, – и есть единственная защита против самоубийства и единственная сила, которая может быть ему противопоставлена. Всякий человек, склоняющийся к самоубийству, должен осенить себя крестным знаменем, принять крест внутри себя. Именно тайна креста и есть осуждение самоубийства» [1].

В Европе началась настоящая война против самоубийств. В «Канонах» английского короля Эдуарда XI самоубийц приравнивали к разбойникам и ворами. В Дании было запрещено выносить тело самоубийцы через дверь – для этой цели использовали окно, потом тело сжигалось, что должно символизировать вечное горение души в адском огне. Часто самоубийц хоронили на перекрестках дорог, забивая осиновый кол, поскольку по поверьям их души, не найдя успокоения на небесах, бродили по земле, пугая живых.

Суицид жестоко пресекался и в России. В военном морском артикле Петра I было сказано: «Ежели, кто себя убьет, то мертвое тело, привязав к лошади, волочить по улицам, за ноги повесить, дабы смотря на то, другие такого беззакония над собой чинить, не отваживались».

Спустя некоторое время во многих странах, в том числе и в России, были приняты законы, отменяющие уголовную наказуемость за самоубийство. Сегодня известие о том, что кто-то покончил с собой, обычно вызывает не осуждения, а сочувствие и, как правило, ассоциируется с несчастьем, постигшим самоубийцу и его семью. Конечно, каждый человек имеет право самостоятельно распоряжаться своей жизнью. К сожалению, в настоящее время слишком многие люди бездумно спешат воспользоваться этим правом.

По данным Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) в мире ежегодно совершается около 500 тыс. суицидов и 7 млн суицидальных попыток. В России за прошедшие два десятилетия потери из-за суицидов составили около 800 тыс. человек. Это столько наших граждан лишили себя жизни. Правда, за последние годы частота самоубийств несколько сократилось. Если в 1995 г. в России было 42 суицида на 100 тыс. населения, то сейчас – 23,5. И это все равно высокая цифра. По данным ВОЗ,

20 самоубийств в год на 100 тыс. человек считается критическим порогом. В мире средняя частота суицидов на 100 тыс. человек составляет 14 случаев, в нашей стране этот показатель в 1,5 раза выше. Особенно тревожит общественность то, что как свидетельствуют материалы ВОЗ и детского фонда ООН Россия вышла не первое место в мире по числу самоубийств среди подростков и лидирует по количеству убийств среди детей и молодежи в Европе [2]. Газета же «Советская Россия» (5 апреля 2012 г.) кроме того, сообщала, что Россия занимает первое в мире количество аборт и материнской смертности.

Столь большое количество суицидов порождено не чтением книг о несчастной любви, как это было после выхода «Страданий юного Вертера» Гете (1744 г.), «Бедной Лизы» Н.М. Карамзина (начала XX в.). Здесь другие, главным образом, социальные причины. Как правило, частота самоубийств среди взрослого, подросткового и детского населения выше в регионах с неблагоприятной социально-экономической ситуацией, низким уровнем жизни населения, высоким уровнем пьянства, алкоголизма, наркомании, преступности.

Исследования, проводившиеся в Витебской области (Белоруссия) выявили четкую взаимосвязь суицидальной смертности с показателями денежных доходов населения. Рост денежных доходов на 1% сопровождается снижением уровня суицидов на 0,089 случая на 100 тыс. населения. Установлено также, что сокращение суицидов связано с ростом удельного веса занятости населения в экономике [3].

Жертвами суицида последних 20 лет стали в первую очередь мужчины самой дееспособной возрастной группы – от 20 до 40 лет. Именно на них ложится основная забота о содержании семьи. Но зачастую они лишены возможности найти работу. Чувство ущербности в среде этой группы является достаточной мотивацией к совершению самоубийства.

К сожалению, свою лепту в подталкивании человека к роковой черте вносят и СМИ, которые различными методами демонстрируют «высокий уровень» жизни, «нормальную семью», в которой муж – кормилец, а жена – домохозяйка (не говоря уже о сказочных дворцах, бесконечных пиршествах так называемой элиты). Неумение или невозможность справиться со своей новой ролью «единственного кормильца» вызывает у мужчин постоянное беспокойство, депрессию... Не случайно, в России на долю мужчин

приходится свыше 80% самоубийств, на долю женщин – 20%. Из 449 находящихся у автора этой статьи актов о самоубийствах в Бурятии 88,2% – мужские, 17,8% – женские. Хотя, надо заметить, что женщины в 4 раза чаще, чем мужчины делают попытки самоубийства. Доводят попытку до завершения в 4 раза чаще мужчины, чем женщины. Некоторые авторы объясняют этот факт тем, что женщины значительно чаще думают о том, как будет выглядеть их тело после смерти и выбирают более безопасные способы, которые не приводят к летальному исходу. Здесь, очевидно сказывается меньшая решительность женщин, состояние её в браке (если она замужем), наличие детей, ответственность за судьбу близких, да и просто женщина, видимо, более защищена природным инстинктом самосохранения.

Кроме молодых мужчин к суицидоопасным популяциям относятся лица пожилого и старческого возраста, студенты ВУЗов и ССУЗов, подростки, мигранты, разведенные, а также лица, страдающие тяжелыми хроническими заболеваниями, в том числе алкоголизмом и наркоманией.

Так, среди мужчин-самоубийц 20% составляют лица пенсионного возраста. Среди женщин-самоубийц пенсионерок почти половина. Основной причиной суицидального решения у пожилых и старых людей является не только физическое недомогание, но и мысль о том, что они обременяют собой других членов семьи. «Устала сама мучиться и вас мучить», – написала 82-летняя женщина, прежде чем выброситься из окна.

Некоторая часть родственников самоубийц считает их поступок правомерным и даже оправданным: дескать, старые люди уже пожили свое и не должны мешать молодым наслаждаться всей полнотой жизни.

В семьях, где господствует прагматический дух, подавляющий естественные человеческие чувства и привязанности, каждый её член оценивается с точки зрения полезности для остальных. В таких семьях не только не противодействуют формированию суицидальных намерений у хронически больных, стариков, инвалидов, но и недвусмысленно поощряют подобные шаги.

Признаки деформации общественного сознания, нравственной эрозии и бездуховности все шире и глубже проникают в социальный организм. Идеалы милосердия, благотворительности, долга, личной ответственности, простого человеческого

сочувствия многим кажутся сегодня слишком старомодными или крайне абстрактными. Их вытесняют такие ценности как материальный достаток, собственное здоровье, жизненное удовольствие. Получили широкое распространение культ физической силы, неуязвимой молодости, полноты и новизны ощущений.

В атмосфере чрезмерного почитания подобных ценностей – не до заботы о стариках, больных и немощных людях.

Недавно в Улан-Удэ произошло следующее: старенькая бабушка жила с 18-летней внучкой. Несмотря на скверное самочувствие бабушки в тот вечер, внучка ушла на дискотеку, а когда под утро она вернулась – бабушка умерла: некому было подать спасительную таблетку и стакан воды. Хотя внучка год назад приехала из района специально для того, чтобы ухаживать за большой бабушкой.

Особой категорией больных являются психически нездоровые люди. На долю душевнобольных приходится около 25% от общего числа лиц, покончивших с собой или покушавшихся на свою жизнь. Людей же, нуждающихся в психиатрической помощи достаточно велико – по данным ВОЗ – 15-20% населения любой страны. Исходя из этого, в России их насчитывается 25-30 млн человек. Ежегодно же обращаются за психиатрической помощью в нашей стране примерно 8 млн человек. Следовательно, 17-22 млн россиян, нуждающихся в указанной помощи, её не получают. Конечно, нельзя преувеличивать влияние душевной болезни. Не каждый психически больной человек, даже с пограничными расстройствами решает на суицидные действия. Большинство таких людей находят приемлемые варианты выхода из кризисной ситуации. Тем не менее, эти люди нуждаются в повседневном внимании и заботе со стороны общества, его системы здравоохранения. Будь такой заботы больше, многие из них не торопились бы сводить счеты с жизнью.

Оказывает влияние на уход из жизни социальное одиночество, отчужденность человека. В современном обществе, особенно в городе, человек все больше чувствует себя отторгнутым, покинутым, недооцененным. Это чувство приобретает особую остроту при потере связей с поддерживающей его группой, коллективом, утрате близких, разрывом семейных уз. В этом случае важную предохраняющую от суицида роль, особенно для женщин, играет брак, семья, дети.

Упомянутое нами исследование в Витибской области показано, что увеличение заключенных браков на 1 в расчете на 1000 человек сопровождается сокращением уровня смертности от суицидов на 5,1 случая на 100 тыс. населения.

Это линий раз подтверждает правоту тезиса в психиатрии: «Мы защищены от самоубийства настолько, насколько социализированы». То есть, чем больше у нас контактов, чем больше общения, тем легче нам будет в самые трудные минуты.

Частые случаи суицида наблюдаются среди студентов. У них суицидальный риск связан с повышенной эмоциональностью, слабой защищенностью в учебной, семейной и личностной сферах. У студентов мнения о смысле жизни отличаются идеализацией добра, альтруистической направленностью, у парней – сильны мотивы достижения. Неудачи у тех и других приводят к формированию суицидальной направленности.

Особую тревогу вызывает рост самоубийства детей и подростков.

В подростковом возрасте в России на 100 тыс. молодых людей 15-19 лет приходится почти 20 случаев суицида (2011 г.), что превышает средний мировой показатель в 2,7 раза.

Исследования показывают, что вполне серьезные мысли о том, чтобы покончить с собой, возникают у каждого пятого подростка. При этом с годами суицид «молодеет»: о нем думают, пытаются покончить с собой и кончают совсем еще дети. В печати сообщалось о третьекласснике, над которым часто насмехались в школе, в чем принимала участие даже учительница. Однажды ситуацию усугубили родители, дав волю своим эмоциям из-за снизившейся учебной успеваемости. Ребенок не выдержал. Придя домой, он выпил почти все таблетки, которые были в домашней аптечке. К счастью среди них не было тех, которые сделали бы этот шаг роковым. Да и врачи подоспели вовремя. На вопрос специалиста – зачем он это сделал, мальчишка ответил буквально следующее: «Я хотел, лежа в гробу, посмотреть, как хоть кто-нибудь начнет меня жалеть».

Основными причинами суицида детей и подростков являются психическое, физическое, сексуальное насилие, депрессии, страх наказания, чувство вины или стыда, неразделенная любовь и др. Отягощающими факторами риска суицида в большинстве случаев выступают равнодушные родители,

необоснованно суровая и непоследовательная дисциплинарная практика в семье, нервно-психические заболевания подростков.

Большинство подростков, как, впрочем, и многие взрослые, совершая попытку самоубийства, вовсе не хотят умереть всерьез, навсегда.

Часто они хотят вызвать жалость, сострадание у близких людей, напугать их, или продемонстрировать партнеру силу чувства. Это нередко своеобразный шантаж. Многие из них уверены, что их все равно спасут, что современная медицина все может, что они по-прежнему будут наслаждаться жизнью. Об этом свидетельствуют данные о соотношении количества попыток и завершенных суицидов. Так, в Бурятии в 2010 г. было зафиксировано среди подростков 60 суицидальных попыток, из которых 23 оказались завершенными. В 2011 г. (за 11 мес.) покончили жизнь самоубийством 22 подростка, попыток же было в 2,5 раза больше. К сожалению, многие попытки заканчиваются печальным исходом.

Как уже отмечалось Бурятия по данному показателю относится к самым неблагополучным регионом России. В числе пытавшихся покончить с жизнью большинство из внешне благополучных (71,6%) и полных (68,3%) семей. Около трети – представители неполных семей. 51,6% – учащиеся общеобразовательных школ, 26,6% – учащиеся техникумов и профессиональных училищ. Нередки случаи суицидов в весьма состоятельных и богатых семей.

Что касается способов ухода из жизни, то они различны. Из 83 способов покончить с собой, большинство выбирает повешение. Из упомянутых нами 449 справок о самоубийстве в Бурятии видно, что самоубийство через повешение составило 67,9%, через применение огнестрельного оружия 9,1%, отравления – 8,1%, ножевые и другие ранения – 5,6%, утопление – 4,7%, другие – 4,5%. Мужчины чаще, чем женщины выбирают повешение, применяют огнестрельное и холодное оружия. Женщины – повешение, отравление, утопление. Бывает, что и те и другие прыгают в окно, бросаются под поезд и т.д.

Какие шаги необходимо предпринимать, чтобы минимизировать суицидальное поведение людей?

Прежде всего, необходимо кардинально улучшать социально-экономическое положение населения, добиваться его полной занятости, искоренять пьянство, наркоманию,

преступность. Нужно заботиться об укреплении семьи, о цивилизованном разрешении многочисленных социальных и межличностных конфликтов.

Острота проблемы требует разработки комплексной программы профилактики самоубийств. Такая программа должна строиться на основе социологического и психологического изучения ситуации во всех городах и сельских районах республики, а в теоретическом плане – базироваться на основе общей концепции социальных отклонений.

При этом, важно использовать опыт, накопленный в других регионах России и зарубежья, значимое место в системе профилактических мер должна занять специальная суицидологическая служба предупреждения самоубийств, которая, кстати, успешно функционирует в Москве.

Необходимо в крупных населенных пунктах создать телефоны доверия, кабинеты социально-психологической помощи и т.п. В работу по профилактике активно включить не только медучреждения, но и органы соцзащиты, школы, ССУЗы, ВУЗы, семью.

Очень важно, чтобы общество формировало у своих членов любовь, интерес к жизни, как к

высшей, ни с чем несравнимой, ценности, которая существует в этом мире. Жизнь – это удивительный дар, которым награждает природа людей. Сам факт человеческого существования уникален, неповторим. И если уж человек появляется на этот свет, то его жизнь, какой бы она не была, независимо ни от чего, – уже великое счастье! Это счастье нужно беречь, за него нужно бороться, бороться до последнего! Оно того стоит.

#### Литература

1. Бердяев Н. О самоубийстве. – М.: изд-во Моск. ун-та., 1992, – С. 16-17.
2. Аргументы недели. – 15-21 марта 2012 г.
3. Берченко Н.Г., Толсташева Н.Г., Якушкин Н.В. Суициды в Витебской области // Социологические исследования. – 2011, №6. – С. 80-84.

**Осинский Иван Иосифович**, доктор философских наук, профессор кафедры философии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: [intellige2007@rambler.ru](mailto:intellige2007@rambler.ru).

**Osinskiy Ivan Iosifovich**, doctor of philosophical science, professor, department of philosophy, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: [intellige2007@rambler.ru](mailto:intellige2007@rambler.ru).

УДК 316

© К.Е. Коваленко

### НАРКОМАНИЯ КАК СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

*Статья посвящена одной из актуальных проблем социальной безопасности – наркомании как феномену новосоциальности. Рассматриваются материалы современных источников, действующего отечественного и зарубежного законодательства. Наркотизм в XX веке является, прежде всего, молодежной проблемой. Поэтому не случайно многие работы последних лет посвящены изучению молодежного и подросткового наркотизма.*

**Ключевые слова:** наркотизм, молодежь, правосознание, интерпретация, наука.

K.E. Kovalenko

### DRUG ADDICTION AS A SOCIAL REALITY

*The article is devoted to one of the most pressing problems of social security, the phenomenon of drug addiction as a new sociality. The materials of contemporary sources, the current domestic and foreign laws. Drug addiction in the twentieth century is, above all, the youth problem. Therefore it is not by chance that many of last years devoted to the study of youth and adolescence narcotics abuse.*

**Key words:** drug addiction, youth, justice, interpretation, and science.

Существующая в настоящее время транснациональная проблема распространения и злоупотребления наркотическими средствами относится к числу острейших проблем современности. Данная проблема является разрушительной для общества, для здоровья людей, политической и экономической

стабильности государства: она порождает рост преступности, теневой экономики, насилие, коррупцию, истощение людских, природных и финансовых ресурсов, которые могли бы быть использованы в целях социально-экономического развития, ослабление

политической, культурной, социальной и экономической структуры общества.

Ни в одной стране мира не существует точных статистических данных, характеризующих степень наркотизации населения. Поэтому особое значение приобретают междисциплинарные исследования наркотизма, которые позволяют получить более точные представления о его причинах и специфике распространения. Исследования последнего времени позволяют сделать вывод, что на рубеже XX-XXI веков в России сложилась принципиально новая наркоситуация, имеющая ряд основных отличительных черт.

Только в начале прошлого столетия стали осознаваться неизбежные негативные последствия широкого и свободного распространения препаратов опия, что отразилось и в художественной литературе – например, в рассказе Киплинга «Ворота ста печатей». Эти последствия привели к формированию научного подхода к оценке наркологической ситуации, а также к созданию законодательной базы в сфере урегулирования проблем, связанных с психоактивными веществами. В 1912 г. в Гааге была принята первая международная конвенция о наркотиках. Затем принимались еще целый ряд международных актов: Женевское соглашение и конвенция 1925 г., Женевская конвенция 1931 г. и др.

Анализ нормативно-правовых актов дает представление об особенностях правового регулирования и правовых нормах, регулирующих правоотношения в сфере противодействия незаконному обороту наркотических средств и психотропных веществ. Во-первых, они отличаются обилием и разнородностью; во-вторых, отсутствием системности и внутренней согласованности между различными нормативно-правовыми актами и правовыми нормами, имеющими единый предмет правового регулирования; в-третьих, им присущ декларативный характер; в-четвертых, имеются противоречия в нормативно-правовых актах, регулирующих общественные отношения в рассматриваемой сфере деятельности.

При этом нельзя не обратить внимания на отсутствие единого закона, который бы непосредственно регламентировал правовой механизм противодействия незаконному обороту наркотических средств и психотропных веществ.

Одним из направлений противодействия незаконному обороту наркотических средств и

психотропных веществ является совершенствование уголовного законодательства. Такая деятельность определяется социально-экономическими переменами в обществе, обострением криминальной ситуации.

В начале XXI в., как в России, так и во всем мире происходит изменение отношения к наркотикам. Наблюдается ужесточение политики в области проблемы потребления наркотических и психотропных веществ. В целом все мировое сообщество в XXI в. нацелено на реализацию мер по охране общественного здоровья.

Однако существуют исключения, а именно, в Австралии, в штате Новый Южный Уэльс, власти разрешают курить марихуану больным раком и другими тяжелыми заболеваниями. Использование марихуаны в медицинских целях здесь поставлено под жесткий контроль.

В Англии не подлежат аресту люди, употребляющие марихуану. Вместо этого полицейские обязаны отобрать у наркомана наркотики и сделать внушение. В этой стране эксперты всерьез задумываются о том, чтобы полностью легализовать хранение и употребление «легких» наркотиков.

В Бельгии в начале 2010 г. федеральный закон разрешил бельгийцам употреблять марихуану. Однако потребитель марихуаны будет преследоваться по закону, если в результате он нарушит общественный порядок.

В Канаде два года назад разрешили выращивать, продавать и употреблять марихуану неизлечимо больным, страдающим различными формами онкологических заболеваний, СПИДом, артритом и рассеянным склерозом людям. Кроме того, в провинции Онтарио, суд постановил, что хранение марихуаны не противоречит конституции страны, поэтому с 2000 г. в стране разрешено хранение марихуаны.

В штате Невада США местная полиция разрешила выращивать марихуану людям, страдающим серьезными болезнями. А в штате Айдахо курильщики марихуаны получили право садиться за руль и управлять машиной до тех пор, пока движение автомобиля не создает угрозу другим людям, и до тех пор, пока они могут пройти тест на степень наркотического опьянения.

Правительство Швейцарии одобрило проект закона о легализации продажи и употребления марихуаны, а также некоторых других легких наркотиков. Новый закон предусматривает продажу марихуаны в специально

лицензированных местах лицам старше 18 лет. Владельцы этих точек обязаны будут давать полный отчет о своей деятельности, не продавать никаких других наркотиков и не иметь рекламы [4].

При этом стран, разрешивших оборот наркотиков, не существует (это противоречило бы положениям широко признанной Конвенции Организации Объединенных Наций «О борьбе против незаконного оборота наркотических средств и психотропных веществ» (заключена в г. Вене 20.12.1988) [3]. Данный миф создан средствами массовой информации, которые представили отсутствие в некоторых государствах наказания за употребление наркотиков, как легализацию. В частности, транспортировка, продажа, производство и хранение наркотических средств карается по голландскому законодательству лишением свободы на срок от 1 месяца до 8 лет. Однако с благими намерениями, направленными на сокращение преступности, снижение распространения ВИЧ-инфекции и интоксикации в результате употребления некачественных наркотиков, власти этой страны пошли на компромисс и сделали исключение для системы так называемых «кофеев», действующих в рамках строжайших ограничений. Сегодня в Нидерландах открыто около 2 тыс. таких «кофеев», 400 из которых находятся в Амстердаме. Лица не моложе 18 лет вправе приобрести здесь минимальное количество «легких» наркотиков (до 5 грамм каннабиса). Если количество наркотических средств, хранящихся одновременно в «кофейнях», превышает установленный законодателем лимит, заведение лишается лицензии. Правовая грань в данном случае крайне тонка, поскольку хранение даже небольшого количества наркотика для личного потребления уже преследуется в уголовном порядке. В то же время каждый совершеннолетний житель страны может ежегодно культивировать 1 квадратный метр индийской конопли для удовлетворения своих потребностей в наркотическом средстве. «Урожай», получаемый с данного участка, не должен превышать 1,5 кг [1].

Несмотря на неблагоприятные последствия, руководство и общественные движения ряда стран по-прежнему склоняются к частичной легализации. Во Франции с подачи Национального комитета по борьбе со СПИДом активно обсуждается проект об отмене наказания за приобретение и хранение «легких» наркотиков для личного потребления.

На фоне всеобщего негативного отношения к наркоторговле весьма интересным и поучительным является опыт легального распространения наркотиков, который уже в течение многих лет нарабатан в Нидерландах. Здесь в обычных магазинах можно совершенно свободно купить легкие наркотики (например, марихуану), поэтому у наркоманов (и просто у любопытствующих) нет особых проблем с их приобретением. В Нидерландах к наркоманам относятся с пониманием и сочувствием: их не преследуют, а наоборот, желают им всячески помочь. Во всех нидерландских городах – и в больших, и в малых – круглосуточно дежурят специальные автобусы, где любой испытывающий ломку наркоман может абсолютно бесплатно взять метадон (обезболивающий наркотический препарат). Там же можно обменять любое количество использованных одноразовых шприцов на новые.

Правосознание выступает в качестве необходимого компонента осознания всей пагубности употребления наркотиков, содержанием которого выступают взгляды, убеждения, идеи, которые относятся к существующей реальности, а также чувственно-эмоциональные элементы, образующие правовую психологию. Правосознание выполняет в данной случае значительную роль – преобразование потоков информации от правовой системы к субъекту правовой деятельности и обратно. Данный обмен осуществляется в области правосознания в категориях, концепциях, правовых чувствах и эмоциях, с помощью которых люди оценивают правовую реальность, правосудие, правомерное или неправомерное поведение. Так, меры по сокращению спроса на наркотики, направленные на снижение их потребления и уменьшение неблагоприятных социальных последствий потребления, предполагают приоритет профилактики, не связанной с применением уголовного наказания и иных мер уголовно-правового воздействия (т.е. приоритет мер общественного, административного и медицинского характера). Система этих мер включает в себя: государственную профилактику немедицинского потребления наркотиков, определяемую как совокупность мероприятий политического, экономического, правового, социального, медицинского, педагогического, культурного, физкультурно-спортивного и иного характера, направленных на предупреждение, возникновение и распространение немедицинского потребления

наркотиков и наркомании; наркологическую медицинскую помощь, предполагающую своевременное выявление и лечение лиц, незаконно потребляющих наркотики, а также снижение уровня их смертности; медико-социальную реабилитацию больных наркоманией, определяемую как совокупность мер (медицинских, психологических, педагогических, правовых и социальных), направленных на восстановление здоровья во всех его аспектах (физическом, психическом, духовном и социальном), а также способности функционирования в обществе без употребления наркотиков.

Через средства массовой информации и сеть Интернет навязывается дискуссия о легализации марихуаны, распространяются мифы о безвредности для организма немедицинского потребления так называемых «легких» наркотиков, при этом используются научно обоснованные возможности соответствующего психологического воздействия рекламы и пропаганды на сознание молодых людей. Осуществляется скрытая реклама и пропаганда наркотического поведения как креативного и стресс-преодолевающего, что формирует у подростков и молодежи ложное представление о том, что потребление наркотиков способствует приобщению молодежи к успешным слоям общества. Объектом воздействия незаконной пропаганды и рекламы наркотиков становятся в основном подростки и молодежь, учащиеся и студенты образовательных учреждений, которые меньше всего защищены от давления наркосреды.

К примеру, в Интернете проводится активная реклама по внедрению технологии бинауральных ритмов. Психологически тонко выбрано средство воздействия на сознание молодежи через музыку. Приводится сравнение получения якобы равного удовольствия от прослушивания данного музыкального стиля и употребления наркотиков, причем все это происходит на сленге наркоманов. Создается впечатление о прорыве в изобретении нового наркотика, от которого не бывает зависимости. На самом деле, происходит формирование толерантного отношения к немедицинскому потреблению наркотиков. Внедряется в сознание молодых людей мотивация к постоянному экспериментированию с изменением своего сознания путем употребления наркотиков или иными способами.

Как показывает анализ практики антинаркотической работы в образовательных

учреждениях, где обучается основная масса подростков и молодежи, недостаточно эффективно реализуется система предупреждения наркомании и практически отсутствует действенный механизм антинаркотической пропаганды. Педагоги и психологи, имея теоретические знания в сфере профилактики наркомании, организовывая мероприятия, направленные на антинаркотическую пропаганду, нередко наоборот способствуют дополнительной заинтересованности по данной проблеме. Молодые лидеры из числа педагогов могут своим авторитетом и знаниями в данной сфере сформировать актив молодежи, способный среди сверстников создать условия для мотивации здорового образа жизни.

Как показывает практика антинаркотической профилактической работы, только лишь запретительными мерами и мерами противодействия незаконной рекламе и пропаганде наркотиков ситуацию с наркотизацией подростков и молодежи не решить, необходима реализация комплексных мер, направленных на профилактику наркомании и антинаркотическую пропаганду.

В настоящее время общество уже всерьез обеспокоено реальной угрозой будущему нации. В том, что это угроза реальна, уже не сомневается никто. Все меньше на страницах газет и телевизионных экранах появляется статей «правозащитников», доказывающих, что в демократическом обществе право гражданина употреблять наркотики является составной частью общих прав человека – таких, как свобода совести, вероисповедания, слова. Дискуссии на тему «Наркомания – это болезнь или преступление?» отходят в прошлое. Всем уже стало совершенно ясно, что развязанная наркоагрессия против России – это форма и способ уничтожения генофонда страны, а значит, и самой страны.

С ростом организованной преступности происходит усиление и интернационализация связей криминальных структур, превращающих наркобизнес в самую прибыльную форму преступности. Облегчает проникновение в Россию наркотиков прозрачность границ между странами СНГ и по всему периметру стран Содружества.

В последнее время особой популярностью и большим спросом в молодежной среде стали пользоваться синтетические наркотики (ЛСД – амфетамин и МДМА – таблетки «экстази», жидкий «экстази», который на сленге наркоманов именуется «Буратино»). Эксперты

объясняют данный факт тем, что при применении данных наркотиков отсутствует элемент страха – это таблетка в красивой упаковке, без варки и использования шприцов. К тому же бытует ошибочное мнение, что к «экстази» нет привыкания. Как и любое другое наркотическое средство, синтетический наркотик вызывает зависимость и оказывает разрушительное воздействие на здоровье и психику формирующегося человека.

Формирование у молодежи этой психологии является механизмом замедленного действия огромной разрушительной силы. Прогнозируется, что через несколько лет синтетические наркотики практически заменят «традиционные» опиум и героин. В этой связи, использование синтетических наркотиков, как новая форма наркоугрозы, требует адекватных ответных мер.

Таким образом, наркоугроза является реальной угрозой для современного российского общества, направленная, прежде всего на молодежь, а значит напрямую связана с жизнью и здоровьем будущего нации. Значение вопроса – сохранение генофонда, будущего населения России в качестве полноценной нации. При этом необходимо помнить, что победить наркоманию полностью, вряд ли возможно. В обществе всегда найдутся индивидуумы, употребляющие наркотические средства по различным

причинам. Но, в значительной степени, минимизировать масштабы наркоугрозы реально.

#### Литература

1. Игнатъева А.Е., Колосова В.И. Проблемы незаконного оборота наркотиков в масштабах мира, России и Нижегородской области // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского: Власть и право. – 2003. – №7. – С. 273-285.
2. История наркотизма от древних времен до современности // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. – 2011. – N 130. – С. 271-275.
3. Конвенция Организации Объединенных Наций «О борьбе против незаконного оборота наркотических средств и психотропных веществ» (заклучена в г. Вене 20.12.1988)// Доступ из справочно-правовой системы «КонсультантПлюс».
4. Страны, где марихуана частично или полностью легализована // Газета.Ru – Москва. URL: <http://www.gazeta.ru/2002/07/16/stranygdemar.shtml>.
5. Стратегия государственной антинаркотической политики Российской Федерации до 2020 года, утвержденная указом Президента Российской Федерации от 9 июня 2010 г. №690 // Собр. законодательства Рос. Федерации. – 2010. – № 24. – ст. 3015.

**Коваленко Ксения Евгеньевна**, магистр Алтайского государственного университета, г. Барнаул, e-mail: barnaulka@rambler.ru.

**Kovalenko Xenia Evgenievna**, undergraduate, Altai State University, Barnaul, e-mail: barnaulka@rambler.ru.

УДК 659.1

© Ю.А.Серебрякова, Т.Г. Дашицыренова

### ВОЗДЕЙСТВИЕ РЕКЛАМЫ НА ЦЕЛЕВУЮ АУДИТОРИЮ

*В статье рассматриваются способы воздействия рекламы на целевую аудиторию.*

**Ключевые слова:** реклама, коммуникация, воздействие, эффективность, суггестия, имидж.

Yu.A. Serebryakova, T.G. Dashitsyrenova

### THE SPECIFICS OF ADVERTISING INFLUENCE ON THE TARGET AUDIENCE

*The article deals with the methods of advertising influence on the audience.*

**Key words:** advertising, communication, influence, image, suggestion, efficiency.

Реклама как атрибут жизни современного общества все в большей степени становится объектом теоретического осмысления. Особенно значительны наработки зарубежных ученых, т.к. государствами, формировавшими культуру рекламы на протяжении более двухсот лет, являются, прежде всего, США и Великобритания. В последние десятилетия реклама и ее исследование чрезвычайно быстрыми темпами развиваются и в России.

Будучи многогранным феноменом, реклама изучается в разных аспектах, в том числе и с точки зрения воздействия на целевую аудиторию.

Реклама всегда направлена на определенную целевую группу, выделенную на ранней стадии создания рекламного продукта по ряду факторов (возрастной, профессиональный, географический и т.д.). Целевая группа всегда составляет множество реципиентов.

Первоначальный адресат информации часто становится ее источником для других получателей, становясь промежуточным, связующим звеном и, таким образом, может способствовать продвижению сообщения в качестве лидера мнения. Подобный вид коммуникации принято называть устной («из уст в уста»); она предполагает социальное взаимодействие между людьми и является важным средством группового влияния и распространения информации [1, с. 89].

Как отмечает Г.Г. Почепцов, на лидеров мнения и их роль обратили внимание после сопоставления результатов воздействия рекламной информации сразу после получения сообщения и спустя две недели. К удивлению исследователей, влияние сообщения через две недели не снизилось, а, напротив, вопреки прогнозам, возросло. Оказалось, что лидеры мнения значительно повлияли на остальную аудиторию [2, с. 41]. Происходит это не потому, что лидеры мнения активнее используют масс-медиа, чем другие, а в силу того, что они обладают более активной жизненной позицией и способны принять участие в интенсивном привлечении других в тот или иной процесс.

К числу задач, которые решает реклама, относятся такие: 1) увещание, т.е. путем многократного повторения и специальной формы подачи последовательное формирование у потребителя образа фирмы и ее товаров и предпочтений относительно них, убеждение совершить покупку, поощрение факта покупки; 2) напоминание – поддержание осведомленности, удержание в памяти потребителя информации о товаре; 3) формирование новых стереотипов поведения.

У.Ээллс, Д.Бернет и С.Мориарти среди прочих составляющих рекламы указывают следующее: «В некоторых случаях целью рекламного сообщения является просто стремление ознакомить покупателей с продукцией или компанией, хотя большинство реклам пытается склонить покупателя к чему-либо или повлиять на него, т.е. убедить что-то предпринять» [3, с. 31]. Как видим, речь идет о воздействии рекламы на людей и о его результате – действенности сообщения.

В рекламной деятельности факт перехода от говорения рекламодателя к действиям потребителя является принципиальным этапом, без которого данная коммуникация потеряла бы всякий смысл. Дело в том, что финансовые вложения заказчика предполагают максимальный эффект от рекламы и сам заказчик заинтересован, в первую очередь, в

выгоде для себя, которая может выразиться в форме повышения уровня продаваемости / потребления того или иного продукта. Именно поэтому при создании рекламы творческая группа вынуждена максимально просчитать затраты и приблизиться к интересам целевой аудитории, для которой этот продукт был бы более интересен, а также создать четкую стратегию воплощения замысла с тем, чтобы он был правильно декодирован и воспринят, породив предполагаемую положительную реакцию у потребителей. В этом случае обратное сообщение может быть представлено в виде конкретных действий, поступков, или, в случае неэффективной рекламной коммуникации – бездействия.

Субъекты рекламной деятельности стремятся к ее максимальной эффективности, которая обусловлена целями коммуникации, макро- и микросредой, субъективными и объективными факторами, дивергентностью и конвергентностью социокультурных сред и достигается при помощи ряда способов, к числу которых относится, прежде всего, учет особенностей аудитории.

Характеризуя рекламу, большинство исследователей обоснованно отмечают ее массовый характер. Вместе с тем, на наш взгляд, она есть и проявление групповой коммуникации, поскольку никогда не направлена на все общество в целом, на неопределенную массу, напротив, она адресована целевой аудитории, т.е. определенным социальным группам. Поэтому должны быть максимально учтены характеристики получателя: демографические, психологические, социальные и т.п. Это во многом обуславливает действенность сообщения. Не случайно обычно в рекламном сообщении подчеркивается принадлежность реципиента к некоему «мы»: народу, поколению, молодежи, жителям города, региона и т.д.

По отношению к рекламе личность всегда будет выступать как член ассоциированной по ряду признаков группы. Более того, в процессе воздействия рекламы человек всегда будет подвержен влиянию той социальной группы, на которую это воздействие направлено. В этом случае личность, как правило, подчиняется мнению группы, к которой принадлежит.

Существенное влияние на восприятие рекламы международных компаний оказывают субкультуры конкретных стран. Жители города отличаются от жителей сел и поселков, а к людям разных поколений и разных

вероисповеданий должен быть строго дифференцированный подход и, соответственно, адресованы разные рекламные обращения. Кроме того, по нашему мнению, на восприятие рекламной коммуникации может оказывать значительное влияние и такой фактор, как социальный или профессиональный статус.

Эффективность рекламной коммуникации зависит также от грамотной организации ее восприятия. Ч.Сэндидж, В.Фрайбургер и К.Ротцолл выделяют следующие факторы, оказывающие влияние на восприятие рекламы: психологический настрой человека в момент восприятия рекламы; избирательный характер непрерывной психологической деятельности; социальные установки индивида, т.е. предрасположенность определенным образом воспринимать социальные объекты и явления и определенным образом на них реагировать; изобразительное и звуковое решение рекламного сообщения, а также упаковка и образ товара [4, с. 315].

Сознание людей ежедневно подвергается воздействию мощного информационного потока, который оставляет в нем свои «следы» – глубинные или поверхностные, долговременные или преходящие. Каждый индивид самостоятельно, исходя из своих собственных предпочтений, устанавливает иерархию значимости тех или иных сообщений. В потоке разнообразной информации его выбор зачастую осуществляется произвольно, в силу интенсивности того или иного психологического раздражителя. Для того чтобы рекламное сообщение было воспринято, необходимо привлечь к нему внимание потенциального потребителя. Именно для этого в рекламе используются различные приемы, оказывающие воздействие на восприятие человека, способствующие «схватыванию» именно этого сообщения, выделению его из многих. В качестве таких приемов выступает использование рекламных персонажей, одушевленного мультипликационного воплощения продукта (домовой из рекламы чая «Беседа», крошки «Сорти», конфетки «M&Ms» и т.д.), элементы юмора, игра цвета или шрифта, музыкальный фон и многое другое.

Как отмечает Л.Н. Хромов, «производитель рекламы действует методами скрытой агрессии – стремится воздействовать на потенциального покупателя предметными, изобразительными и другими средствами, обращается к конкретным группам населения, выбирает контингент потребителей и т.д. Формируются такие черты современной рекламы, как доходчивость,

навязчивость, напористость. В азбуку рекламы кладутся принципы сочетания мимики, жестикюляции, речевой динамики, словесные компоненты (отсутствие определенных слов типа «не», «нет», создающих отрицательные ассоциации), строгого отбора ключевых слов, конкретности, и образности рекламируемых качеств, подбора звуко сочетаний, цвета...» [5, с. 35].

Таким образом, сегодня реклама становится планомерным воздействием на человеческую психику с целью создать психологическую подготовленность к покупке рекламируемого товара, посещению того или иного культурно-зрелищного мероприятия, чтобы внедрить в сознание реципиента определенную идею. Воздействие рекламы призвано создать у целевой аудитории определенную социально-психологическую установку, которая представляет собой внутреннюю готовность человека к какому-либо действию.

Социальная установка имеет трехкомпонентную структуру:

1) когнитивный компонент – уровень знаний, когда происходит передача объемов информации, обращенных к разуму человека;

2) аффективный – затрагивающий эмоциональную сферу индивида, благодаря которому вырабатывается отношение к рекламе, передаваемая информация превращается в систему установок, мотивов, принципов, благоприятных ассоциаций;

3) конативный – уровень конкретных действий человека, на котором формируются его поведенческие установки, происходит «подталкивание» его к совершению действия по отношению к товару, услуге [6, с. 133].

Несмотря на массовый характер и ориентацию рекламы на определенные социальные группы, она адресована, по сути, индивиду. В.Л. Газизова пишет: «Для изучения процессов кодирования и декодирования информации следует отталкиваться и от первого уровня – межличностного общения, так как конечное восприятие рекламной информации происходит на уровне индивида» [7, с. 54].

Восприятие индивидуально, и любая получаемая реципиентом информация трансформируется согласно его собственной картине мира. При этом часто создается впечатление обращенности рекламы к конкретному человеку. По словам Ж.Бодрийера, реклама сообщает вещам «...нечто такое, без чего они не были бы сами собой, особую теплоту. Вещь нацелена на нас и заранее нас любит. А поскольку она нас любит, мы сами

себя чувствуем существующими – «мы персонализированы» [8, с. 11].

Смысл рекламного сообщения складывается из ряда составляющих: значения, инвариантного для данной культуры; личностного смысла в узком его понимании, обусловленного сугубо индивидуальным опытом субъекта и смысловых напластований, вытекающих из национальной, половозрастной, государственной принадлежности коммуникатора, включенности его в другие общности, каждая из которых задает сообщению свой контекст [9, с. 142].

О важном качестве современной рекламы пишет В.Т. Зазыкин, отмечая, что исторически «первичные» ее формы (преимущественно обращенные к сознанию человека) постепенно уступают место таким, в которых акцент делается на психические (подсознательное, бессознательное) и даже биологические (либидо, агрессия) особенности человеческой организации. Этим и определяется возрастание скрытой от сознания (латентной) рекламы [10, с. 93].

К числу сильнейших средств воздействия на подсознание относится суггестия (внушение). Ее определение, сформулированное В.М. Бехтеревым, одним из авторитетнейших отечественных ученых, не утратило актуальности: «...внушение есть один из способов воздействия одних лиц на других, которое производится намеренно или ненамеренно со стороны внушающего лица и которое может происходить или незаметно для лица, которому производится внушение, или же с его ведома и согласия» [11, с. 18-20]. Приведем другую его дефиницию: «...внушение сводится к непосредственному прививанию тех или других психических состояний от одного лица к другому; прививанию, происходящему без участия воли воспринимающего лица и нередко даже без ясного с его стороны сознания» [11, с. 18-20].

Некоторые исследователи считают, что суггестия предполагает снижение критичности восприятия, и потому она больше действует на людей, неуверенных в себе, робких, эмоциональных и впечатлительных, иными словами, интравертов [12, с. 25].

По мнению Р.И. Мокшанцева, «суггестия, или внушение – это процесс воздействия на психику человека, связанный со снижением сознательности и критичности при восприятии внушаемого содержания, не требующий ни развернутого анализа, ни оценки. Внушение осуществляется с целью создания определенных состояний или побуждений к определенным

действиям. Суть внушения состоит в воздействии на чувства человека, а через них на его волю и разум. Сила воздействия во многом зависит от наглядности, доступности, логической информации, а также от авторитета суггестора. Эффект особенно силен тогда, когда внушаемое в общем соответствует потребностям и интересам внушаемого» [13, с. 123].

Внушение может быть императивным (прямым) или косвенным (суггестивная информация подается в замаскированном виде; для которого характерны неосознанность, незаметность, произвольность усвоения внушаемой информации).

В качестве потенциального источника суггестии (суггестора) может выступить рекламный ролик целиком либо один или комбинация его элементов (эпизод, актер, образ, логотип, закадровый текст и т.д.). В качестве объекта суггестии (суггеренда) выступает целевая аудитория.

«Как и любое искусство, рекламу нельзя читать напрямую. Ее смысл гораздо шире, чем мы видим на поверхности, – пишет об этой черте рекламы эссеист А.Генис. – Рекламу нельзя пересказать своими словами, как нельзя пересказать стихи или фильм, разработав свой собственный художественный язык; реклама работает на подсознательном уровне. Она обращается к иррациональному в природе человека. Мэдисон-авеню занимается не столько кошельком потребителя, сколько его душой» [14, с. 65].

Но если затронута душа, открывается и кошелек. Безусловно, в рекламе передаются не эмоции, а информация, зачастую эмоционально окрашенная. Эмоциональность или логичность являются лишь способами, которыми информацию можно донести до аудитории. Реакции как результат передачи массовых рекламных сообщений могут быть и эмоциональными. Если в межличностной, групповой или массовой коммуникации возможна передача эмоций – гнева, страха, сострадания, сопереживания, радости – вне зависимости от цели коммуникации, то в рекламе коммуникация определяется ее целеполаганием с точно обозначенной, запланированной реакцией [7, с. 52].

Таким образом, суггестивное воздействие на психику связано с ослаблением критичности мышления, навязыванием «внушенных установок», которые индивид не осмысливает, не анализирует.

Мы убеждены, что рекламная коммуникация в наши дни давно перестала быть способом

убеждения покупателей, апелляции к их здравому смыслу при помощи логически построенных аргументов. В условиях огромного многообразия схожих как технически, так и функционально товаров, их производители и, соответственно, производители рекламы вынуждены больше ориентироваться не на сознание масс, а их подсознание.

Ныне акценты значительно смещаются в пользу невербальной коммуникации. Общество постепенно приближается к моменту, когда образ станет самым важным носителем информации, оттеснив письменное слово.

Используя возможности психоанализа, исследователи рекламы (К.Бове, У.Аренс, Ж.Бодрийяр и др.) пришли к выводу, что в современных условиях массового потребления для того, чтобы подвести покупателя к приобретению товара, практической, или рациональной ценности этого товара недостаточно. Товар, по их мнению, должен быть снабжен дополнительной психологической ценностью – определенным имиджем, который и призван сыграть решающую роль при принятии решения потребителем. В связи с этим, в качестве главной задачи в процессе подготовки и осуществления рекламной коммуникации является создание символов, которые наиболее выгодно олицетворяют «имидж» товаров. В последнее время создание имиджа стало обязательной частью рекламно-информационной индустрии не только для позиционирования предметов «производства» вещей, но и для пропаганды конструктов «производства идей» – в области политики, культуры, быта и отдыха.

Действительно, в условиях огромного разнообразия функционально схожих предметов потребления, часто единственным фактором их дифференциации является образ (имидж) товара, представленный в рекламном сообщении.

К приемам создания имиджей товаров или услуг в мировой рекламной практике относятся следующие:

1) использование символического персонажа. Данный прием не только обеспечивает максимальное запоминание предмета рекламы потенциальным потребителем, но и способствует формированию связанных с ним ассоциаций и образов. В случае если рекламный персонаж или символ работает эффективно, он в перспективе может стать своеобразной «визитной карточкой» фирмы.

К таким символам можно отнести человечка из теста (пельмени «Сам Самыч», динозаврик

Дино, заяц из рекламной продукции «Несквик» и мн. др.)

В Республике Бурятия к рекламной информации с использованием символического персонажа можно отнести персонажи ТК «Титан» и магазина канцелярских товаров «Кнопка», которые снискали популярность и стали символами этих компаний.

2) формирование настроения или образа. Этот прием позволяет с помощью воздействия на мотивы и потребности человека создать оптимальный для коммуникатора эффект. При этом наибольшего результата добивается, безусловно, аудиовизуальная реклама, поскольку она обладает большим набором средств поиска наиболее податливых к ее воздействию сфер человеческого подсознания.

3) создание фантазийной обстановки. Данный прием позволяет не только нестандартно подойти к решению рекламной задачи и тем самым привлечь к себе внимание потенциальной публики, но также и помочь ей отвлечься на время от реальности, погрузить в виртуальный мир.

4) зарисовка с натуры. В этом случае в рекламном ролике моделируется некая жизненная ситуация, в которой может использоваться любой сюжет из реальной жизни.

Чтобы тот или иной имидж обладал ценностью для аудитории, он должен хотя бы отчасти соответствовать рекламируемому предмету, иначе в него никто не поверит. Таким образом, степень преувеличения, идеализация предмета не должна выходить за рамки разумного. У рекламистов есть незыблемое правило: если продукт действительно плох, то реклама лишь поможет всему миру быстрее об этом узнать. Имидж, как словесный, так и изобразительный, должен быть ярким и конкретным, апеллировать к чувствам. Кроме этого, любой имидж всегда упрощен по сравнению с предметом, который он представляет. И, наконец, имидж всегда обладает такими чертами, как неоднозначность, незавершенность, поскольку он находится где-то между воображением и чувствами, ожиданием и реальностью. Иными словами, имидж должен стимулировать, будоражить воображение.

Работая над имиджем, рекламисты стремятся создать некий ореол его уникальности. Конкурентная борьба разворачивается не только и не столько между функциональной ценностью товаров, сколько между их имиджами. Имидж

может изменяться и улучшаться, в то время как сам товар обычно остается неизменным.

Основной техникой внедрения имиджа также является внушение.

Сегодня реклама все больше опирается на то, что мотивы воспринимающего рекламу становятся неузнаваемыми. Он понимает, что речь идет о рекламе, но не осознает, как она на него влияет. Ему внушается мысль о свободе решения. Это подразумевает, что адресат желает то, чего он, собственно, не желал. Так, медиарекламные ролики-имиджи если и говорят нам что-то о самих вещах, то в очень малой мере. По мнению Ж.Бодрийера, «к реальным вещам они фактически отсылают так, словно это вещи какого-то отсутствующего мира. Это в буквальном смысле «легенда»... Не отсылая к реальному миру, они не совсем подменяют его собой; это знаки, требующие от нас особого рода деятельности – чтения» [8, с. 146].

Рекламный имидж, отмечает Ж.Бодрийер, «создает пустоту, на пустоту он направлен – именно в этом его «намекающая» сила. Но имидж – это пустой призрак... Слабые и зыбкие желания он ориентирует на определенный предмет, одновременно и раскрывая, и маскируя его. Он обманчив, его функция – показывать и не даваться...» [8, с. 146-147].

Внушение происходит незаметно, но целью его является не столько «побуждение» к покупке, сколько подсказываемое таким дискурсом приобщение к социальному консенсусу: приобретение вещей – это род службы на благо социума, особое личностное отношение между обществом и индивидом [15, с. 135].

Как видим, современная реклама действенна, и это проявляется в ее обращенности к подсознанию, наделении товаров символической ценностью, активном использовании суггестии и т.д.

В непрерывном рекламном процессе, процессе формирования иллюзий каждому отведена своя роль. Так, рекламодатели выделяют определенную сумму денег на создание имиджа своему товару. Рекламисты в меру своего таланта за эти деньги фабрикуют миф. Средства массовой информации его распространяют, тоже не бесплатно. И, наконец, потребители, прежде чем купить или воспользоваться товаром, потребляют предложенный миф. Субъекты рекламной деятельности стремятся создать благоприятное впечатление о своем товаре или услуге и

подвинуть целевые аудитории на их потребление.

### Литература

1. Меликсетян Е.В. Реклама как социокультурный феномен: диалектика глобального и локального: дис. ... канд. филос. наук. – Краснодар, 2002. – 146 с.
2. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. – М.: «Рефл-бук». – 2001. – 651 с.
3. Уэллс У. Реклама: принципы и практика / У.Уэллс, Д.Бернет, С.Мориарти. – СПб., 1999. – 736 с.
4. Сэндидж Ч. Реклама: теория и практика / Ч.Сэндидж, В.Фрайбургер, К.Ротцолл. – М.: изд-во СИРИН, 2001. – 650 с.
5. Хромов Л.Н. Рекламная деятельность: искусство, теория, практика. – Петрозаводск, 1994. – 256 с.
6. Головлева Е.Л. Основы рекламы. – М.: Московский гуманитарный институт, Ростов-на-Дону: изд-во Феникс, 2004. – 320 с.
7. Газизова В.Л. Современная реклама: социальный аспект функционирования (на материалах столиц республик Поволжья): дисс. ... канд. социол. наук. – М., 2005. – 175 с.
8. Бодрийер Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 1995. – 248 с.
9. Немчина В.И. Социокультурная совместимость: дисс. ... канд. соц. наук. – Ростов-на-Дону, 1997. – 148 с.
10. Зазыкин В.Т. Психология в рекламе. – М.: Прогресс, 1992. – 356 с.
11. Бехтерев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни. – СПб.: Питер, 2001. – 289 с.
12. Романов А.А. Современная реклама: проблемы социально-экономического, статистического и правового анализа: Монография. – М.: Финстатинформ, 2003. – 512 с.
13. Мокшанцев Р.И. Психология рекламы. – Новосибирск: Инфра-И, 2002.
14. Феофанов О.А. Реклама: новые технологии в России. – СПб.: Питер, 2000. – 384 с.
15. Баранов Г.С. Постмодерн и реклама: Мультимедийная реклама как репрезентативный язык культуры эпохи постмодерна. / Г.С. Баранов, В.А. Куклина. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2002. – 177 с.

**Серебрякова Юлия Александровна**, доктор философских наук, профессор кафедры связей с общественностью, социологии и политологии Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филиппова, г. Улан-Удэ.

**Дашицыренова Туяна Геннадьевна**, кандидат социологических наук, и.о. доцента кафедры связей с общественностью, социологии и политологии Бурятской государственной сельскохозяйственной академии им. В.Р. Филиппова, г. Улан-Удэ.

**Serebryakova Yulia Alexandrovna**, doctor of philosophical science, professor, department of public relations, sociology and political science, Buryat State Agricultural Academy named after V.R. Filippov, Ulan-Ude.

**Dashitsyrenova Tuyana Gennadievna**, candidate of sociological science, acting associate professor, department of public relations, sociology and political science, Buryat State Academy of Agriculture named after V.R. Filippov, Ulan-Ude.

# ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 329 (470)

© А.С. Родионов

## О ПОНЯТИЯХ «ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПАРТИЯ» И «ПАРТИЙНАЯ ФРАКЦИЯ» В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

*В данной статье рассматриваются понятия «политическая партия» и «партийная фракция» применительно к современной России. Партии являются существенным элементом политической системы общества. Они выступают носителями конкурирующих друг с другом политических курсов, служат выразителями интересов, потребностей и целей определенных социальных групп, связующим звеном между гражданским обществом и государством. Задача партий – превратить множество частных интересов отдельных граждан, социальных слоев, заинтересованных групп в их совокупный политический интерес. Внутри парламента политические партии образуют депутатские объединения, которые являются неотъемлемым, необходимым и существенным элементом любого представительного органа власти – фракции, для того, чтобы вести совместную работу, проводить совместные действия по отстаиванию своих интересов, интересов своих избирателей, партий, движений, предвыборных объединений, регионов.*

**Ключевые слова:** политическая партия, партийная фракция, политическая система, электорат, идеология, власть, выборы, институт общества, политическая воля, представительство интересов, депутат, правовой статус.

A.S. Rodionov

## THE CONCEPTS OF «POLITICAL PARTY» AND «PARTY FRACTION» IN MODERN RUSSIA

*This article discusses the concept of «political party» and «party fraction» as applied to modern Russia. Parties are an essential element of the political system of society. They are the bearers of competing policies, serve as spokesmen for the interests, needs and goals of particular social groups, the link between civil society and the state. The task of political parties – to make a lot of private interests of individual citizens, social groups, interest groups, in their cumulative political interest. Inside the parliament form a parliamentary political parties, associations, which are an integral, necessary and essential element of any representative body of power – fraction, in order to conduct joint work, joint action to defend their interests, the interests of their voters, parties, movements, electoral associations, the regions.*

**Key words:** political party, the party fraction, the political system, the electorate, ideology, power, elections, public institution, political commitment, representation, deputy, legal status.

Важной задачей политической науки в настоящее время становится выявление наиболее общих форм и путей становления и развития политических партий.

Современная теория политических партий представляет собой систематизированную и обобщенную совокупность знаний о предмете исследования, выраженную в виде разнообразных концептуальных схем и законов, которые при наложении друг на друга могут привести к несовместимости ее частей. Сама теория иногда радикально отличается от повседневной практики нынешних партий.

Динамичность общественного развития XX в., структурные преобразования, повлекшие за собой смену системы ценностей, расширение каналов влияния СМИ и т.п., коренным образом отразились на деятельности политических

партий. Приспосабливаясь к изменениям окружающей среды, они были вынуждены реорганизовать свою внутреннюю сущность. При этом изменилось буквально все, неизменным осталось лишь их стремление бороться за власть, участвовать в ее отправлении и сохранении в своих руках. Столь неоднозначная ситуация до сих пор порождает многочисленные споры по поводу адекватности определения понятия «политической партии».

В настоящее время для разрешения данной задачи в научном мире оперируют двумя основными видами этого понятия – узким и широким.

В основу узкого понятия политической партии заложен целый ряд признаков, подчеркивающий отличие данного института политической системы от иных ее элементов.

Наиболее широко используемым в этой связи становится узкое понятие, выделенное видным американским специалистом в области сравнительной политологии Джозефом Лаполамбара: 1) партия – это носитель определенной идеологии; 2) партия – это организация, т.е. достаточно длительное объединение людей на самых разных уровнях политики от местного до международного; 3) цель партии – осуществление и захват власти; 4) каждая партия старается обеспечить себе поддержку народа – от голосования за нее до активного членства [1]. Минималистские определения связаны также с электоральным участием и стремлением партий к приобретению властных полномочий: 1) партия – это команда людей, стремящаяся контролировать государственный аппарат, путем приобретения должностей на надлежащим образом организованных выборах (Э.Даунс) [2]; 2) партии определяют участие в свободных выборах, в особенности если с течением времени они могут одержать победу (Д.Шлезинджер) [3]. Эти определения предполагают наличие свободных выборов и конкуренции.

Широкие определения понятия связывают партии со стремлением к получению властных позиций и сотрудничеством с широкими группами населения: 1) партии стремятся к захвату власти или участию в ее отправлении и опираются на поддержку широких слоев населения (М.Дюверже) [4]; 2) партия – это любая политическая группа, имеющая официальное название, участвующая в выборах и способная путем участия в выборах (свободных или несвободных) замещать государственные должности своими кандидатами (Дж. Сартори) [5].

Как отмечает К.Джанда, ни то, ни другое определение нельзя считать исчерпывающим, оно предполагает возможность существования партий без участия в выборах. Дж.Сартори допускает, что выборы не обязательно должны быть свободными. Но за скобками остаются партии, стремящиеся приобрести власть или уже овладевшие ею, не прибегая к выборам. Он предлагает «широкое» определение, где партии обладают состязательной, сдерживающей или же подрывной стратегией: партия – это любая группа, стремящаяся к приобретению власти для своих признанных представителей любыми возможными средствами [6].

Среди исследователей западноевропейских партийных систем широко распространены представления о партиях, как о по-разному

организованных группах членов общества, ставящих целью представительство интересов и влияние на формирование политической воли в рамках политической системы.

Итак, ключевыми элементами понятий, использующихся при анализе партий, обычно называются следующие:

*Институционализация*, характеризующая процесс приобретения партиями устойчивости и политической значимости (продолжительность существования, количество расколов и слияний, электоральные показатели) [6]. Это не только процесс или свойство, но и состояние, характеризующее и их нормативную базу, и их укорененность в массовом сознании.

*Идеологическая и/или проблемная ориентация*, которая может характеризоваться в разных системах координат: от наиболее известной лево-правой шкалы до многомерной, учитывающей существование так называемых «мировоззренческих», проблемно-ориентированных партий [7].

*Характер социальной поддержки* – поддержка партии определенной социальной группой и/или группами, представительство интересов этой группы и/или групп партией; при этом, считается, что партии с широкой социальной опорой скорее агрегируют социальные интересы, а с узкой – скорее выражают особые интересы [8].

*Внутренние организационные характеристики* (устойчивость, структура, степень централизации/децентрализации, уровень сплоченности и согласованности действий структурных подразделений партий), зависящие в том числе и от среды, в которой действует партия [5].

*Уровень автономии* от других организаций и институтов, действующих внутри страны или за ее пределами (в том числе, финансовые и людские ресурсы, зависимость при принятии решений от органов власти). Партии могут отказываться от своей автономии в пользу других секторов общества, которые обеспечивают им денежные средства или людские ресурсы. Важную роль играет и государственное финансирование.

*Согласованность* определяет степень соответствия между установками и поведением членов партии; характеристиками ее выступают уровень согласованности при голосованиях, наличие внутривыборных фракций, а также уровень сплоченности сторонников партии [5].

*Вовлеченность* характеризует отношения партий с ее членами и сторонниками, а также их мотивы, глубину идентификации с партией и

стремления участвовать в партийной работе и их стимулов для этого [4].

*Стратегия и тактика* (состоятельная, предполагающая участие в выборах – для системных, или подрывная – для антисистемных партий). Партии стремятся к приобретению должностей и проведению определенной политики, при этом на поведение соревновательных партий влияют институциональные характеристики, а антисистемные партии, руководствующиеся изначально подрывными стратегиями, встраиваются в систему, рискуя потерей электората [9].

*Правительственный статус* – степень участия партии в общенациональной политике (электоральный успех, влияние на формирование правительства или участие в его работе) [10].

Парламентские фракции являются чрезвычайно важным структурным элементом института многопартийности. По сути, они выполняют роль тех органов, через которые партии осуществляют функцию представительства интересов общества. Также, как и разные партии составляют политический спектр страны, парламентские фракции формируют политическое пространство представительного органа.

Для того чтобы разобраться в определении понятия «парламентская фракция», считаем необходимым дать несколько толкований данного понятия.

*Фракция* (от лат. fractio – разламывание): 1) (устар.) группа людей, объединенная профессиональными, цеховыми интересами; 2) группировка внутри политической партии, в парламенте [11].

В конституционном и парламентском праве [12] – депутатская группа в парламенте или ином представительном органе, в которую входят депутаты, избранные от определенной партии или избирательного блока партий. Фракция – важное, относительно самостоятельное структурное звено представительного органа. В парламентах фракция наделяется обычно рядом прав представительного (участие в комитетах и других органах парламента), процедурного (в процессе обсуждения законопроектов и других вопросов), а также организационно-технического характера (предоставление помещений, персонала, в некоторых парламентах – финансовых средств). В современном мире деятельность большинства парламентах строится на фракционной основе.

Внутри фракций действует партийная дисциплина, в одних парламентах более жесткая, в других – менее. Голосование депутатов по важным вопросам, как правило, предопределяется решением фракции. Во фракциях с жесткой партийной дисциплиной отказ депутата выполнить такое решение или какие-либо иные принципиальные его расхождения с большинством членов фракции могут привести к исключению депутата из фракции. Однако это не сказывается на его депутатском статусе: он не может быть лишен депутатского мандата даже в том случае, если избран по партийному списку и продолжает свою деятельность либо в качестве независимого депутата, либо перейдя в другую фракцию или депутатскую группу. Чтобы фракции не были слишком мелкими и, как следствие, малочисленными, в регламентах ряда парламентах для их создания установлены определенные критерии.

*Парламентская фракция* – объединение депутатов, принадлежащих к одной партии в парламенте или в палате парламента. Обычно в состав парламентской фракции входят лидеры и наиболее видные деятели партии. Парламентская фракция связана с партийной дисциплиной. Вопросы создания и деятельности парламентских фракций регулируются регламентом парламента или его палат, а также конституционными обычаями [13].

Высокая значимость деятельности депутатских групп напрямую зависит от выполнения ими целого ряда функций.

Во-первых, они представляют интересы, иными словами, преобразуют общественные настроения и ожидания в конкретные экономические и политические требования. Разумеется, не все мнения, существующие внутри группы, отражаются при принятии решений, но группа по возможности пытается сблизить те интересы, которые она защищает вовне, с мнением отдельных своих членов.

Во-вторых, депутатские группы объединяют интересы, согласовывают отдельные вопросы и требования, приводят их в систему и вырабатывают на этой основе долгосрочные цели. Дело в том, что во многих случаях необходимо суммировать различные интересы внутри группы – это происходит в рамках дискуссий, в результате которых вырабатывается некая общая формулировка. Результат согласования позиций, как правило, выражен в виде набора так называемых приоритетных интересов. От рационального выбора зависит способность депутатской

группы влиять на законотворческий процесс, на политическую ситуацию, на систему, которая может реализовать лишь ограниченное количество желаний группы, иначе она окажется безнадежно перегруженной.

Это означает, что группа стоит перед необходимостью выбора из всего объема представленных требований лишь тех, которые особо значимы для достижения поставленной цели и имеют наибольшие шансы для воплощения в жизнь.

В-третьих, депутатская группа или фракция информирует общественность о своей деятельности, доводит сведения о настроениях той или иной части общества и положении дел в определенной сфере экономики или общественной жизни до всех депутатов представительного органа. По крайней мере, так должно быть, однако, как вы понимаете, открытость и публичность групп – пока явление очень редкое.

И, наконец, главная функция депутатской группы – влияние на законодательный процесс, так как группа стимулирует разработку законопроектов; сформировавшиеся групповые интересы и цели отстаиваются посредством лоббистской деятельности.

Для понимания характера взаимосвязи между политической партией и ее парламентской фракцией важно иметь в виду двойственную природу политической партии, которая зарождается в недрах гражданского общества, но, пройдя через процедуру выборов, легитимизируется в качестве государственно-правового начала в форме партийной парламентской фракции [14]. Таким образом, во-первых, партия предстает как институт гражданского общества, то есть как структурный элемент сферы частных отношений, не зависящих от государственной власти, а во-вторых, выступает как часть государственно-политической системы. Отсюда и двойственность в поведении партии. С одной стороны, она должна продемонстрировать свое частнопартикулярное начало, свою способность отстаивать интересы какого-то социального слоя, класса, группы, а с другой – умение выявить в различных групповых, корпоративных интересах общезначимые характеристики, учесть политический смысл отдельных частных интересов и придать им общегосударственное звучание (ведь только это дает ей основания претендовать на участие в формировании и осуществлении государственной власти). От умения партии найти правильный баланс между

частнопартикулярными и общезначимыми составляющими в своих программных установках и в своей практической деятельности во многом зависит ее политическая судьба.

Аналогичную двойственную природу имеет и партийная парламентская фракция. Однако в ее деятельности частнопартикулярное и общегосударственное начала должны быть представлены уже в иной пропорции: общегосударственное должно здесь явно доминировать над партийным. Фракция как часть партии, продвинутая в сферу государственно-властных отношений, должна иметь такую меру самостоятельности от партии, которая позволит вынести основной накал межпартийной борьбы за рамки парламента. Если для партий политика это, прежде всего, борьба, точнее – борьба за власть, то на уровне фракций как части системы государственной власти политика, напротив, должна выражать единство общества и ориентироваться на общие интересы и общую волю. Поэтому общество заинтересовано в том, чтобы партийные парламентские фракции имели достаточную степень свободы от партийного диктата. Правовыми гарантиями этой свободы являются: 1) закрепление в законодательстве демократических государств статуса депутата как представителя всего народа (нации), а не какой-то его части в лице членов той или иной партии; 2) отсутствие в законодательстве норм, обязывающих депутатов подчиняться партийной дисциплине.

Разумеется, на практике депутат, рассчитывающий на переизбрание, достаточно жестко зависит от поддержки партии. Реальность такова, что сильная партия имеет множество рычагов воздействия на «своего» депутата.

Нормальное функционирование парламента в целом и каждой из его палат в отдельности возможно только в том случае, если права парламентских партий не ущемляются, если они имеют реальную возможность участвовать как в организации парламента, так и в реализации всех его полномочий. Это – необходимое условие перевода политической борьбы в легальные парламентские рамки, формирования и деятельности всех парламентских партий, как правящих, так и оппозиционных. Данный вопрос напрямую связан с выделением основных направлений правового регулирования деятельности политических партий в парламенте и выявлением границ такого регулирования, т.е. пределов

вмешательства государства во внутривнутрипартийную жизнь.

Таким образом, в современном мире общепризнанной государственно-правовой формой парламентской деятельности политической партии в подавляющем большинстве государств (за редкими исключениями) выступает ее фракция (клуб, группа и т.д.), через деятельность которой партия приобретает качество структурной части парламента.

Регулирование правового статуса парламентской фракции осуществляется по нескольким основным направлениям. Среди них: порядок образования и регистрации фракции, включая численные критерии и другие условия; полномочия (права и привилегии) фракций по участию в организации и деятельности палаты парламента; регулирование взаимоотношений парламентской фракции с партией («внешние отношения») и с депутатами («внутренние отношения»). Каждое из этих направлений отличается различным объемом правового регулирования и значительной страноведческой спецификой.

Создание парламентских фракций осуществляется, как правило, на основе двух критериев – партийного и численного. Партийный критерий общепризнан в подавляющем большинстве стран, где парламента формируется на многопартийной основе. Юридическое закрепление он получает в парламентском Регламенте, реже – в Конституции или в специальном законе.

Численный критерий при образовании партийной фракции означает наличие определенного минимума числа депутатов единой партийной принадлежности.

Помимо установления партийного и численного критериев, образование и деятельность депутатского объединения предполагают и иные важные процедурные моменты. Прежде всего, это порядок создания и прекращения (ликвидации либо реорганизации в форме слияния, присоединения и выделения) депутатского объединения. По общему правилу депутатское объединение образуется в регистрационном порядке. Сама регистрация осуществляется секретариатом палаты.

Вопрос о прекращении деятельности депутатских объединений в парламенте в мировой практике решается по-разному. Главным основанием для этого является, как правило, сокращение ее численности ниже установленного минимума. Иногда в

регламентах закрепляется право фракции на самороспуск.

С момента регистрации фракции и группы приобретают официальный статус депутатского объединения и пользуются установленными в Регламенте полномочиями, совокупность которых характеризует эти объединения в качестве важнейших структурных элементов парламента и позволяет им активно участвовать в организации и деятельности палаты. Важнейшими среди них являются: право участвовать в формировании руководящих и рабочих органов парламента и представлять в них; право участвовать в определении порядка работы палаты парламента через создаваемые в палате межфракционные органы; предоставление фракциям, по сравнению с «неорганизованными» депутатами, целого ряда привилегий процедурного характера.

Итак, рассмотрев подходы к определению понятий «политическая партия» и «партийная фракция», выяснив и проанализировав их основные признаки, функции и составляющие, мы пришли к выводу, что понятие политической партии в условиях современной России более операционально использовать в широком смысле. На наш взгляд, это объединенная в особую организацию группа людей определенной части общества, связанная общими интересами, которые она выражает путем осуществления государственной власти, участия в деятельности государственных органов. Что касается партийной фракции, то она представляет собой депутатскую группу в парламенте или ином представительном органе, в которую входят депутаты, избранные от определенной партии или избирательного блока партий, и представляющую интересы этой партии. Данные определения, по нашему мнению, являются наиболее полными, содержательными и соответствующими современным условиям развития российского государства.

#### *Литература*

1. LaPalombara J., Weiner M. Political Parties and Political Development. – Princeton: Princeton University Press, 1966.
2. Downs A. An Economic Theory of Democracy. – N.Y., 1957.
3. Schlesinger J. Political Parties and Winning of Office. – Ann Arbor, 1991.
4. Дюверже М. Политические партии. – М.: Академический проект, 2000.
5. Sartori G. Party and Party Systems // A Framework for Analysis. – N.Y., 1976. – Vol.1.

6. Джанда К. Сравнение политических партий: исследование и теория // Современная сравнительная политология. – М., 1997.

7. Lane J.-E., Ersson S. Multiparty Government: The Politics of Coalition in Europe. – Oxford, 1990.

8. Lipset S., Rokkan S. Party Systems and Voter Alignments: Cross-National perspectives. – N.Y., 1967.

9. Przeworski A., Sprague J. Paper Stones: A History of Electoral Socialism. – Chicago, 1986.

10. Budge I., Keman H. Parties and Democracy: Coalition Formation and Government Functioning in Twenty States. – Oxford, 1980.

11. Российский энциклопедический словарь. Книга 2. – Н.: Я Издательство: Большая Российская энциклопедия; 2000 г., – 1024 с.

12. Энциклопедический словарь «Конституция Российской Федерации» – М.: Юристъ; 1997. – 320 с.

13. Справочник официальных определений и терминов по экономике и финансам – М.: Экзамен, 2002. – 640 с.

14. Лапаева В.В. Фракции и депутатские группы в Государственной Думе как субъекты парламентского процесса // Законодательство и экономика. – 1998. – №4.

**Родионов Артемий Сергеевич**, аспирант кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: aptem\_rs@mail.ru.

**Rodionov Artemiy Sergeevich**, postgraduate student, department of political science and sociology, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: aptem\_rs@mail.ru.

УДК 324-027.21 + 342.8

© С.Е. Гречишников

### ЭЛЕКТОРОЛОГИЯ – НАУКА О ВЫБОРАХ

*Статья посвящена разработке теоретических оснований новой социальной науки – электорологии. Автор анализирует особенности электорологии, как прикладной дисциплины.*

*Статья рассчитана, прежде всего, на тех, кто интересуется технологиями проведения избирательных кампаний, а также на политологов, социологов, историков. Работа будет полезна студентам, специализирующимся на связях с общественностью.*

**Ключевые слова:** выборы, социальный институт, методологические основания, Россия, политический пиар, электоральное поведение, логико-генетический анализ.

S.E. Grechishnikov

### ELECTOROLOGY IS THE SCIENCE OF ELECTION

*The article is devoted to the development of theoretical foundations for a new social science – the electorology. The author analyses the peculiarities of the electorology as an applied discipline. The article is intended, first of all, on the who are interested in the technology of conducting election campaigns, as well as to political scientists, sociologists and historians. It will be useful for students, specializing in public relations.*

**Key words:** elections, social institute, methodological grounds, Russia, political PR, electoral (voting) behavior, logic-genetic analysis.

Электорология, в предельно обобщенном толковании, есть наука о выборах. Это совсем молодая отрасль социального знания. Если проводить аналогию с человеком, то нынешнее состояние электорологии соответствует возрасту девушки на выданье [1].

Целью нашего исследования является подтверждение статуса электорологии как отдельной науки.

Автор статьи пока не претендует на построение целостного методологического базиса новой научной дисциплины. Подобный базис должен вырваться естественным образом в ходе корпоративной научной рефлексии итогов избирательных кампаний. Время для дискуссий на подобную тему пришло. И поводов предостаточно.

До сих пор, например, в сообществе политтехнологов не выработаны стандартные

критерии классификации выборов с точки зрения содержательного наполнения предвыборных проектов. Нет конвенционального решения по вопросу оценки профессионализма специалистов в политическом пиаре. Эти и многие другие вопросы ждут своего решения.

Нам совершенно очевидно, что электорология не могла появиться в нашей стране в советское время: выборов как таковых не было. Сегодня же актуальность разработки оснований новой науки не вызывает сомнений. Без решения политических вопросов, т.е. вопросов власти, где одним из ключевых моментов является победа на выборах, развитие России в целом и ее регионов, в частности, невозможно.

Власть есть возможность навязывать другим людям свою волю. Там, где воля утверждается

путем грубой силы, путем принуждения – там нет места для предмета нашего рассмотрения. Пиар – всегда убеждение, как сказал бы Г.Г. Почепцов, а не принуждение [2].

Связь с общественностью представляет собой такую систему налаженного взаимодействия с объектами социальной среды, которая позволяет заинтересованному в этом актору увеличить свой имиджевый капитал.

Социальным институтом мы называем организационное оформление рутинизированной деятельности по удовлетворению устойчивой общественной потребности. Исходя из данного определения, мы смеем утверждать, что связи с общественностью в политической сфере есть социальный институт.

Действительно, у общества сформирована устойчивая потребность в продвижении во властные структуры наиболее подготовленных для этого людей. Деятельность по продвижению политических субъектов посредством формирования требуемого имиджа рутинизировалась. Это значит, что наработаны универсальные инструменты (технологии) для достижения целей пиар-проектов, существуют специалисты, работающие в пиаре на постоянной основе и, наконец, сформирован корпоративный язык, принятый во всех странах мира.

Организационное оформление проявлено в том, что услуги на рынке политического пиара оказывают специализированные структуры, а также имеются учебные заведения, где происходит подготовка профессиональных кадров.

Часто мы также употребляем термин «институт выборов». Попробуем перечислить несколько ключевых моментов в роли выборов как социального института.

Выборы являются средством развития гражданского общества. Электоральная культура может быть воспитана только в ходе непосредственного политического участия граждан в избирательных процессах. И никак иначе.

Выборы легитимизируют отношение между элитами. Часто в конфликтах между кланами только победа на выборах может поставить точку. Тот, кто проиграл, отступает, сохраняя лицо.

Выборы позволяют определить степень управляемости регионом или муниципальным образованием. Причем, управляемости не только со стороны администраций, но и со стороны оппозиционных элитных групп. Если

побеждают кандидаты от власти, то губернатор или мэр контролируют ситуацию, а если их ставленники не набирают должного процента, то, стало быть, регион управляется слабо.

Выборы помогают откорректировать стратегию развития территории по критерию «социальная значимость стратегических замыслов». Программные заявления соискателей мест во власти с необходимостью должны быть электорально окрашены. Обещания же, придя к власти, приходится выполнять. В противном случае избраться еще раз будет трудно.

Выборы стали новым направлением в так называемом гуманитарном бизнесе. «Бизнес» в переводе с английского есть дело. Услуги по проведению кандидатов во власть (или по сохранению этой власти) «обросли» всеми необходимыми атрибутами социального института и стали основной статьей дохода для многих тысяч пиар-специалистов.

Таким образом, практическая ценность выборов для общества выходит за пределы собственно выборов.

Политический пиар и выборы в современной жизни трудно разделимы. Политический пиар в своей проектной стадии представляет собой стратегию специальным образом выстроенного воздействия на электоральный сегмент массового сознания.

Политический пиар не сводится к идеологии, но существует в непосредственной связи с ней. А идеология превращается в конвертирование философских фондов в электоральную прибыль. Именно пиар делает идеологию системой мотивирующих идей, программирующих людей на определенный тип социального поведения. В этой связи пиар представляет собой единство идеологии и технологий ее присвоения социумом.

Таким образом, электорология как наука имеет право на существование уже хотя бы потому, что возник новый социальный институт, требующий собственной оригинальной научной базы. Об обязательных элементах таковой речь пойдет ниже.

Прежде чем пускаться в рассуждения об особенностях какой-либо научной дисциплины, необходимо как минимум определить ее предмет и объект.

Мы исходим из того, что предметом электорологии является электоральная культура – неслучайный опыт участия в избирательных процессах, выраженный в политических установках конкретной социальной общности (нации, любой другой большой/малой

социальной группы) или отдельного индивида и определяющий их электоральное поведение.

Одним из критериев электоральной культуры может быть гражданское самосознание. Несмотря на кажущуюся пафосность этого термина, он довольно точно отражает и степень понимания избирателем личной ответственности за исход выборов, и уровень его политической компетентности.

Электоральное поведение, в свою очередь, есть комплекс действий избирателей, осуществляемых в целях оказания воздействия на государство (или иной субъект социального управления) посредством участия в голосовании. Электоральное поведение (voting behaviour) – термин, рожденный в англо-американской научно-гуманитарной традиции и обозначающий процессы принятия избирателями политических решений в совокупности с социальными условиями, влияющими на модели голосования. Объект электорологии – индивиды и социальные группы, обладающие активным или пассивным избирательным правом и объективирующие это право в своем электоральном поведении.

Мы будем исходить из допущения, что электоральное поведение и определяющие его факторы являются ядром электоральной культуры. В этой связи, в настоящей работе мы сосредоточимся на феномене электорального поведения.

Электоральное поведение является настолько сложным феноменом, что исследовать его с позиций одной науки невозможно. В этой связи электорология является «общим ребенком» социальной психологии, политической социологии, истории философии, политологии, конфликтологии, избирательного права, истории, культурологии, социальной инженерии.

Социальная психология, тем не менее, стоит первой в этом ряду. Именно успехи социальной психологии на рубеже XIX-го и XX-го вв. позволили осуществить качественный прорыв в представлениях о поведении людей как субъектов активного избирательного права в моменты непосредственной реализации этого права, т.е. во время выборов.

Идею групповых конфликтов, высказанную в США в 1908 г. психологом Артуром Бентли (1870-1957) в работе «Процесс государственного управления. Изучение общественного давления» [3], можно, по нашему мнению, считать началом «эмбриональной стадии» электорологии как науки. С этого времени исследование хода избирательных кампаний, поведения электората,

технологий формирования имиджа кандидатов на выборные должности стало проходить на неслучайных основаниях, хотя отдельные наработки на эту тему появились уже в 60-80-х годах XIX в. (Э.Эннел в Германии, О.Фокарди в Италии). Однако будем считать, что предыстория электорологии началась 100 лет назад.

Сам А.Бентли склонялся к бихевиоризму. В основе его теории лежит понятие деятельности людей, предопределенной их интересами и направленной на их удовлетворение. Общие интересы объединяют людей в группы. Эти группы вступают между собой в политические конфликты.

А.Бентли выступал против рассмотрения общественных идеалов как первопричин группового поведения, его «независимых переменных», стоящих выше государственного управления. У американского психолога всё описывалось гораздо прагматичнее. «Группы по интересам» выступали в качестве общественных сил, влияющих на правительство с целью вынудить его подчиниться своей воле. В процессе всего этого «политического флирта», по мнению А.Бентли, на первые роли выходят самые сильные группы, подчиняющие себе более слабые, а за государственным управлением остается функция урегулирования конфликтов. Однако естественный ход событий приводит к тому, что конституция, конгресс, президент, суд сами, в свою очередь, становятся выразителями групповых интересов.

А.Бентли полагал, что большинство групповых конфликтов разрешается в открытом процессе соперничества. Таким соперничеством, в частности, являются свободные выборы. А.Бентли не сбрасывал со счетов обычаи, традиции, моральные принципы, но считал их формами обычного группового поведения.

Интересно, что в отличие от европейской политологической школы, общественные классы А.Бентли не рассматривал в качестве активных субъектов электоральных процессов. Он относил классы к группам с «множественными интересами», считал их склонными к стабильному социальному бытию и поэтому не имеющими большого значения для политической жизни. Действительно, для американской истории борьба классов, в целом, не характерна.

Несмотря на очевидную «американскую специфику», после Второй мировой войны идеи А.Бентли были воспроизведены в Европе и Японии. В это же самое время два других американца – П.Лазарсфельд (1944) и

Б.Берельсон (1954) [4] установили для электорального поведения важность таких социальных переменных, как статус, религия, возраст и пол, а также прояснили роль лидеров общественного мнения. Но самое главное: они жестко увязали электоральное поведение с партийными пристрастиями избирателей.

«Партийная модель» была затем использована при изучении британского электората Батлером и Стоуксом (1969) [5]. В частности, они установили, что наряду с классовыми предпочтениями избиратели имели склонность наследовать партийную приверженность от своих родителей. Для стран с развитой демократией это, безусловно, верно. В России, смеем предположить, такой «партийно-семейной» модели еще не сложилось.

Особенности электорального поведения наиболее плодотворно стали исследоваться в ходе массовых социологических опросов избирателей. Вероятнее всего, начало этой традиции было заложено опять-таки в США, когда в 1924 г. Г.-Э. Мерриам и Г.-Ф. Госнел провели опрос с целью выяснения причин нежелания ходить на выборы [6].

Российские социологи подключились к исследованию электорального поведения в конце 80-х гг. XX в. В России и на Украине в последние двадцать лет электоральная социология развивается весьма бурными темпами. Здесь помимо трудов таких известных авторов, как Е.Малкин, И.Н. Панарин, Г.Г. Почепцов, В.В. Полуэктов, хотелось бы особо отметить диссертационную работу С.Г. Зырянова, защищенную в 2008 г. в Ростове-на-Дону [7]. Тема его диссертации: «Современные электоральные процессы: взаимосвязь поведенческого и институционального аспектов (политологический анализ)».

С.Г. Зырянов, по нашему мнению, ближе всех подошел к пониманию теоретико-методологических оснований электорологии, хотя сам термин «электорология» им не употребляется. Как полагает С.Г. Зырянов, в качестве теоретико-методологических оснований его исследования выступают «социально-философские и политологические принципы изучения политических явлений и процессов в рамках институциональной и

поведенческой парадигм». При анализе электоральных процессов С.Г. Зырянов исходил из концепции политического участия, понимаемого «как совокупность действий, прямо или опосредованно предпринимаемых индивидами с целью оказания воздействия на государство для осуществления своих требований и решения жизненно важных для них проблем».

На наш взгляд, подобное определение политического участия есть понятие большего объема для «электорального поведения».

Таким образом, к настоящему времени практически во всех мировых научных центрах накоплен колоссальный эмпирический материал о поведении избирателя на выборах, что дает основания утверждать об институализации нового направления политической науки – электорологии. Остается надеяться, что в скором времени количество перейдет в качество.

#### *Литература*

1. Гречишников С.Е. Избирательные технологии. – М.: Канон+, 2011. – 224 с.
2. Почепцов Г.Г. Имидж и выборы. Имидж политика, партии, президента. – Киев: АДЕФ Украина, 1997. – 328 с.
3. Arthur F. Bentley. The Process of Government: A Study of Social Pressures. – Chicago: University of Chicago Press, 1908 – с. 501.
4. Lazarsfeld P.P The people's choice, 3 ed., – N. Y. – L., 1968 (совм. с В. Berelson, H. Gaudet).
5. Butler D., Stokes D. Political change in Britain: The evolution of electoral choice. – L., 1974.
6. Мерриам Ч. Новые аспекты политики. Пер. Т.Н. Самсоновой // Антология мировой политической мысли: в 5 т., т. 2: Зарубежная политическая мысль, XX в. / Ред.-сост. Г.К. Ашин, Е.Г. Морозова. – М.: Мысль, 1997. – С. 175-184. Мерриам Ч.Э. Четыре американских партийных лидера. Пред. и пер. Т.Н. Самсоновой, Л.Е. Филипповой // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. – 2003. – №№ 2-4.
7. Зырянов С.Г. Электоральное поведение и электоральная культура в трансформирующемся институциональном пространстве: методологический аспект. // Социум и власть. – №2. – 2008.

**Гречишников Сергей Егорович**, кандидат философских наук, доцент, политический технолог, консультант по управлению, г. Улан-Удэ.

**Grechoshnikov Sergey Egorovich**, candidate of sociological science, associate professor, political technologist, management consultant, Ulan-Ude.

УДК 101.1

© Е.В. Крысова

**КАЧЕСТВО КАК PUNCTUM SALIENS УПРАВЛЕНИЯ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)**

*Статья посвящена изучению феномена качества управления, анализу подходов к определению данного концепта. Автором статьи предпринята попытка представить качество как «ключевой пункт» управления, который отражает его повседневное состояние, его потенциал и меру использования.*

**Ключевые слова:** качество управления, качество как степень достоинства, состояние и мера, управленческая деятельность.

E.V. Krysova

**QUALITY AS PUNCTUM SALIENS OF MANAGEMENT (SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECT)**

*The paper is devoted to the describing the phenomenon of quality management, analyzing the approaches, which defines this concept. The author gives an attempt to present quality as «punctum saliens» of management, which reflects its daily condition, its potential and measure.*

**Key words:** quality management, quality as the degree of dignity, potential and measure, management activity.

Традиция рассмотрения управления как социального феномена задает рамки для его репрезентации. В социально-философском установлении управление рассматривалось в контексте властных отношений, проблематики государственного управления, самоуправления, коммуникации, субъект-объектных отношений и их трансформации. При изучении актуальных вопросов, внимание исследователя обращается к осмыслению основных теоретико-методологических подходов, описывающих управление, междисциплинарный статус данной категории, сложившиеся научные школы и вновь развивающиеся конкретные концепции управления. Тем не менее, практическая востребованность отрицает инвариантность состояния управления в социальных практиках современности и требует пробуждения исследовательского интереса к описанию свойств и характеристик управления, механизмов реагирования в условиях осуществляемого управленческого процесса.

Содержание данной статьи фокусирует внимание на «качестве» как характеристике управления, его важного пункта (лат. punctum saliens), представленного в контексте социально-философской мысли.

Глубокое рассмотрение категории «качество» в ретроспекции четко определяет ее онтологический статус. Однако, понимание качества в социальной практике не ограничивается пониманием качества как совокупности определенных свойств, указывающих на то, что собой представляет предмет, это его существенная определенность, ограничивающая данный предмет от всех других предметов. Повседневность существует

как место образования смысла, открытия правил, в котором качество есть степень достоинства, и употребление концепта «качество» для характеристики предмета или явления (деятельности) подразумевает уже высокую степень достоинства, т.е. высокое качество.

Основополагающий тезис о содержании качества, которое вкладывается в него в практике повседневности – «качество ассоциируется с соответствием, надежностью, полезностью, достоинством» – подтверждается рядом исследователей. По мнению итальянского автора Т.Конти, концепция качества, по существу, связана с концепцией взаимоотношений (какова бы ни была их природа) и восприятием ценности, получаемой людьми из таких взаимоотношений [3]. Американский философ Роберт М.Персиг во второй половине XX в. представил авторскую концепцию «Метафизика качества». В ней он объясняет, что качество реально, несмотря даже на то, что его невозможно определить. Отвечая на вопрос, чем является качество субъектом или объектом, он пишет: «Качество – это отдельная категория опыта, не являющаяся ни субъектом, ни объектом. Это событие, при котором субъект начинает осознавать объект» [8]. Согласно Р.Персигу, качество складывается из индивидуальных оценочных суждений, при этом оно является «событием» при котором становится возможным осознание субъектов и объектов [8].

Стремление к получению знания о качественном и эффективном управлении существовало на протяжении столетий социальной истории человечества. Философы

древности, размышляя о формах государственного устройства и ведения дел, рассуждали о «полезном» управлении, характеристиках личности правителя и надлежащих для него предписаний. В наши дни распространение получила концепция качества государственного управления (англ. *good governance*), в основе которой – степень соответствия деятельности государственных служащих ключевым ценностям государственного управления.

Критический анализ авторских определений качества управления позволяет прийти к выводу, что однозначного определения данного феномена нет. Одна группа авторов придерживается мнения, что качество управления это результат управления, выражающийся в достижении поставленной первоначальной цели, другие считают, что качественное управление – это принятие качественных управленческих решений. Под качеством управления следует понимать совокупность существенных свойств управленческой деятельности, характеризующих ее способность все в большей мере удовлетворять потребности прогрессивного развития общества (Цветков В.В.) [10, с. 39]. Качество управления – это совокупность свойств: экономичность – рациональное использование ресурсов (материальных, финансовых, людских); надежность и устойчивость – стабильность управления при различных воздействиях внешней и внутренней среды (соотносится с границей качества); оперативность и гибкость – быстрота разрешения организационных проблем; целеустремленность – ориентация на достижение целей организации; стиль и характер – социальный аспект качества, характеризующий влияние управления на коллектив (Литвиненко Э.В.) [4]. Сходным моментом в указанных подходах к определению является понимание под качеством управления набора неких свойств, наличие которых характеризует управление как качественное.

Вместе с тем, можно признать, что подход к управлению как к деятельности, напрямую связан с темой ценностных ориентаций личности – участника процесса управления. Если исходить из того, что ценности субъективны (в том смысле, что ценностное измерение бытия определяется человеческими – индивидуальными и групповыми – целями, интересами, идеалами), то с точки зрения аксиологического измерения могут быть описаны факты жизни человека. Однако,

возможно ли, чтобы качество управления представляло собой ценность для всех сторон участников данного процесса? Безусловно, по мнению С.Г. Никитовой, в современной мировой реальности ценность качества управления признается наиважнейшей в системе ценностей общества, поскольку именно качество управления — первопричина и гарантия сохранения и приумножения значимых для людей ценностей, таких, как безопасность жизни, сохранение здоровья, стабильности, общественного порядка, возможности для самореализации личности, уверенности в будущем и других параметров человека в природной и социальной среде [6]. Хотя в таком подходе и не дается определения качества управления, однако в нем представлена функциональная роль качества управления в социальной практике, его смысловая нагрузка и значимость для общественных отношений.

Автор данной статьи обращает внимание на то, что выстраивание концепции качественного управления невозможно без анализа реальности, в контексте которой управление существует. А постижение природы ценностей, которые становятся ориентирами для деятельности человека, имеет особую значимость и актуальность при трансформации общественных отношений. Именно поэтому в данной статье качество раскрывается как ключевой пункт управления.

В.А. Винокуров рассматривает переход к качественному управлению в рамках смены управленческой парадигмы, которая является ответом на кризис управления – первопричину кризиса организации. Концепция пульсирующего менеджмента, теория самоорганизации, квантовая природа менеджмента, социокультурная теория менеджмента, концепция маркетингового управления, менеджмент знаний по-разному определяют характерные черты, аспекты новой парадигмы управления. Основные из них: усложнение управленческих отношений, гуманизация управления, направленность на непрерывность организационных изменений, инновационность, всемерное развитие творческих возможностей работников, знание и информация как главный ресурс организации. Согласно его представлениям, качество управления – это состояние и мера; состояние потенциала управления и мера его использования, отраженная в результатах (в том числе и рыночных) деятельности предприятия и его составляющих. В.А. Винокуров дает следующие определение качества управления:

«это совокупность свойств, присущих управлению и определяющих его состояние, возможность создавать надлежащие условия путем выбора, интегрирования и комбинирования факторов внутренней и внешней среды для обеспечения требуемой конкурентоспособности предприятия». Он вводит факторы внутренней и внешней среды (которые оказывают влияние на качество), но сужает данное определение до рамок конкретного предприятия [2, с. 16].

Определение качества управления через категории состояния и меры наиболее близко автору данной статьи. Более того, понимание качества управления как отражения потенциала управления и меры его использования, позволяет более емко и точно придать содержательное наполнение данному концепту.

Эдварду Демингу принадлежит выражение о том, что «качество может быть определено только в терминах конкретного лица...» [9]. Справедливо подмечен субъективный фактор в интерпретации феномена качества управления. В философском плане он может быть дополнен мыслью Г.И. Петровой о том, что управленческие шаги реализуются в среде, которую определяют обстоятельства антропологической нагруженности, уникальных действий человеческих экзистенциалов, духовно-ментальные и душевные состояния человека, влияние культуры, истории и т.д. [7, с. 63]. Понимание этого приближает нас к отечественной философской традиции, в которой рассматривается ментальность, вера, идеалы, идеи. Как отмечал Ф. Достоевский, при «ясно осознаваемом желании лучшего можно, действительно, как-нибудь собраться стать лучше». Позитивная роль идеала заключается в устремленности «стать лучше», соответствовать «должному» [1, с. 145]. По мнению русского философа С.Л. Франка, весь механизм совместной человеческой жизни расстроился бы или, вернее, стал бы невозможным, если бы мы не могли быть уверены, что люди, с которыми мы имеем дело, будут при известных условиях поступать так, а не иначе. Именно вера, убеждения связывают людей друг с другом в социальное единство, делают возможными социальные действия [1, с. 145]. Отечественная социально-философская традиция вновь отсылает исследователя к аскиологическим основаниям в осмыслении качества управления. В выше изложенных рассуждениях, не рассмотрены компоненты деятельности управленца. Тем не менее, качество выполняет свою связующую роль среди них. По мнению

Н.Н. Вересова, управленческая деятельность состоит из конкретных действий и навыков, управленческой культуры и искусства управления [5, с. 87]. Можно предположить, что оптимальность претворения в жизнь данной триады имеет каузальное основание в качестве. Качество является интенцией управленческой деятельности.

Все вышесказанное позволяет прийти к заключению, что качество, как характеристика и свойство управления, выводит управление за пределы узких рамок. Оно обращает его в плоскость ценностных устремлений, в которой качество не только выступает интегральной характеристикой, но и служит ориентиром в моделировании модификаций процесса управления. Вложенный смысл в наделение качества функциональной ролью в процессе управления позволяет прийти к определенному знаменателю: качество характеризует повседневное состояние управленческой деятельности. Безусловно, данная категория несет в себе социальное назначение. Качество не только определяется уровнем оптимальности организационной структуры и внутренней производительностью организации (на микроуровне), но и выступает вектором движения, позволяющим более точно конструировать и осуществлять процесс управления. А это, в свою очередь, позволяет перейти к мягкому, точечному управлению, процессу воздействия на определенные узловые пункты, моменты возникновения риска, принятие управленческих решений.

#### *Литература*

1. Антология русского качества / под ред. Бойцова В.Б., Крянева Ю.В. – 3 изд. доп. – М: РИА Стандарты и качество, 2000. – 432 с.
2. Винокуров В.А. Качество менеджмента – основа современной управленческой парадигмы // Менеджмент в России и за рубежом. – № 6. – 2006. – С. 9-19.
3. Конти Т. Пересмотр концепций качества и ценности с целью создания основы для лучшей конвергенции между менеджментом качества и системным мышлением [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://quality.eup.ru/MATERIALY13/pkk.htm>.
4. Литвиненко Э.В. Квалиметрический подход к определению качества управления образовательным учреждением [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://portalus.ru>.
5. Львов Д.Е. Характеристика профессиональной деятельности управленца как субъекта межличностного влияния // Вестник Удмуртского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2011. – Выпуск 1. – С. 87-90.
6. Никитова С.Г. Социология и психология управления [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-college.ru/xbooks/xbook069/>.

7. Петрова Г.И. Современная философия управления: становление и поиски объекта управленческой деятельности в условиях коммуникативной онтологии социальности // Проблемы управления в социальных системах. – 2009. – т.1. – № 1. – С. 56-65.

8. Персиг Р.М. Субъекты, объекты, данные и ценности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://vladivostok.com/Speaking\\_in\\_tongues/PirsigLecture/PirsigLecture.htm](http://vladivostok.com/Speaking_in_tongues/PirsigLecture/PirsigLecture.htm).

9. Стандартософия о качестве (трактат о теории, проверяемой практикой) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://content.mail.ru/arch/14161/842544.html>.

10. Эффективность и качество управленческой деятельности (государственно-правовой аспект) / под ред. Цветкова В.В. – Киев., «Наукова думка», 1980. – 305 с.

**Крысова Елена Витальевна**, ассистент кафедры социальных наук и технологий Марийского государственного технического университета, г. Йошкар-Ола, e-mail: [lenakr86@mail.ru](mailto:lenakr86@mail.ru).

**Krysova Elena Vitalievna**, assistant, department of social science and technology, Mari State Technical University, Yoshkar-Ola, e-mail: [lenakr86@mail.ru](mailto:lenakr86@mail.ru).

УДК 323 (470+571.54)

© Ц.Б. Будаева

### ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ ИЗБИРАТЕЛЕЙ НА ВЫБОРАХ В ГОСУДАРСТВЕННУЮ ДУМУ В ДЕКАБРЕ 2011 г.

*В статье анализируются результаты опроса общественного мнения избирателей, проголосовавших на выборах в Государственную Думу Российской Федерации в декабре 2011 г. Особое внимание уделяется исследованию социального «портрета» политических партий.*

**Ключевые слова:** избиратель, опрос общественного мнения, политические партии, электоральные предпочтения.

Ts.B. Budaeva

### POLITICAL PREFERENCES OF VOTERS IN THE ELECTIONS TO STATE DUMA IN DECEMBER, 2011

*This article analyzes the results of opinion polls, conducted among voters who took part in the elections to State Duma of the Russian Federation, held in December, 2011. Special attention was paid to the social «portrait» of political research.*

**Key words:** voter, opinion poll, political parties, electoral preferences.

Одним из основных методов выявления отношения населения к различным событиям, определения менталитета и оценочных суждений людей является опрос общественного мнения. Поэтому в условиях демократизации общественно-политических отношений опросы стали служить «визитной карточкой» ряда гуманитарных наук, в первую очередь, социологии и политологии.

Этот метод сбора информации широко применяется в тех случаях, когда в официальной статистике практически нет данных о важнейших сторонах общественной жизни. Например, в электоральной статистике отсутствуют данные, раскрывающие политические предпочтения разных категорий избирателей (мужчин и женщин, пожилых и молодых, жителей города и села и др.). Поэтому для своевременного и оперативного выявления политических предпочтений различных групп населения, определения мотивов их голосования, устойчивости мнения людей и т.д. особое внимание уделяют опросам общественного мнения избирателей, в том числе

exit-poll, то есть опросу общественного мнения проголосовавших избирателей, проводимого на избирательных участках сразу же после их голосования.

По своему характеру exit-poll – это экспресс-опросы, позволяющие с высокой долей вероятности оценить не только «прозрачность» подсчета голосов, но и за несколько часов до объявления официальных результатов выборной кампании получить прогнозные данные об исходе предвыборной гонки. Поэтому данная разновидность опроса общественного мнения уже давно пользуется большой популярностью в мировом сообществе, в нашей же стране она применяется только в условиях проведения свободных выборов. В Бурятии этот вид опроса впервые был проведен в 1998 г., и с тех пор практически на всех выборах, особенно федеральных, проводится замер общественного мнения проголосовавших избирателей.

Для получения достоверных результатов необходимо жесткое соблюдение правил отбора респондентов, который начинается с определения точек опроса. В целях выявления

точек опроса применяют значимые индикаторы и опираются на методы многомерной группировки объектов. Поэтому на этапе выборки широко используются различные расчеты вплоть до модельных, которые обеспечивают правильное сегментирование электорального поля. В противном случае можно получить недостоверную информацию, что введет в заблуждение не только организаторов избирательных кампаний, но и само население. Поэтому организаторы опроса проголосовавших избирателей должны знать и соблюдать все правила отбора участников избирательного процесса. Принято считать, что результаты грамотно проведенного exit-poll стоят на первом месте по степени совпадения с результатами голосования.

Если же результаты опроса проголосовавших избирателей и официальные результаты выборов существенно разнятся между собой, то ставится вопрос либо об их фальсификации, либо о нарушении принципов выборки и правил проведения опроса, обеспечивающих высокую достоверность.

В декабре 2011 г. для построения выборки exit-poll мы опирались на два «среза» электорального поля: численность избирателей и их политические предпочтения. С учетом этих показателей провели группировку муниципальных районов по симпатии их жителей к «партии власти» и по числу избирателей. На второй ступени построения выборки сгруппировали поселения по тем же характеристикам. На третьей ступени в небольших поселениях в выборку включали все избирательные участки, в городах отбор участков проводился по специально разработанной квоте. При отборе респондентов была использована случайная выборка, опирающаяся на определенный шаг. Опрашивался примерно каждый третий проголосовавший избиратель.

В ходе проведения exit-poll было выявлено два типа электората, принявшего участие в выборах: избиратели, не скрывающие свои политические предпочтения, и электорат, не указавший свой политический выбор.

Почти каждый пятый избиратель, попавший в выборку нашего исследования, не стал указывать свой политический выбор. Свои политические пристрастия скрывали представители всех возрастных групп. Среди 18-29-летней молодежи доля лиц, не указавших анкетерам свой политический выбор, составила 14%, среди 30-39-летних – 20%, 40-59-летних –

22%, а среди лиц самой старшей возрастной группы (60 лет и старше) – 20%.

Примечательно то, что работающие лица и лица, имеющие высшее образование, чаще других отказывались указывать свой политический выбор. По нашему мнению, достаточно высокая распространенность среди работающего населения и образованных групп населения отказа от обозначения своих предпочтений обусловлена либо боязнью преследования на почве политических мотивов, либо неуверенностью в правильности своего выбора. Здесь следует отметить, что, по мнению многих исследователей, от обозначения своего выбора отказываются лица, отдавшие голос непрестижной в глазах общественного мнения партии.

Среди молодежи удельный вес «отказников» ниже, чем в других возрастных группах, что говорит о ее смелости в выражении политических убеждений.

Несмотря на то, что достаточно заметная доля избирателей, пришедших на выборы (3514 человек из 17802 опрошенных во время проведения exit-poll) не предоставила информацию о том, как проголосовала, данный метод исследования позволяет узнать, «кто именно пришел на избирательные участки... выявить факторы реального электорального поведения» [1].

Сопоставление сведений о политических предпочтениях лиц, откликнувшихся на опрос и указавших свой выбор (в эту группу вошло 14288 человек), и официальных данных избирательной комиссии показало полное совпадение их результатов. Как в том, так и в другом случае первое место заняла политическая партия «Единая Россия» (по данным exit-poll за нее проголосовали 50,3% избирателей, а результаты подсчета бюллетеней показали 50,1%). Второе место заняла Коммунистическая партия Российской Федерации, которая по прогнозам должна была набрать 23,1% голосов, а итог голосований составил 24,8%. На третьем месте оказалась политическая партия «Справедливая Россия», набравшая 12,6% голосов при прогнозе 13,5%. По данным проведенного нами exit-poll, Либерально-демократическая партия России должна была набрать 9,7% голосов, а фактически набрала 9,5%. Следующее место на шкале ранжирования как по прогнозам, так и по итогам голосований заняла политическая партия «Яблоко», которая набрала 1,9% голосов, что на 0,2% меньше прогнозных данных. Прогноз «Патриотов России» составил 0,7%, что на 0,9%

меньше официальных итогов. Партия «Правое Дело» набрала 0,42%, что на 0,4% меньше итогов голосования.

Полное совпадение результатов голосования и данных exit-poll служит свидетельством высокой эффективности данного метода исследования и возможности получения достоверного прогноза еще до официального подсчета итогов.

Вышеприведенные данные говорят о том, что в Бурятии электоральное поле поделено между четырьмя политическими партиями, среди которых с большим отрывом лидирует «Единая Россия», занявшая на прошлых парламентских выборах доминирующее положение. Некоторое снижение популярности «партии власти» (более чем на 10%) обусловлено ее большей ответственностью за нерешенность социально-экономических проблем страны и ее регионов, упадком доверия масс, ростом протестного настроения и т.д.

Тем не менее, половина электората, открыто указавшая свой политический выбор, заявила о поддержке «партии власти». Среди них доля работающего населения составила 57%, пенсионеров – 26%, безработных – 10%, учащихся – 5% и 2% сторонников ЕР не указали свою занятость.

В связи с этим, следует отметить, что структура электората политической партии «Единая Россия» по занятости в основном совпадает со структурой избирателей, принявших участие в выборах. Так, среди лиц, принявших участие в выборах, доминируют работающие граждане (56%), на втором месте оказались пенсионеры (29%), на третьем месте – безработные (8%), и, наконец, доля учащихся составила всего 4%. Остальные же не указали свою занятость. Имеющееся колебание не превышает статистически допустимую погрешность, поэтому можно заявить об отсутствии существенных дифференциаций.

Идентичная закономерность обнаружена нами при сопоставлении возрастной структуры лиц, принявших участие в выборах, и сторонников партии «Единая Россия». Среди лиц, принявших участие в думских выборах, доля пожилых избирателей составила 24%, а удельный вес 50-59-летних граждан – 22%. В остальных же возрастных группах не наблюдалось существенного разброса политических предпочтений (удельный вес каждой возрастной группы колеблется в пределах 17%).

Что касается возрастной структуры лиц, проголосовавших за политическую партию «Единая Россия», то она имеет следующий вид:

- 22% электората партии – 50-59-летние граждане;
- 21% – пожилые люди, чей возраст достиг и превысил 60-летний рубеж;
- 20% – молодежь, не достигшая 30 лет;
- 18% – 30-39-летние избиратели;
- 17% – группа 40-49-летних.

Свой возраст не стали указывать около 3% сторонников данной партии.

Итак, совпадение возрастной структуры лиц, принявших участие в думских выборах, и электората, поддержавшего «партию власти», говорит о ее популярности во всех возрастных группах.

Говоря об образовательной структуре лиц, поддержавших политическую партию «Единая Россия», следует отметить, что основной костяк составляют лица, имеющие среднее специальное и высшее образование, – 40 и 34% соответственно. Доля лиц с общим средним образованием составляет 16%, с неполным средним – 6%. Около 4% респондентов не указало свое образование. Примерно в тех же пределах колеблется образовательная структура лиц, принявших участие в выборах, что служит свидетельством представительности «партии власти» в основных образовательных группах.

Нет заметного разброса в гендерной структуре электората партии «Единая Россия» и лиц, принявших участие в выборах. Среди проголосовавших доля женщин составила около 60%, мужчин – 40%. Следовательно, явку на думских выборах в основном обеспечили женщины. Они же обеспечили и победу «партии власти»: среди лиц, проголосовавших за «партию власти» примерно 60% составляют женщины.

Таким образом, убедительная победа политической партии «Единая Россия», а также политическая карта республики в значительной мере определяются волеизъявлением женского электората. Это, на наш взгляд, в значительной мере обусловлено не только превышением численности женщин над числом мужчин (хотя и это имеет место), но и тем, что женщины отличаются большей обязательностью и, соответственно, принимают более активное участие в выборах.

Широко распространено мнение о том, что при переходе от молодых возрастных групп к старшим и пожилым неуклонно растет поддержка КПРФ. Данное мнение, как показали результаты exit-poll, не лишено оснований, ибо

возраст почти 60% лиц, отдавших свой голос этой партии, превысил 50-летний рубеж, и потому около 40% избирателей, пополнивших ряды электората данной партии, относят себя к категории пенсионеров.

Тем не менее, как показало наше исследование, мнение об исключительно левом уклоне пожилого электората уходит в прошлое. По нашим данным, пенсионеры Бурятии распределились следующим образом: более 37% поддержали политическую партию «Единая Россия», 24% отдали свое предпочтение КПрФ, 19% не стали отвечать на вопрос об их политических предпочтениях, 12% проголосовали за партию «Социальная справедливость», 5% – за ЛДПР, остальные партии в общей сложности поддержало около 1%.

Результаты опроса проголосовавших лиц показали, что в настоящее время наблюдается процесс некоторого омоложения электорального поля КПрФ. Возраст примерно 13% избирателей, отдавших свой голос этой партии, является самым молодым (18-29 лет), что заметно выше, чем на предыдущих выборах. Данный факт может быть связан с наличием протестного настроения, особенно среди безработных, к числу которых в первую очередь относятся молодые люди. Ведь примерно 13% неработающих лиц заявило о поддержке КПрФ.

Более 17% безработных не указали своего политического выбора.

Электорат КПрФ преимущественно составляют мужчины старших возрастных групп, имеющие высшее образование и живущие в Улан-Удэ. Это, по всей вероятности, обусловлено твердыми политическими убеждениями городской интеллигенции старшей возрастной группы и, соответственно, осознанностью их выбора.

По нашему мнению, значительная часть лиц, голосующих за КПрФ, либо демонстрирует протест против кризисной социально-экономической ситуации и надеется на то, что более широкое представительство левой партии в думе приведет к смещению центра тяжести в сторону социальной защиты населения, либо является осознанными сторонниками левой идеологии.

Несколько иная картина наблюдается среди голосующих за ЛДПР. Эту партию, по данным настоящего exit-poll, чаще других поддерживают работающие мужчины, имеющие среднее специальное образование, молодых возрастных групп (до 39 лет) и живущие в сельских поселениях. Примерно эту же

закономерность выявил еще в начале 2000-х гг. З.Р. Мэрдыгеев, исследовавший общественно-политические настроения жителей Бурятии. Он писал, что ядро электората ЛДПР составляют мужчины от 18 до 40 лет в основном со средним специальным образованием [2, с. 26]. К этим характеристикам можно добавить то, что данная партия пользуется большой популярностью среди сельской молодежи.

Итак, за последние 10 лет социальная база ЛДПР не претерпела кардинальных изменений, что в определенной мере обусловлено устойчивостью национально-патриотических настроений, поддерживаемых данной партией. В целом ЛДПР, по общепринятому мнению, является самой идеологизированной партией.

В свое время 36% респондентов указали, что их привлекает, прежде всего, программа ЛДПР [2, с. 12]. Ситуация сегодня вряд ли изменилась, ибо менталитет жителей Бурятии отличается высоким консерватизмом.

Политическая партия «Справедливая Россия» занимает промежуточное положение между «партией власти» и КПрФ. К «партии власти» ее приближает то, что во главе находится лицо, чья политическая позиция не отличается от политического мировоззрения лидеров «партии власти». С КПрФ ее роднит то, что она пытается заслужить авторитет у левого электората и, соответственно, отнять у этой партии часть ее избирателей.

Эти усилия не оказались тщетными, ибо «Справедливой России» удалось занять третье место на политической арене Бурятии. По всей вероятности, часть сторонников данной партии плавно перетекла из рядов КПрФ, а другая часть – из электорального поля «партии власти».

Электорат политической партии «Справедливая Россия» в основном состоит из работающих (53%) и пенсионеров (32%). По уровню образования электорат данной партии распределяется следующим образом: 39% имеют высшее образование, 37% – среднее специальное, 13% – общее среднее образование. Около 5% имеют неполное среднее образование и примерно столько же – не указали уровень своего образования. В возрастной структуре преобладают лица старших возрастных групп, достигшие 50-летнего возраста (48%). Остальные возрастные группы (до 29 лет, 30-39 и 40-49 лет) представлены более равномерно – по 16%.

Либерально-ориентированные партии пополнили ряды аутсайдеров. Среди них своим политическим стажем (но не парламентским) выделяется «Яблоко». По результатам наших

исследований, опору «Яблока», набравшего всего 1,9% голосов, в основном составляют городские жители и лица с высшим образованием (примерно 60% электората), имеющие работу (54% избирателей). Возрастная структура электората данной партии представлена преимущественно молодежью, среди которых преобладает группа 18-29-летних (24%). В остальных возрастных группах нет каких-либо связей между возрастом и политическим выбором.

Две другие партии, участвовавшие в выборах, не смогли повторить тот скачок, который в свое время продемонстрировало движение «Единство». По общепринятому мнению, решающую роль в быстром скачке «Единства» сыграла публичная поддержка В.В. Путина, патриотические идеи которого получили большой резонанс в обществе.

Проведение опроса проголосовавших избирателей является индикатором развития уровня политической культуры и демократизации общества. Однако в нашей стране, особенно в Бурятии, многие лица, в том числе и организаторы избирательных кампаний, из-за низкой правовой культуры зачастую путают exit-poll с агитацией, поэтому существуют проблемы при проведении опроса проголосовавших избирателей. Это отчетливо проявилось в тех районах, где выборы в Государственную думу были совмещены с выборами глав муниципальных образований.

В заключение следует отметить, что разработанная нами методика отбора респондентов продемонстрировала свою состоятельность, ибо результаты прогноза полностью совпали с итогами голосований.

Реальная явка избирателей продемонстрировала высокую политическую активность женщин и некоторую пассивность мужчин. Несколько отличаются политические предпочтения мужчин и женщин: женщины

чаще, чем мужчины голосовали за «партию власти». Между тем, пожилые мужчины преимущественно отдавали предпочтение КПРФ, а молодые мужчины – ЛДПР. Это значит, что в настоящее время половозрастная принадлежность человека играет большую роль в исходе избирательных кампаний.

В сегментировании политического поля Бурятии не меньшее значение имеет образование избирателя. Если у лиц, имеющих низкий образовательный уровень, не наблюдался разброс в политическом выборе, то весьма калейдоскопичны политические пристрастия лиц, имеющих высшее образование, доля которых в активном электорате составила почти 40%. Большое разнообразие политических предпочтений у лиц, имеющих высшее образование, во многом обусловлено активностью поиска идей, соответствующих личным запросам.

#### *Литература*

1. Артемов Г.П., Авдиенко Д.А. Электорат политических объединений России: опыт проведения exit-poll в Санкт-Петербурге / Артемов Г.П., Авдиенко Д.А., Попова О.В., Чазов А.В. // Политические исследования. – 2000. – №2. – С.55-56.
2. Мэрдыеев З.Р. Общественно-политические настроения жителей Бурятии (прикладной аспект). – Улан-Удэ: изд-во ВСГТУ, 2005.
3. Будаева Д.Ц. Электоральное поведение населения в условиях реформирования российского общества (на материалах Республики Бурятия). – Улан-Удэ: изд-во ВСГТУ, 2006.

**Будаева Цыцык Батовна**, доктор политических наук, доцент кафедры государственного и муниципального управления Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: tsytsyb@gmail.com.

**Budaeva Tsytsyk Batovna**, doctor of political science, associate professor, department of state and municipal management, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: tsytsyb@gmail.com.

УДК 911:32(571.54)

© Е.С. Данзанов

### **АНАЛИЗ ЗАВИСИМОСТИ РЕЗУЛЬТАТОВ ГОЛОСОВАНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БУРЯТИЯ ОТ ДЕМОГРАФИЧЕСКИХ ФАКТОРОВ НА ВЫБОРАХ В 2007-2008 ГГ.**

*Приводится анализ зависимости результатов голосований за партии и кандидатов от удельного веса городского населения в структуре населения Республики Бурятия на выборах в Государственную Думу Федерального Собрания РФ 2007 г. и президента Российской Федерации 2008 г.*

**Ключевые слова:** электоральная география, выборы, территориально-избирательные комиссии, электорат, политические предпочтения, демографические факторы.

E.S. Danzanov

## ANALYSIS OF THE DEPENDENCE OF VOTES FROM THE BURYAT REPUBLIC OF DEMOGRAPHIC FACTORS IN THE ELECTION IN 2007, 2008

*An analysis of the dependence of the results of voting is made. The Analysis for parties and candidates from the proportion of urban population in the structure of the peoples of Republic Buryatia in the elections to the State Duma of Federal Assembly of Russian Federation 2007, and President of the Russian Federation, 2008.*

**Key words:** electoral geography, elections, territorial election commissions, electorate, political preferences and demographic factors.

Автором уже проводился типологический анализ результатов голосования и электорального поведения по периоду 1990-х и первой половины 2000-х гг., показавший определенную зависимость голосований за некоторые партии и кандидатов от удельного веса городского и сельского населения по данным территориально-избирательных комиссий Республики Бурятия (ТИК РБ) [1]. Позднее корреляционный анализ также подтвердил данную зависимость [2].

В статье показаны тенденции изменения электоральных предпочтений и электорального поведения (активности электората) в зависимости от демографических факторов (доли городского населения) во второй половине 2000-х гг. [3].

На думских выборах 2007 г. активность в Республике Бурятия (РБ) по сравнению с 2003 г. возросла на 7 процентов. Корреляция уровня активности электората в 2007 г. [4] с удельным весом городского населения на 2007 г. [5] составила (-0,59581), что представляет среднюю, или умеренную обратную зависимость [6]. Она показывает увеличение доли городского населения в структуре ТИКа, приводящую к умеренному снижению уровня активности, что было отмечено и по предыдущим электоральным циклам [1,2].

По Либерально-демократической партии России (ЛДПР) была прослежена другая зависимость – сильная корреляция голосования, равная 0,74495 баллам, Если по раннему периоду 1993-2003 гг. корреляция была не столь явно выражена, то на вторую половину 2000-х отмечается тенденция увеличения электората партии в городских населенных пунктах республики, по сравнению с сельскими.

За «Единую Россию» во второй половине 2000-х гг. больше голосовало сельское население республики, чем городское. Анализ показал среднюю обратную корреляцию, равную -0,52416, означающую, что увеличение доли городского населения в ТИК, приводит к

уменьшению поддержки ЕР, хотя в предыдущий период (1993-2003 гг.) зависимость была не столь заметной – очень слабой (-0,06452). Эту же тенденцию показывают и результаты думского голосования в 2011 г.

Корреляция удельного веса городского населения в районах со средним уровнем голосования за Коммунистическую партию России (КПРФ) по периоду 1993-2003 гг. имеет общую умеренную обратную зависимость (-0,6467), близкую к сильной. Она демонстрирует, что чем больше доля городского населения в структуре ТИК, тем слабее результаты голосования за КПРФ. Выборы 2007 г. показали, что данная закономерность изменилась в диаметрально противоположном направлении – зависимость стала не обратной, а прямой. Выборы показали слабую корреляцию (0,3085), что означает увеличение доли городского населения, голосующего за КПРФ.

«Справедливая Россия: Пенсионеры. Родина. Жизнь» представляет модификацию «партии власти», образовавшейся путем объединения в блок одноименных политических сил. Корреляция удельного веса городского населения в районах с голосованием за «Справедливую Россию» составила 0,135177, то есть слабо выраженную.

Корреляция показателей уровня активности избирателей на выборах президента в 2008 г. [4] с удельным весом городского населения (2008 г.) по ТИК составила -0,42103, что представляет собой слабую обратную зависимость. Это означает, что избирательная кампания по выборам президента проходила активно в республике не только в сельской местности, но и по городским округам. Следует отметить, что, как и в целом по РФ, уровень активности избирателей в республике на выборах президента традиционно выше, чем на думских. Также отмечаем, что зависимость активности электората от структуры населения (сельско-городской) больше была выражена на думских выборах – на выборах 2007 г.

Зависимость уровня голосования за КПРФ от доли сельского населения в структуре ТИК по периоду 1990-2000-х гг. была уже выявлена и доказана автором [1,2], в этот же период голосование за кандидата Г.А. Зюганова, тем не менее, показывала меньшую выраженность. По выборам президента 2008 г., зависимость составила  $-0,0467$ , то есть очень слабую обратную корреляцию. Следовательно, необходимо отметить, что имевшаяся общая зависимость голосования за кандидата и партию изменилась, а корреляция результатов голосования за кандидата, которая тем не менее имела, снизилась заметным образом. Таким образом, мы приходим к выводу, что, если сельское население в республике уже не голосует за КПРФ относительно городского с заметным перевесом, а наоборот, то по голосованию за кандидата прежняя тенденция сохранилась.

Такую же слабую обратную зависимость ( $-0,22062$ ) от структуры населения показало голосование за Д.А. Медведева. Незначительную – слабую – зависимость показало голосование за В.В. Жириновского ( $0,344227$ ).

Таким образом, итоги пятого электорального цикла в России показали заметные сдвиги в электоральном ландшафте РБ, изменение роли базисных факторов, определяющих электоральные предпочтения населения республики. Следует отметить очевидные структурные «сдвиги», то есть рост электората левых среди городского населения и усиление электората центристов в сельских районах республики.

### Литература

1. Данзанов Е.С. Территориальные различия в электоральных предпочтениях населения Республики Бурятия в 1990-х годах. // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. 16: Политология, культурология. Вып.2. – Улан-Удэ: изд-во Бурятского государственного университета, 2005. – С.107-117.
2. Данзанов Е.С. Электорально-географические различия в политических предпочтениях и факторы голосования в Республике Бурятия // Вестник Бурятского государственного университета. Сер.: Биология, география. Вып.4 – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2009. – С.46-50.
3. Протестное голосование, в бюллетенях пункт «против всех» кандидатов и партий, отменен в 2006 г. в связи с изменениями в избирательном законодательстве РФ, поэтому в электоральном поведении рассмотрена только активность.
4. Данные Избирательной комиссии РФ по Республике Бурятия. Сводные таблицы результатов выборов от 02.12.2007, от 02.03.2008 г. <http://www.izbirkom.ru>.
5. Данные Территориального органа Федеральной службы государственной статистике по РБ (Бурятстата). Население РБ. Статистический сборник. 02-03-03. – Улан-Удэ, 2008.
6. Для качественной оценки тесноты корреляционной зависимости были использованы следующие классификации для коэффициента корреляции –  $r$ :  $0 < r < 0,2$  – очень слабая корреляция;  $0,2 < r < 0,5$  – слабая корреляция;  $0,5 < r < 0,7$  – средняя или умеренная корреляция;  $0,7 < r < 0,9$  – сильная корреляция;  $0,9 < r < 1,0$  – очень сильная корреляция. Если данное значение получается отрицательным, то связь считается обратной, например:  $(-0,6)$  – умеренная обратная.

**Данзанов Евгений Сергеевич**, кандидат географических наук, доцент кафедры общей экономической теории Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления, г.Улан-Удэ, e-mail: [d\\_evgeniy@front.ru](mailto:d_evgeniy@front.ru).  
**Danzanov Evgeniy Sergeevich**, candidate of geography science, associate professor, department of general economic theory, East-Siberian State University of Technology and Management, Ulan-Ude, e-mail: [d\\_evgeniy@front.ru](mailto:d_evgeniy@front.ru).

УДК 321.01

© Т.В. Анахин

## МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИИ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ЕЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

*Проведено информационно-аналитическое исследование государственно-правовых процессов политической модернизации России, связанных с экономической реформой и трансформацией политической системы, включающей формирование ее политических институтов и обновление правовых и политических норм в ходе демократических преобразований в стране.*

**Ключевые слова:** политическая система, модернизация, трансформация, демократия.

T.V. Anakhin

## MODERNISATION OF POLITICAL SYSTEM IN RUSSIA'S TRANSITION TO DEMOCRACY

*The paper deals with some of contemporary forms of political institutes modernized within democratic system, economic and institutional reforms in Russia's transition to democracy resulted into the transformation of the political system and changes in the institutional design, executive authority, political parties and media, etc.*

*Key words:* political system, modernization, transformation, democracy.

Политическую модернизацию можно определить как формирование, развитие и распространение современных политических институтов, практик, а также современной политической структуры [11]. При этом под современными политическими институтами и практиками следует понимать не слепок с политических институтов стран развитой демократии, а те политические институты и практики, которые в наибольшей степени способны обеспечивать адекватное реагирование и приспособление политической системы к изменяющимся условиям, к вызовам современности. Эти институты и практики могут как соответствовать моделям современных демократических институтов, так и отличаться от них в различной степени.

Однако единства мнений относительно движущей силы процесса политической модернизации в западной политологии не существует. Наиболее общепризнанной является позиция Г.Алмонда и Л.Пая, утверждающих, что политическое развитие опирается на процесс постоянного совершенствования функций, которые должна выполнять политическая система для обеспечения стабильности и эффективности всего социального организма [11]. Исходя из функционального подхода, они установили, что «изменение системных качеств и функций политических институтов включает три процесса. Во-первых, структурную дифференциацию, отражающую процесс усложнения социальных отношений вследствие деятельности людей и появления новых групп интересов. Политическая система должна быстро реагировать на появление новых требований. Осуществить это возможно с помощью структурной дифференциации и высокой специализации функций институтов политической системы. Каждая политическая структура (законодательная, исполнительная, судебная) выполняет четко очерченную функцию. При этом все специализированные структуры тесно взаимосвязаны и составляют внутренне интегрированную систему. В политически неразвитых обществах подобного разделения труда между политическими структурами не существует. Обычно все властные и управленческие функции в них сосредоточены в руках узкого круга лиц и институтов. Во-вторых, возрастание способности системы к инновации, мобилизации и выживанию обуславливается потребностью социально дифференцированного

общества в быстром приспособлении к меняющимся условиям своего функционирования. Для этого политическая система должна быть способна мобилизовать материальные и людские ресурсы для выполнения общезначимых целей. Ей необходимо развивать свою мобилизационную способность. Более сложные политические системы обладают значительным потенциалом к выживанию, поскольку располагают разнообразными каналами коммуникации и социализации (школа, вуз, церковь, армия и т.д.). Через эти каналы политическая система культивирует определенные образцы политического поведения и внушает доверие к власти, поддерживает веру в ее законность (легитимность) и справедливость. В-третьих, тенденция к равноправию, она проявляется в снятии всех ограничений (социальных, политических, национальных) на участие народа в политической деятельности, предоставление всем гражданам возможности свободного занятия государственных постов.

Политическое развитие в таком ракурсе рассматривается как приобретение политической системой новых позитивных качеств и новых возможностей (или совершенствование прежних). Препятствовать процессу политической модернизации могут две основные причины. Первая – отставание от изменений в других сферах жизнедеятельности общества. Подобный разрыв способен стать причиной революционного кризиса. Другая причина состоит в том, что к быстро протекающей демократизации может оказаться не подготовленным уровень развития гражданского общества и политической культуры социума. В таком случае, также велика вероятность возникновения кризисной ситуации, чреватой хаосом, ведущей к охлократии [7]. Способствуют же успешной модернизации два фактора: внутренняя готовность модернизирующегося общества к глубоким политическим реформам, ограничивающим власть бюрократии и устанавливающим адекватные «правила игры» для основных политических акторов; желание и способность наиболее развитых стран мира оказать этому сообществу эффективную экономическую и политическую помощь, смягчив тяжесть проводимых реформ [8].

Вопрос о сущности проходящих политических процессов на постсоветском пространстве, начавшихся с развала прежней

системы, до сих пор остается важнейшей аналитической проблемой в области политической науки. За последние годы в посткоммунистическом пространстве сложился чрезвычайно широкий спектр политических структур и институтов, режимов воспроизводства власти, формирующих разные политические системы (от либеральных до авторитарных). В традиционных обществах (а это по преимуществу развивающиеся страны) политическая жизнь жестко регламентирована традициями и обычаями, которые предписывают устойчивые образцы политического поведения. Функции же политических институтов слабо дифференцированы, из-за чего политическая система маловосприимчива к изменениям и медленно реагирует на появление новых требований социальных групп.

Современные политические системы, которые сложились в промышленно развитых странах, отличаются высокой степенью адаптивности к меняющимся условиям функционирования, низким уровнем политического принуждения и конфликтности благодаря высокой дифференциации функций политических институтов, их способности эффективно реагировать на требования новых социальных групп. Априори демократия способствует созданию сильных государственных институтов и развитию экономики.

Модернизация политической системы связана с экономическими и институциональными реформами политической системы. Страны западной демократии, имеющие в своей основе исторические традиции, связанные с римским правом и правом на частную собственность, большое значение придавали либеральным ценностям, личностным интересам людей, индивидуализму, предпочитая единственное и безальтернативное экономическое устройство – капитализм, основанный на принципах свободного рынка и «экономического эгоизма», оставляя государству такие малодоходные и дорогостоящие дела, как образование, социальное и медицинское обеспечение народа, при этом находя в государстве возможности обеспечить себе займы, кредиты, льготы и другие привилегии. Доктрина либерального капитализма свободной конкуренции рассматривала демократию как политическую систему, основанную на принципах свободной конкуренции, главной привилегией которой является свобода выбора – свобода, которая определяет приоритет системы открытой

экономики, либерализации цен и приватизации государственной собственности.

Проблема исследования становления и развития политической системы России заключается в том, что концепция, созданная в рамках осмысления западного опыта глобальной демократизации и раскрывающая последовательность событий и общую логику планомерного перехода к демократии, не вполне работает при анализе политических процессов, проходящих в России.

Задача осмысления модернизационных процессов в России способствует появлению новых терминов, имеющих целью обосновать своеобразие российского варианта модернизации. Так, А.Г. Вишневский предлагает использовать термин «консервативная модернизация», под которой он понимает такую модель, которая ориентирована на сохранение или медленную трансформацию традиционных ценностей, институтов и отношений [6].

Предпосылки трансформации политической системы России были заложены в середине 80-х гг. XX столетия, когда прежний формат организации политической власти претерпел большие изменения, в результате выбора руководством страны курса на социально-экономическое ускорение, который впоследствии был заменен «перестройкой» всех общественных сфер жизнедеятельности. Реализация власти прежними советскими методами оказалась невозможной, а российская политическая элита осознала необходимость изменения методов государственного управления и их адаптации к происходящим социально-политическим изменениям. Демократизация политических институтов и их освобождение от коммунистической идеологии привела к ослаблению влияния на общество со стороны коммунистической партии, комсомола и профсоюзов. В российском социуме произошли смена системы ценностей, изменения в политическом сознании граждан и в образе их мышления. Граждане впервые получили официально провозглашенные демократические права и возможность оказывать влияние на принятие политических решений посредством участия в выборах и референдумах по наиболее важным и значимым вопросам. Принятие Конституции Российской Федерации в декабре 1993 года заложило нормативную правовую базу для развития новой политической системы страны. С момента принятия Основного закона России была задана и формально определена система

демократических политических координат, в рамках которых будет развиваться новое государство.

Первый этап модернизации обусловлен происходящими широкомасштабными изменениями внутри политической системы и принятием нормативных правовых документов, в которых закреплялись международные демократические нормы и процедуры. На данном этапе происходили массовые преобразования во всех сферах жизнедеятельности общества, инициированные, прежде всего, главой государства. Однако в отсутствие эффективных институтов гражданского общества происходило постепенное отделение общества от власти. Политическое развитие в 1990-е гг. отличалось большой неустойчивостью. Высокое доверие к личности Б.Ельцина в начале 1990-х сменилось снисходительным отношением к режиму, сложившемуся за годы его президентства, и закончилось падением его авторитета до уровня недопустимого для руководителя государства. Расхождения между провозглашенными принципами и реальными достижениями значительно сузили легитимную основу посткоммунистического порядка в России 1990-х гг., в то время, как реальное развитие экономических и демократических процессов стабилизировало ситуацию в странах Центральной и Восточной Европы. На данном этапе, в результате экономических реформ и приватизации крупных предприятий, формируются финансово-промышленные группы, а отдельные личности получают способность оказывать значительное влияние на политику государства.

Подобный переход от тоталитаризма к демократии в России обусловил кризис легитимности. Обычно легитимным считается режим, который соответствует ценностям не только правящей элиты, но и большинства общества. Прежний режим обеспечивал свою легитимность средствами насилия и тотальной идеологической обработки населения. Советская система создала легитимность на уровне государственно-зависимых работников, которые содержались на средства государства. Власть формировалась закрыто, узким кругом руководителей властвующей коммунистической партии, затем идеологическими средствами (иногда и принуждением) обеспечивалась поддержка решений власти со стороны государственно-зависимых работников.

Создание демократического политического порядка обусловило изменение способов

обеспечения легитимности через свободные выборы.

Однако сформированные демократическим путем институты власти оказались малоэффективными в удовлетворении социальных ожиданий населения. Правящая элита в России радикально стала внедрять ценности рационализма и индивидуализма, что привело к имущественному расслоению населения, прежде ориентирующегося на ценности равенства. Дискомфорт, который испытывает значительная часть общества от нелиберального курса правящей элиты, толкает эти группы на противостояние режиму. Выборы 1995 г. являются ярким примером недовольства со стороны населения правящим режимом: КПРФ – 22,3% (157); ЛДПР – 11,2% (51); Наш дом Россия – 10,1% (55); Яблоко – 6,9% (45); Выбор России – 3,9% (9); Аграрная партия – 3,8% (20); Женщины России – 4,6% (3); число мест по округам – КПРФ (58), Аграрная партия (20), Яблоко (14), Наш дом Россия (10) и Выбор России (9) [1]. Тогда же обрисовывалось поражение действующего президента на выборах 1996 г. Правящей элите пришлось приложить значительные усилия, что бы сохранить власть. Как отмечает А.В. Лубский [9], в России сложилась ситуация, описанная в теориях «государственной перегрузки» (Бриттэн и Нордхауз), «узаконения кризиса» (Хабермас). Эти теории объясняют падение легитимности политической власти двумя обстоятельствами: во-первых, тем, что государственная власть берет на себя гораздо больше обязательств, чем способна выполнить; а во-вторых, тем, что правительство и партии, особенно в ходе предвыборных кампаний, дают гораздо больше обещаний, чем могут выполнить. Безответственность правительства, партий, политических лидеров ведет к разочарованию и скептицизму в массовом сознании, а, следовательно, и к утрате политической властью легитимности.

Второй этап начался в 2000 г. с отстранения олигархов от активного участия в политической жизни и попыток вмешательства с их стороны в процесс определения политического курса. Данный этап развития политической системы России, во время которого происходит активная корректировка ее структуры, закрепляет тенденцию авторитарной составляющей в государственном управлении. В начале второго этапа развития политической системы был образован Государственный Совет при Президенте Российской Федерации, изменилась процедура формирования Совета Федерации, а выборы глав субъектов были заменены на их

назначение Президентом. Преобразования в конституционном законодательстве и налоговом приводят к усилению федерального центра и ослаблению инициативы со стороны регионов. Итогом стало выросшее единообразие отношений между центром и регионами и политики самих региональных властей. Регионы России сейчас в большинстве своем являются явно подчиненными центру. Изменения в Федеральном законе «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» позволили руководителям высших исполнительных органов власти субъектов Российской Федерации досрочно отрешать от должности глав муниципальных образований. На данном этапе были увеличены сроки полномочий Президента Российской Федерации и Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации, а также принят Федеральный закон «О политических партиях», который стал жестче регламентировать деятельность важнейшего субъекта политического процесса – политических партий.

Государство постепенно усиливает свою роль в стратегических отраслях экономики (например, в нефтяной). Крупные СМИ также оказываются под контролем государства или госкомпаний. Вскоре были пересмотрены трудовой и налоговый кодексы, пенсионная система, ослаблено влияние профсоюзов, увеличены отчисления в социальный сектор. В целом экономические и институциональные реформы повлияли на рост деловой активности, чему способствовало повышение цены на нефть. Заметим, что политическая централизация шла поэтапно, как бы пробуя эту среду на прочность. В рамках этого процесса был резко усилен институт полпредов, поэтапно ограничивалась губернаторская «вольница» – до перехода к назначению губернаторов, создавалась доминирующая партия в лице «Единой России», притом доминирующая именно в регионах. В «Единой России» происходило агрегирование большинства значимых политических интересов [10].

Созданная в результате вертикаль власти позволяет проводить реформы в традиционном российском стиле, по инициативе и программе центра. В изменившихся условиях регионы стали вести себя по-другому, их элиты заняли выжидательную позицию. Подавление региональной инициативы, в связи с явным смещением центра принятия решений в столицу, обернулось отказом проявлять такую инициативу со стороны регионов. Зависимые от

Кремля элиты осознали, что требуемая от них лояльность означает молчание или поддержку всего, что исходит сверху.

Итогом стало выросшее единообразие отношений между центром и регионами и политики самих региональных властей. Тем временем централизация при принятии политических решений имеет своей оборотной стороной ослабление механизмов обратной связи центра с регионами. Характерно слабое влияние органов регионального представительства – Совета Федерации, Госсовета. Укрепление властной вертикали в России оказывается в большей степени способом внутреннего перераспределения национальных ресурсов между уровнями публичной власти и бизнесом. Развитие частного интереса обусловлено в России сочетанием ряда факторов – наличием богатых ресурсов при их неравномерном распределении. В процессе трансформации политического режима бюрократия, особенно федеральная, стала играть еще более активную роль в переделе громадной собственности, и именно этот процесс стал приоритетным объектом политического контроля, обеспечивающего стабильность. Слишком уж велика цена федеральной власти, в прямом и переносном смысле, что, в частности, делает центр заинтересованным в элиминации региональной политической субъектности, равно, как и в других аналогичных процедурах в различных сферах – управлении выборами, гражданским обществом, молодежной политической социализацией и др. Российский политический режим, как в центре, так и в регионах, отличается ярко выраженным персонализмом, что делает критически важной проблему укрепления личной власти. Важна не столько модернизация или вообще какая-либо значимая цель, сколько то, кто ее реализует, находится во главе процесса.

Еще одной проблемой для политической модернизации стало отсутствие стабильности. В процессе модернизации действительно она играет очень важную роль. Проблематика стабильности, преемственности доминирует в российском обществе. Притом стабильность, по С.Хантингтону, следует понимать, прежде всего, как адекватность политических институтов импульсам, исходящим со стороны общества [10]. В России со стороны общества тем временем отмечался рост политической пассивности. В российских условиях очевиден примат политической стабильности, понимаемой как сохранение власти в руках

сложившейся постсоветской элиты и ее совершенно конкретных представителей. Поэтому сохранение власти, как определенная форма политической стабильности, является препятствием для процесса модернизации, которая не очень нужна для управления обществом и обеспечения побед на выборах. Иное решение проблемы стабильности предполагает развитие демократии, когда стабильность не будет ассоциироваться, как это происходит сейчас, с сохранением у власти одних и тех же людей. Но элиты к этому явно не готовы, а общество этого не требует. Пока инициативы демократического характера будут частично приниматься к исполнению более или менее авторитарным режимом.

Сейчас складываются определенные предпосылки, указывающие на готовность определенных слоев общества к существенным политическим реформам, которые в долгосрочной перспективе могут усилить общественный интерес к либеральной модернизации, что будет означать существенный пересмотр основ государственного управления, созданных в постсоветский период. Но либеральная модель модернизации предполагает опору на развивающийся и политически активный средний класс. Российское общество же сейчас не столь активно, чтобы стать субъектом либеральной модернизации. В этом состоит его специфика: оно не является западным, но более или менее выраженная прозападная тенденция в нем всегда присутствует. Это приводит к заметным колебаниям: общество в целом ориентировано на модернизацию, но не может выбрать ее вариант, стремится к развитию публичной сферы, но недостаточно активно, что приводит к явному лидерству элит при выборе пути, к типичным реформам сверху [10]. Одной из ключевых задач и сейчас является нахождение конъюнктурно оптимального соотношения децентрализации и демократического самоуправления на всех территориально-политических уровнях. Модернизация поможет укрепить политические институты с тем, чтобы они в большей степени

выполняли «классические» функции, а не оказывались в заложниках у неформальных практик. Очень важно в этой связи реальное развитие публичной сферы, усиление партий, законодательных собраний всех уровней, местного самоуправления, институтов регионального представительства на федеральном уровне.

#### *Литература*

1. Материалы Центральной избирательной комиссии (Выборы в Государственную Думу, 1993, 1995, 1999, 2003 гг.).
2. Выборы Президента Российской Федерации. 1996, 2000. Статист. сб. – Москва: Весь мир, 1996. – с. 127-130; Весь мир, 2000. – с. 189-191.
3. Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации. – № 5, 2006. – с. 19-20; № 3, 2008. – с. 213-216 (Выборы Президента Российской Федерации в 2004, 2008 гг.).
4. Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации. – № 19 (222), 2007. – с. 5-22 (Выборы в Государственную Думу, 2007 г.).
5. Постановление Центральной избирательной комиссии Российской Федерации от 09.12. 2011 г., № 70/576-6, г. Москва «О результатах выборов в Государственную Думу, 2011 г.».
6. Вишневецкий А.Г. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. – М., 1998. – С.48.
7. Ланцов С.А. Российский исторический опыт в свете концепций политической модернизации // Полис. 2001. – №3. – С.93.
8. Лапкин В.В., Пантин В.И. Ритмы международного развития как фактор политической модернизации России // Полис. – 2005. – №3. – С.44.
9. Лубский А.В. Государственная власть в России // Российская историческая политология. Курс лекций: Учебное пособие. / Отв. ред. С.А.Кислицын. – Ростов н/Д., 1998. – С.84.
10. Туровский Р.Ф. Укрепление властной вертикали и проблема политической модернизации в России // Модернизация экономики и общественное развитие: изд. дом ГУ ВШЭ, 2007. – С.429.
11. Теория политики: учебное пособие / Под ред. Б.А.Исаева. – СПб.: Питер, 2008. – 464 с.

**Анахин Тимур Владимирович**, аспирант кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: anakhin@mail.ru.

**Anakhin Timur Vladimirovich**, post-graduate student, department of political science and sociology, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: anakhin@mail.ru.

## ИНСТИТУАЛИЗАЦИЯ СУБЪЕКТА РФ - ЗАБАЙКАЛЬСКОГО КРАЯ И ЭФФЕКТИВНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКОГО УПРАВЛЕНИЯ

*В статье рассмотрены вопросы институционального строительства субъектов РФ и факторы, влияющие на его развитие. Отмечено, что институциональная эффективность политических институтов является низкой.*

**Ключевые слова:** институционализация, государство, властная вертикаль, устойчивое развитие Забайкалья.

A.V. Novikova

## INSTITUTIONALIZATION OF ZABAİKALSKY REGION, THE RUSSIAN FEDERATION SUBJECT AND ITS POLITICAL ADMINISTRATION EFFECTIVENESS

*The article under review is devoted to the issues of the Russian Federation subjects institutional mechanisms and the factors, influencing their development. It is highlighted that the institutional efficiency of the political institutions is very low.*

**Key words:** institutionalization, state, the line of authority, sustainable development of Zabaikalsky region.

В политической науке под институтом понимаются:

1) формальные и неформальные нормы, правила, регулирующие деятельность человека в политической области;

2) политические образования, организации как объединения людей или политическая структура;

3) устойчивый тип политического поведения, выражающийся в действиях, процедурах, механизмах.

В политический институт входят: международные, федеральные, региональные, муниципальные органы власти; экономические акторы, если выполняют политические функции (финансовые потоки); общественные, неправительственные организации.

Институциональный механизм зависит от политических акторов и изменяется в соответствии с политической практикой [1]. При оформлении или институционализации «наибольшее значение представляют политико-правовое, социальное, историко-культурное и инфраструктурное поля институционализации» [2].

Автор опирался на теоретические идеи в рамках положений институционализма [3].

Исследование политических институтов как инструмента реализации государством своих целей представлено в работе А.Абрамова, Д.Рагги, Д.Баркина, Л.Мартина и других [4]. Согласно функциональной теории институтов [5], государства создают институты, если они помогают выполнять функции государства. Институты должны обладать силой и прочностью [6] для воздействия на объекты государственного управления. Сила и прочность

связаны с реализацией следующих политических принципов: развитие демократии, политическая децентрализация (полицентризм), ослабление бюрократии.

В статье поставлена следующая задача: изучить эффективность институционального механизма субъекта РФ и определить факторы, влияющие на его развитие. Среди внешних факторов: глобализация, укрепление влияния Китая. Внутренние факторы: это социально-экономические, природно-географические и политические особенности государств, воздействующие на субъект РФ.

В укреплении вертикали власти большое значение имеет внесение главой государства в Государственную Думу пакета законопроектов. Они: (1) изменяют порядок формирования Совета Федерации; (2) оговаривают создание Государственного совета; (3) предусматривают введение порядка отстранения от должности руководителей регионов и роспуска законодательных органов субъектов России, принимающие акты, идущие вразрез с федеральными законами; (4) наделяют главу региона правом отстранения от должности нижестоящих глав местного управления и самоуправления. И такие законы уже приняты.

Обозначенные направления реформирования властной вертикали в России, в конечном счете, позитивно отразились на качестве работы федеральных и региональных государственных органов, что является одной из приоритетных задач Российского государства. Поэтому к реформированию вертикали власти в России следует относиться положительно, но с условием, что оно будет проводиться постепенно и последовательно, в рамках конституционного

поля. И такое реформирование должно проводиться на ином – не «указном», а на законодательном, если не конституционном, – уровне [7].

Подобные обстоятельства обусловили ориентировку региональных политических сил на моноцентричность для выполнения своих прагматичных целей. Отсюда сочетание в политической системе субъектов РФ модернизационных и традиционных элементов: централизованная власть, территориальный лидер, равномерность распределения власти по корпоративным структурам, прагматизм. Данное сочетание позволяет прийти к выводу, что в условиях применения подобных традиций «происходит консолидация элитных групп, легитимизируется лидерство и в результате эффективно используются социально-экономические ресурсы, в целях динамичного развития территории» [8]. По такой эффективной модели развивался Агинский Бурятский округ до 2008 г. Оценивая политические возможности развития территории Э.Д. Дагбаев полагает и дальнейшее развитие в сторону усиления моноцентричности и авторитарной адаптации, но с постоянным сохранением латентных оппозиционных групп, способных в случае неравномерного распределения власти взорвать ситуацию [8].

В Забайкальском крае развитие региональной модели политической власти ухудшают сложные социально-экономические процессы. Одной из самых острых демографических проблем остается высокий уровень смертности населения. За 5 лет, начиная с 2001 г., уровень смертности увеличился на 12,4%, в 2005 г. этот показатель достиг 17,2 промилле. В 2008 г. наблюдалось снижение числа умерших (16,9%) к уровню 2005 г. Как особо негативный фактор выступает высокая смертность трудоспособного населения, в основном мужчин.

Одним из факторов, ежегодно определяющих численные потери населения края, является устойчивая миграционная убыль. Основную часть, выбывших из края, составляют мигранты трудоспособного возраста. В государственных учреждениях службы занятости населения на конец марта 2010 г. в учреждениях государственной службы занятости населения зарегистрированы 22,3 тыс. человек, из них 20,0 тыс. человек имели статус безработного. Напряженность на рынке труда снижается. Денежные доходы в расчете на душу населения в марте 2010 г. составили 12814,7 р., потребительские расходы в расчете на душу

населения — 8524,3 р. Среднемесячная заработная плата в январе-марте 2010 г. составила 17303,4 р., что все равно на порядок ниже среднероссийского показателя [9].

Стратегически важным для улучшения экономики Забайкальского края является создание аналогичного горно-промышленного комплекса на севере края (зона БАМа). В настоящее время ведутся работы по разработке технико-экономического обоснования строительства горно-металлургического комплекса по освоению Чинейского месторождения ванадийсодержащих титаномагнетитовых и медносульфидных руд мощностью до 10 млн тонн руды в год, а также первой очереди горно-обогатительного комбината на базе Катугинского редкометального месторождения [10].

Минимально необходимые среднегодовые темпы прироста ВРП должны составлять примерно 7,7% в год против 6,7% по российскому сценарию. Только в этом случае регион получит преимущество в росте (260% против 230% по России в среднем) и сможет реализовать генеральную экономическую цель: – «отыграть» сложившееся отставание от среднероссийских параметров по росту ВВП в 24%; – получить за счет более высокой производительности некоторое преимущество (6-8%) в производстве ВРП на душу населения; – следовательно, сохранить его численность и обеспечить реализацию социальных задач.

В итоге будет создана минимально необходимая база для дальнейшего устойчивого и динамичного развития Дальнего Востока и Забайкалья и повышения роли России в Азиатско-Тихоокеанском регионе.

Хотелось бы отметить следующее:

1. В условиях глобализации политические институты, являясь субъектами политического процесса, оказывают существенное влияние на эффективность политического управления.

2. Характеризуя достаточный уровень институализации политических акторов объединенного субъекта РФ – Забайкальского края, можно отметить невысокий уровень взаимодействия между законодательной, исполнительной и судебной властями региона.

3. Институциональные процессы, идущие в приграничном субъекте РФ, имеют существенное значение для российского государства, но не являются ключевыми для выработки стратегических задач на внешнеполитическом восточном направлении.

4. Институциональная эффективность политических институтов является низкой (недостаточной) в области экономики, принятия политических решений, безопасности.

5. Должна быть практическая реализация региональных интересов: ликвидация дисбаланса торгово-экономических российско-китайских отношений, демографическое укрепление территории, инициирование процесса формирования и реализации концепции региональной безопасности.

6. На политические институты региона влияют исторические, геополитические, экономические, культурные и другие факторы. Процесс российской институализации региона не завершен и связан с территориальным, социально-экономическим и политическим развитием России.

#### Литература

1. Патрушев С.В. Институализм в политической науке // Институциональная политология. Современный институализм и политическая трансформация России. – М.: ИСП РАН, 2006. – С.11. Трансграничный регион: понятия, сущность, форма: монография. Под ред. П.Л. Бакланова, М.Ю. Шинковского. – Владивосток: Дальнаука, 2010. – С.196.

2. Krebs R. Perverse Institutionalism. NATO and the Greco-Turkish conflict // International organization. – Spring. – 1999. – Vol 53. – № 2. – P.350.

3. Абрамов А.В. Политический институт и политическая институализация: определение понятия // Власть. – май. – 2010. – С.-55.; Ruggie J. Multilateralism: the anatomy of an institution / In eds.by J.Ruggie Multilateralism Matters. – NY. – 1993. – P.14.; Barkin J.S.

International organization: theories and institutions. – Palgrave Macmillan. – 2006. – P.27-41; Martin L. An Institutional View: international institutions and state strategies. In eds. by Hall J. and T.V. International order and the future of world politics. – Cambridge. – 1999. – P.93.

4. Keohane R. After Hegemony. – Princeton, 1984. – P.24.

5. Martin L. An Institutional View: international institutions and state strategies / In eds. by Hall J. and T.V. International order and the future of world politics. – Cambridge. – 1999. – P.85.

6. Федосов П.А., Валентей С.Д., Соловей В.Д., Любовный В.Я. Перспективы российского федерализма: федеральные округа; региональные политические режимы; муниципалитеты. // Политические исследования. – 2002. – №4. – С. 159-168.

7. Дагбаев Э.Д. Институциональный дизайн политических процессов в Байкальской Азии. // Тезисы докладов V Всероссийского конкурса политологов «Изменения в политике и политика изменений: стратегии, институты, акторы». – М., 20-22 ноября 2009 г. – М.: Российская академия политических наук. – 2009. – С. 120.

8. Программа Забайкальского края по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом, на 2010-2012 годы [электронный ресурс]. – режим доступа: [http://www.ruvek.ru/media/docs/Zabaikale\\_programma.doc](http://www.ruvek.ru/media/docs/Zabaikale_programma.doc).

**Новикова Анна Владимировна**, кандидат политических наук, доцент кафедры государственного, муниципального управления и политики Забайкальского государственного университета, г. Чита, e-mail: [anna\\_novikova2010@mail.ru](mailto:anna_novikova2010@mail.ru).

**Novikova Anna Vladimirovna**, candidate of political science, assistant professor, department of state and municipal administration and politics, Zabaikalskiy State University, Chita, e-mail-[anna\\_novikova2010@mail.ru](mailto:anna_novikova2010@mail.ru).

УДК 328.132.7 (517.3)

© В.А. Родионов

## ПРЕЗИДЕНТСКАЯ ВЛАСТЬ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ МОНГОЛИИ

\*Работа выполнена в рамках гранта РГНФ МинОКН Монголии, № 12-23-03002

*Статья посвящена исследованию президентской власти постсоциалистической Монголии. Объявляя парламент страны высшим органом государственной власти, Конституция Монголии наделяет президента довольно широким объемом властных полномочий. В условиях парламентских и правительственных кризисов получает популярность идея президентского правления. Цель статьи изучить основные факторы и проявления этого процесса.*

**Ключевые слова:** президентская власть, политическая система, политический процесс, конституция.

V.A. Rodionov

## PRESIDENCY IN FRAMEWORK OF POLITICAL SYSTEM OF MONGOLIA

*The paper is devoted to the study of presidential power in postsocialist Mongolia. In declaring the country's parliament as a supreme subject of state power, the constitution empowers the president of Mongolia a quite wide range of powers. In the condition of parliamentary and governmental crisis a system of presidential government is gaining popularity. Main purpose of the paper is to examine the factors of this process.*

**Key words:** presidency, political system, political process, constitution.

В 2012 г. исполнилось 20 лет со дня принятия ныне действующей Конституции Монголии. Эта круглая дата стала очередным поводом для дискуссий о возможных конституционных реформах. В рамках данных дискуссий остро звучащей является тема роли президента Монголии в политической системе страны.

Становление института президентской власти в Монголии началось в 1990 г., когда под влиянием ряда внутренних и внешних факторов в стране началась серьезная общественно-политическая трансформация. Приняв требования демократической оппозиции, в марте 1990 г. в полном составе ушло в отставку Политбюро монополюбно правящей МНРП [2]. Тем самым было положено начало демократизации политического процесса в МНР. Избранный в результате внеочередных многопартийных парламентских выборов в июле 1990 г. Великий народный хурал (ВНХ) МНР принял поправки к действующей конституции, вводя новый для Монголии институт президентства. 3 сентября 1990 г. на заседании ВНХ был избран первым президентом МНР Пунсалмаагийн Очирбат. Президент провозглашался главой государства и символом независимости МНР и единства монгольского народа. При этом в руках ВНХ оставалась львиная доля властных полномочий, а сам президент избирался из числа членов ВНХ и был подотчетен этому органу [7, с. 119].

Введение поста президента отчасти было веянием политической моды той эпохи. Традиционный союзник МНР и ее главный экономический партнер – СССР, незадолго до событий в Монголии решением Съезда народных депутатов также ввел пост президента (15 марта 1990 г.). Президентские посты были учреждены в таких социалистических странах Восточной Европы как Польша (1989 г.) и Венгрия (1990 г.).

В то же время в подобной реформе четко просматривалась логика внутривластного развития страны. Образование президентской должности было призвано децентрализовать систему государственного управления МНР, существовавшую со времен Юмжагийн Цэдэнбала. Избранному президентом МНР П.Очирбату переходили функции Президиума ВНХ – органа, традиционно возглавляемого генеральным секретарем ЦК МНРП. Тем самым, фигура президента, объявленного главой государства, должна была отодвинуть на второй план фигуру генсека ЦК МНРП как негласного лидера государства.

По мере дальнейшей трансформации политической системы Монголии возникла необходимость принятия новой Конституции. В процессе обсуждения проекта Конституции вопрос о соотношении властных полномочий различных органов власти стал одним из наиболее дискуссионных. Среди депутатов парламента были сторонники и парламентской, и президентской форм правления [4, с. 243; 13, р. 459]. Достаточно сказать, что в состав специальной комиссии по разработке концепции и текста конституции вошли как представители МНРП, так и члены четырех оппозиционных ей партий [3, с. 183], предлагавших собственные проекты конституционного устройства. В конечном итоге, принятая 13 января 1992 г. новая Конституция страны учреждала парламентскую республику. Подчиненность президента парламенту определялась такими нормами основного закона, как эксклюзивное право парламентских партийных групп выдвигать кандидатуру президента (статья 31, п.2), право подтверждать или отклонять результаты президентских выборов (статья 31, п.4), право выражения вотума недоверия президенту (статья 35).

Экспертное сообщество по-разному объясняет выбор в пользу парламентской республики. К причинам историко-психологического характера относят страхи монголов перед возвращением системы личной власти одного человека по аналогии с эпохой Х.Чойбалсана и Ю.Цэдэнбала [14, р. 333; 11]. Отсутствие харизматической фигуры на политическом олимпе Монголии начала 1990-х гг. также называется в качестве причины выбора парламентской формы [14, р. 330; 4, с. 246]. В этом смысле интересным представляется мнение монгольского эксперта Мунхбата, выводящего причины установления парламентской республики из историко-культурных традиций монголов, «во все исторические периоды мало зависевших от центральной власти» [4, с. 246]. На наш взгляд, помимо перечисленных причин важным обстоятельством подобного выбора стал международно-политический контекст. В начале 1990-х гг. стремительное обновление политической системы Монголии шло в русле мировой «третьей волны демократизации». Ориентиром для политических элит демократизирующихся стран выступали теоретические наработки ряда западных авторов (А.Пшеворского, Ф.К. Шмиттера, Х.Линца и других), указывавших на необходимость укрепления демократии через максимальную децентрализацию системы управления в

бывших авторитарных странах. В связи с этим, парламентская власть выделялась наиболее ярким примером децентрализации, панацеей от вероятного рецидива диктатуры в стране и, соответственно, символом настоящей демократии. За основу была взята формула «больше децентрализации – больше демократии». Совокупность указанных причин определила парламентский характер нового конституционного устройства Монголии. Конституция 1992 г. провозгласила парламент страны – Великий государственный хурал (ВГХ) – высшим органом государственной власти (статья 20).

В то же время, некоторые полномочия президента позволили ряду авторов назвать форму правления «полупрезидентской» [14, р. 331], «двуглавой» [5, с. 77], «двусмысленной» [12, р. 9]. Несмотря на парламентский характер Монгольской республики, президент, согласно Конституции, обладает рядом важных полномочий, придающих ему определенный политический вес. В первую очередь, это право вето в отношении решений ВГХ. При этом, преодолеть вето можно только двумя третями от всех членов парламента (статья 31, п.1). Ситуация, при которой у какой-либо партии или парламентской группы в ВГХ отсутствуют искомые две трети голосов, делает невозможным преодоление президентского вето. Также президент уполномочен назначать судей (статья 51, п.2), вводить чрезвычайное положение (статья 33, п.1). Помимо указанных полномочий, президент возглавляет Совет национальной безопасности (статья 33, п.1), орган, полномочия которого выглядят крайне неопределенными и никак не расписаны в основном законе страны. Поэтому в зависимости от текущей политической ситуации и личного влияния президента, Совет национальной безопасности может играть важную роль в политическом процессе Монголии. В последние годы большинство ключевых вопросов, касающихся добывающей отрасли страны, проходили через обсуждение в Совете под председательством президента.

Как следствие описанной выше двусмысленности президентской власти, с началом политического процесса в рамках новой конституционной системы между президентом и парламентом периодически стали возникать конфликтные ситуации. Первый президент Монголии П.Очирбат в 1993 г. вступил в конфликт с ВГХ по вопросу о проведении в Улан-Баторе Всемирного конгресса монголов, позже между ним и

парламентом имели место противоречия по Закону о налогообложении. Его преемник на президентском посту Нацагийн Багабанди в конце 1998 г. раз за разом отвергал кандидатуры на пост премьер-министра, выдвигаемые демократическим большинством ВГХ. Аналогичная ситуация имела место в 2000 году в отношениях между Н.Багабанди и кандидатом на пост премьер-министра Намбарыном Энхбаяром, чью кандидатуру выдвигал ВГХ. Ныне действующий президент Цахиагийн Элбэгдорж неоднократно подвергал критике деятельность ВГХ и коалиционного правительства Сухбаатарына Батболда, обвиняя его в низкой эффективности решения таких важных проблем, как разработка крупных месторождений полезных ископаемых, экологическая обстановка, широкие масштабы коррупции, бедность.

Особенно выигрышно смотрится фигура президента на фоне частых парламентских кризисов, коррупционных скандалов, низкой эффективности правительственных реформ (в том числе, в деле развития самой перспективной горнорудной отрасли Монголии). В этих условиях имидж президента остается стабильно высоким и позитивным, а сам глава государства для многих предстает в качестве главной надежды в деле решения наболевших проблем. Показательным является высказывание редактора журнала «The Mongolian Mining Journal»: «Нам не хватает лидера, который бы смело заявил о политическом решении монгольской стороны... В период сумасшествия, когда приближаются политические выборы и кандидаты могут выдвигать свои мудрые варианты решения в горнорудной отрасли, очень важно, чтобы Президент Монголии взял себя в руки и провел «уверенную защиту» национальных интересов страны... Огромную роль (в деле выбора иностранного инвестора для Таван Толгой – прим. В.Р.) с монгольской стороны сыграет авторитетный, влиятельный, независимый и сильный лидер» [1].

Реальный политический вес президента во многом зависит от конкретной личности, его способности влиять на ситуацию. Особенно это важно в условиях монгольской политической культуры, в рамках которой роль личности значительно превышает фактор идеологической составляющей программы партий и их кандидатов. В различных рейтингах наиболее авторитетных и популярных политиков фигура президента неизменно занимает одно из первых мест. Президентские выборы по накалу борьбы

мало отличаются от выборов в парламент страны. Все указанные моменты также придают фигуре президента определенную значимость в политическом процессе. Подобная ситуация формирует общественное мнение в пользу введения президентского правления взамен парламентского. По итогам социологического исследования, проведенного авторитетным монгольским фондом «Сант Марал» в 2001 г., 38% опрошенных высказывались за президентскую форму правления [12, с. 16]. По некоторым данным за 2010 г., количество сторонников сильной президентской власти увеличилось до 60% [9].

Для противников президентской власти сохранение парламентской формы правления видится фактором продолжения демократического развития страны. Сотрудник Института стратегических исследований Монголии С.Жаргалсотхан называет парламентскую систему «фильтром» против концентрации влияния в руках одного человека – премьер-министра или президента [8]. Парламентская республика важна и с точки зрения самопрезентации Монголии на международной арене. Например, ряду монгольских экспертов национальный парламентаризм видится более выигрышным в сравнении с авторитарными республиками постсоветской Средней Азии с их президентскими формами правления [11; 15]. Соответственно, отход от этой формы может означать отход от демократии как таковой. В этом свете характерны слова Д.Баттулга, главы администрации президента Ц.Элбэгдоржа, произнесенные им по поводу событий в Киргизии в 2010 г. «Соседями Киргизии являются крупные державы, поэтому киргизы сочли нужным перейти на парламентскую власть. Впервые они выдвинули предложение, что нужно последовать примеру Монголии... Таким образом, в истории Средней Азии Киргизия первой стала страной с парламентской властью. Впервые в Киргизии политические полномочия передали мирным путем. Это действительно крупное демократическое событие в Средней Азии» [6].

Нередко одни и те же задачи государства в устах сторонников и противников президентского правления звучат диаметрально противоположно. Так, сторонники сохранения парламентской формы правления считают, что парламент сложнее поддается внешним манипуляциям и в большей степени гарантирует независимость страны. Например, глава президентской администрации Д.Баттулга в

одном из интервью высказался следующим образом: «Парламентский строй – это один из важнейших инструментов сохранения независимости Монголии! Ведь один человек может стать диктатором (об этом говорят, например, примеры Киргизии), его могут «купить», а весь Великий Народный Хурал «купить» невозможно!». Всегда найдутся те, кто проголосует в интересах народа, в интересах тех, кто их избирал. Даже если «за» какое-то антинародное решение проголосует 75 депутатов, то 76-й будет голосовать «против» [9].

По-иному звучат слова одного из лидеров МНП Санжаагийн Баяра, который будучи главой администрации президента Н.Багабанди в начале 1998 г., утверждал, что «в условиях незрелости общества нам необходима личность, которая способна изменить ситуацию... Запад не захочет и не сможет помочь Монголии в случае, если ее интересы будут подвергаться давлению со стороны Китая или России... поэтому только государственная структура, а не нынешняя разобщенность, способна объединить и спасти нашу страну» [14, с. 337].

В дискуссиях по поводу президентской формы правления нельзя зафиксировать связь между партийной принадлежностью и позицией того или иного участника этих дискуссий. Причисление сторонников президентского правления к МНП, а его противников к демократической партии было бы упрощением. Например, ныне действующий президент-демократ Ц.Элбэгдорж, комментируя кандидатуры на министерские посты в правительство, высказался за свое активное вовлечение в процесс формирования правительства, не желая довольствоваться решениями партии и парламента [10].

Несмотря на ряд указанных выше факторов, неизменно актуализирующих вопрос о президентской форме правления, существуют и серьезные препятствия для проведения в жизнь подобной конституционной реформы. Во-первых, стоит отметить, что идея введения президентской формы правления имеет «сезонный» характер и, как правило, актуализируется в ситуациях парламентарно-правительственных кризисов. По мере стабилизации внутривнутриполитической обстановки, идет на убыль и активность сторонников сильной президентской власти. Во-вторых, значительным препятствием для введения президентского правления в Монголии является «жесткий» характер действующей конституции, предусматривающий особый, усложненный

порядок внесенных дополнений и изменений. Так, конституционные поправки принимаются не менее тремя четвертями голосов от всех членов ВГХ (статья 69, п.2). Учитывая отсутствие широкого консенсуса по вопросу о введении президентского правления среди членов парламента, данная реформа видится проблематичной. Также не исключено, что западные партнеры Монголии могут неоднозначно отреагировать на возможные изменения в системе управления страной.

В заключении стоит отметить, что в случае даже введения президентского правления это не приведет к автоматическому решению накопившихся проблем Монголии. Более того, связь между эффективностью политического управления и формой правления неочевидна. Дискуссии сторонников и противников введения президентской формы правления, как показывает практика двух последних десятилетий, носят тактический характер и зависят от вполне утилитарных текущих задач участников политического процесса.

#### Литература

1. Болормаа Л. Баруун Цанхийн хэлэлцээрийн явц // The Mongolian Mining Journal. – 2012. – №2. – р.3.
2. В ноябре 2010 г. решением партийного съезда Монгольская народно-революционная партия была переименована в Монгольскую народную партию (МНП).
3. Гуреева Н.П. Некоторые вопросы развития конституционализма в Монголии // Вестник МГИМО-Университета. – 2011. – №5(20). – С.182-188.
4. Дагбаев Э.Д. Институциональный дизайн политических процессов в российских регионах Внутренней Азии и Монголии. – Улан-Удэ, 2011.
5. Елогов Н. Тихоокеанская Азия: перспективы трансформаций политических систем // Мировая

экономика и международные отношения. – 2010. – №6. – С.72-85.

6. Киргизия решила последовать примеру Монголии // Монголия сегодня. 18 декабря. – 2011 г.

7. Конституции Монголии и поправки к ним (1924-1992). – Улаанбаатар, 1998.

8. Марат Э. Демократия: почему у Монголии получилось // Радио «Голос Америки», 17 октября 2011. <http://www.voanews.com/russian/news/Mongolia-democracy-2011-10-17-131993988.html>.

9. Монголия парламентская республика и такой останется! // Россия и Монголия, 14 ноября 2010 года. [http://rusmongol.blogspot.com/2010/11/blog-post\\_14.html](http://rusmongol.blogspot.com/2010/11/blog-post_14.html).

10. Ц. Элбэгдорж: «Сначала в ВГХ необходимо обсудить вопрос освобождения с должностей 6 министров» // Монголия сегодня. – 22 января. – 2012 г.

11. Цэрэндорж Т. Монгольский мастер-класс партстроительства // Эксперт-онлайн [http://expert.ru/ratings/table\\_58251](http://expert.ru/ratings/table_58251).

12. Chuluunbaatar G. Problems of the contemporary socio-political transformation in Mongolia. – Ulaanbaatar, 2009.

13. Ginsburg T. Democratic reform in Mongolia. Between Russia and China // Asian Survey, Vol.XXXV. – №5. – May. – 1995. – p.459-471.

14. Fish S. The Inner Asian anomaly: Mongolia's democratization in comparative perspective // Communist and Post-Communist Studies. – 2001. – №34. – p. 323-338.

15. Jargalsaikhan D. Democracy and dictatorship // Ulaanbaatar Post. August 20, 2010 [http://ubpost.mongolnews.mn/index.php?option=com\\_content&task=view&id=5210&Itemid=41](http://ubpost.mongolnews.mn/index.php?option=com_content&task=view&id=5210&Itemid=41).

**Родионов Владимир Александрович**, кандидат политических наук, доцент кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: [vladimir198025@yahoo.com](mailto:vladimir198025@yahoo.com).

**Rodionov Vladimir Alexandrovich**, candidate of political science, associate professor, department of history, archeology and ethnography, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: [vladimir198025@yahoo.com](mailto:vladimir198025@yahoo.com).

УДК 323 (510)

© Б.Н. Хишектыева

### О СТАТУСЕ ТИБЕТСКОГО АВТОНОМНОГО РАЙОНА В СОСТАВЕ КНР

*В данной статье показывается, что все разногласия по ряду вопросов, касающихся Тибета, упираются в толкования политического статуса Тибета. С точки зрения автора, именно эта зависимость всех прочих аспектов от одной центральной предпосылки обуславливает важность разработки и четкого понимания вопроса о политическом статусе Тибета. Особое внимание в статье уделяется соотношению положения Тибета с категориями и принципами международного права, анализ его политического статуса, в первую очередь, ведется через их призму.*

**Ключевые слова:** соглашение, Тибетский автономный район, тибетское правительство, принуждение, суверенитет.

B.N. Hishecktueva

### TO THE ISSUE OF STATUS OF TIBET AUTONOMOUS REGION INCLUDED KNR

*In this article it is shown that all differences on a number of issues relating to Tibet ends in the interpretation of the political status of Tibet. From the point of view of the author, it is the dependence of all other aspects of one of the*

*Central preconditions, hence the importance of the development and clear understanding of the political status of Tibet. The special attention in the article is paid to the ratio of the provisions of Tibet with the categories and the principles of international law, the analysis of its political status, in the first place, is through their prism.*

**Key words:** Agreement, the Tibet Autonomous region, the Tibetan government, coercion, sovereignty.

В настоящее время на международном уровне существует определенная озабоченность по ряду вопросов, касающихся Тибета, а именно несоблюдение китайскими властями прав человека, ухудшение экологической ситуации в результате промышленного строительства, идущего под руководством Пекина, приток ханьского населения и др.

Именно меры, принимаемые в Тибете КНР, становятся основным предметом осуждения и разногласий, но это снова возвращает к вопросу о том, насколько международное право позволяет Китаю проводить в Тибете тот или иной курс. Иначе говоря, вновь встает вопрос о политическом статусе Тибета.

Индийские журналисты не скрывают того, что проблема обустройства тибетских беженцев, проживающих во временных поселениях, решается в непосредственном контакте с представителями провозглашенного Тибетского правительства в изгнании [7, с. 74].

На протяжении послевоенных десятилетий китайская сторона была твердо убеждена в том, что, помимо гуманитарной помощи вынужденным переселенцам и организации широких кампаний в мировой прессе в защиту демократии в Тибете, Индия негласно поощряла подрывную деятельность на территории КНР, тайно снабжая всем необходимым тибетских повстанцев. В ответ Китай считал себя вправе спонсировать экстремистские и этносепаратистские движения на территории Индии, организовывать военную подготовку боевиков в специально созданных лагерях на территории сопредельных государств [3, с. 56].

В то же время, Индия, идя на определенные уступки КНР, никогда не настаивала на предоставлении Тибету суверенитета. Проблема внутреннего сепаратизма всегда была для Индии слишком острой, чтобы ее правительство решило открыто поощрять подобные процессы в соседних государствах. Индийским властям не хотелось бы ухудшить и без того достаточно напряженные отношения с Китаем из-за вопроса о Тибетском Автономном Районе. Тем не менее, не препятствуя международной деятельности Далай-ламы, в частности, позволив ему в 1997 г. нанести визит на Тайвань, руководство Индии вновь продемонстрировало, что оно продолжает неуклонно выступать за расширение демократических прав и свобод населения

Тибета и не изменило своей позиции по этой проблеме [6, с. 21].

Индийские военные аналитики публично заявляют, что неуклонно увеличивающийся военный и экономический потенциал КНР представляет серьезную угрозу не только Индии, но и странам Восточной Азии, и призывают их сплотиться вокруг Индии и Японии, двух «альтернативных» региональных центров силы, чтобы не допустить абсолютного преобладания Китая в Азиатско-Тихоокеанском регионе [8, с. 19]. Тем не менее, опыт последних десятилетий показал, что Китай и Индия, несмотря на все существующие между ними разногласия, нуждаются друг в друге.

В последнее десятилетие XX в. международные отношения пережили большие изменения. В эти годы «окончилось военно-политическое противостояние двух систем – капиталистической и социалистической; США и СССР; Запада и Востока» [4, с. 323]. На этом фоне в 90-х гг. XX в. происходило заметное повышение роли двух великих держав Азии – Китая и Индии, укрепление в мире их политических и экономических позиций. Вступая в отношения между собой, Китай и Индия, обладающие громадным людским, природным, экономическим, военно-стратегическим потенциалом, представляют одну треть всего человечества на нашей Земле.

Отношения с крупнейшим соседом Китаем – одно из стратегических направлений российской внешней политики [3, с. 56]. Россия также придает важное значение традиционному партнерству с Индией. В такой ситуации, очевидно, что для российской стороны важно знать южноазиатскую политику Китая, страны имеющей влияние в этом регионе, а также проблемы, которые существуют между Китаем и Индией.

О постановке задачи завершить освобождение территории Китая, включая Тибет, было заявлено еще в сентябре 1949 г., когда газета «Жэньминь жибао» опубликовала официальную точку зрения руководства КПК о том, что «Тибет есть часть территории Китая», которая подверглась агрессии со стороны Великобритании и США. ЦК КПК во второй половине 1918 г. принял решение о том, что «лучше ввести войска в Тибет раньше, чем позже» [11, с. 279].

Получив необходимую поддержку Сталина в ходе своего визита в СССР в конце 1949 – начале 1950 г., Мао Цзэдун принял решение о направлении войск к границам Тибета [1, с. 343-344]. Миссия была возложена на 18-ю армию под командованием Чжан Гоуа [10, с. 191]. Одновременно Лхасе было предложено направить в Пекин делегацию для переговоров, основой которых должна была стать Общая программа НПКСК, предусматривавшая предоставление областной автономии как способ решения национального вопроса [5, с. 284].

Приближение китайских войск побудило тибетское правительство в марте 1950 г. согласиться направить «мирную делегацию» во главе с Шакабпой. Она выехала для переговоров в Гонконг, но задержалась в Индии, ведя бесплодные переговоры с китайским послом Юань Чжунсяном и премьер-министром Индии Дж. Неру [5, с. 294].

Мирное разрешение тибетской проблемы настоятельно рекомендовалось Пекину Москвой [1, с. 344], но поскольку невоенные средства не приносили результата, ЦК КПК вернулся к тактике, намеченной еще в мае 1950 г.: «решить тибетский вопрос посредством переговоров при том, что армия будет вести наступление» [11, с. 282]. 7 октября 1950 г. части НОАК из Цинхая, Сычуани и Синьцзяна начали наступление на Тибет, 19 октября был взят Чамдо [5, с. 295].

Потеря лучшей армии в Кхаме поставила Лхасу перед реальной угрозой военного разгрома. В ноябре 1950 г. была созвана Национальная Ассамблея (Цонгду). 11 ноября Лхаса направила в ООН телеграфом из Калимпонга жалобу на действия КНР. Жалоба была подписана членами Кашага, депутатами Цонгду и Шакабпой.

И вновь Тибет оказался в дипломатической изоляции [2, с. 37]. США были заняты Корейской войной, а в китайских делах их главным союзником был Гоминьдан, считавший единственным законным политическим статусом Тибета суверенитет Китая над ним. Представитель СССР заявил, что КНР имеет законное право разрешить проблему Тибета по своему собственному усмотрению в рамках юрисдикции своей страны [5, с. 300].

Индия, занимавшаяся укреплением и консолидацией страны, не желала ввязываться в конфликты и отказалась быть инициатором постановки тибетской проблемы на обсуждение ГА ООН. Свою позицию Индия мотивировала тем, что НОАК приостановила свое наступление в 450 км от Лхасы, и есть возможность мирного

разрешения конфликта. Заявление Индии имело решающее значение: в результате жалоба Тибета была отклонена [5, с. 301-302].

После того, как западные державы (Великобритания и США) отказались принять тибетскую миссию, а ООН уклонилась от рассмотрения жалобы Тибета, положение Лхасы стало безнадежным. Тибетцам не оставалось ничего другого, как вступить в переговоры с пекинским правительством и принять предложенные им условия [1, с. 347].

Лхаса 22 апреля 1951 г. решила послать в Пекин делегацию во главе с губернатором Кама Нгапо Нгаванг Джигме. 29 апреля начались переговоры, но после отклонения тибетской стороной второго проекта договора китайские представители разъяснили, что «условия, которые они выдвигают, являются окончательными». Тогда, не имея возможности проконсультироваться с Лхасой, тибетская делегация 23 мая 1951 г. подписала Соглашение, заключенное между Центральным Народным правительством Китая и местным тибетским правительством, о мероприятиях по мирному освобождению Тибета – Соглашение из 17 пунктов [1, с. 304].

Китайские власти тут же обнародовали договор, не дожидаясь его ратификации Кашагом и Далай-ламой [1, с. 347] и, более того, уже основываясь на нем, 25 мая 1951 г. отдали приказ о введении войск в Тибет. В июне 1951 г. Далай-лама получил текст соглашения и письмо Мао Цзэдуна [1, с. 349], а в июле 1951 г. началось наступление китайских войск. Передовой отряд 18-й армии прибыл в Лхасу 9 сентября, а 26-29 сентября Цонгду уже обсуждала Соглашение, поддержав его. За два дня до вступления главных частей 18-й армии в Лхасу, 24 октября, Далай-лама XIV направил телеграмму Мао Цзэдуну, выражая в ней одобрение Соглашения из 17 пунктов [11, с. 279].

Обстоятельства подписания Соглашения 1951 г. дают повод не только деятелям тибетской эмиграции, но и другим исследователям ставить под сомнение законность этого акта. Естественно, их оценки расходятся с мнением официальной китайской историографии, рассматривающей это соглашение как основу политики следующих лет по отношению к Тибету.

Основной вопрос здесь состоит в том, оказывалось ли на тибетскую сторону принуждение. Хотя, есть и такие аргументы, как утверждения английского историка Церинга Шакья, полагающего, что соглашение нельзя

считать вполне легитимным, т.к. Нгабо не был уполномочен тибетским правительством подписывать соглашение с Пекином [1, с. 348]. Но затем Соглашение получило одобрение Цонгду и Далай-ламы, и потому сомнения может вызывать не уровень полномочий, но лишь вопрос добровольности.

Впоследствии Далай-лама XIV отмечал, что Тибет пошел на Соглашение 1951 г. вынужденно, будучи объектом китайского вторжения. Тибетцам неоткуда было ждать помощи [5, с. 304]. Однако подобные заявления тибетцы начали делать годами позже. Тогда же, когда Соглашение 1951 г. было подписано, они не допускали подобных высказываний, хотя в затянувшейся процедуре ратификации и можно усмотреть выражение скрытого недовольства.

С другой стороны, здравая оценка ситуации, когда китайские войска приближались, а помощи было ждать неоткуда, вкупе с желанием защитить страну от разорения и бедствий заведомо проигрышной войны могли стать тем мотивом, который подтолкнул тибетское правительство занять позицию готовности к сотрудничеству с китайцами. Не имея возможности изменить соотношение сил, в то время тибетцы соглашались на предложенные условия и скрывали свое недовольство.

Венская конвенция о праве международных договоров 1969 г., в которой были кодифицированы нормы обычного права в этой сфере, действительно, упоминает «принуждение государства посредством угрозы силой или ее применения в нарушение принципов Устава ООН» и «принуждение представителя государства действиями или угрозами, направленными против него». Однако Венская конвенция имеет отношение лишь к межгосударственным договорам, а также исходит из «презумпции действительности международных договоров, поскольку действительность договора или согласие участника на обязательность договора может устанавливаться лишь на основе международного права» [9, с. 195-196].

Таким образом, Тибет, не являясь субъектом международного права в тот период, не может ссылаться на принуждение как основание признания недействительности Соглашения 1951 г. Более того, как отмечает Богословский, «в это время ни Далай-лама, ни тибетское правительство не выражали несогласия с текстом соглашения и, по существу, признавали его законную силу» [2, с. 42].

Статья 3 Соглашения 1951 г. устанавливала, что «тибетский народ имеет право осуществлять

национальную районную автономию в соответствии с национальной политикой, определенной в Общей программе НПКСК, под единым руководством Центрального Народного правительства». Гарантировалось, что Центр «не будет оказывать принуждения» в вопросах реформ, которые должны самостоятельно проводиться местным тибетским правительством по просьбе народа. Статус и функции Далай-лам и Панчен-лам сохранялись [11, с. 294-295].

С одной стороны, Тибету предоставлялись права, равноценные правам автономного государства; с другой, «это означало, что в будущем Тибет должен был стать обычным автономным районом КНР, потерять самостоятельность во внутренней политике и унифицировать свою систему по общекитайскому образцу» [5, с. 304-305].

Богословский проводит подробный анализ. В частности, он отмечает, что сохранялись «абстрактная политическая система», а также статус и функции Далай-лам и Панчен-лам, но ничего не говорилось о сохранении в неизменном состоянии административной системы, прав местного правительства и т.д. Напротив, в самом Соглашении 1951 г. предполагались реформы как вектор будущего развития Тибета, хотя только руками местного правительства. Соглашение 1951 г. не определяло территорию юрисдикции местного тибетского правительства и, следовательно, территорию действия Соглашения [2, с. 40-41].

Китайское правительство не замедлило воспользоваться этой брешью и установило Народно-освободительный комитет в качестве местного правительства района Чамдо и Совет каньбу при Панчен-ламе Х в исторически подчинявшихся ему областях. В дальнейшем Совет каньбу и Народно-освободительный комитет Чамдо были приравнены в правах к правительству Далай-ламы [5, с. 306].

Можно видеть, что Соглашение 1951 г. само по себе давало тибетскому правительству широкие права, сохраняя его автономию, причем в Соглашении 1951 г. было признано главенство Китая над Тибетом. По документам, Тибет получил статус широкой автономии в составе Китая, а реализация «права на национально-районную автономию» предусматривалась лишь в будущем и при добровольности реформ.

Однако, на деле китайская сторона старалась максимально укрепить свой контроль над Тибетом, начиная от перемен в его административном делении до

предусмотренного Соглашением 1951 г. ввода войск. При этом надо учитывать, что продвижение китайской армии по подконтрольной Лхасе территории (если не считать взятие Чамдо) началось в июле 1951 г., тогда как высшие органы тибетской власти, Далай-лама и Цонгду, ратифицировали Соглашение лишь осенью 1951 г. [11, с. 297].

Границы автономии, установленные Соглашением 1951 г., были хоть и широки, но расплывчаты, подразумевая в дальнейшем ее сокращение и приведение в соответствие с общекитайской системой. Следовательно, четко данное Соглашение определило лишь подвластность Тибета Китаю, но, во-первых, не устанавливало стабильных рамок его статуса, во-вторых, не означало отхода мирового сообщества от его прежней позиции по Тибету.

#### Литература

1. Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. – СПб.: изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.

2. Богословский В.А. Тибетский район КНР (1949-1976). – М.: Наука, 1978.

3. Ефремова К. Китай и Индия в XXI веке: прогнозы индийских политологов // ПДВ. – 2001. – №4.

4. Иванов И.С. Новая российская дипломатия. Десять лет внешней политики страны. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002.

5. Клинов А.С. Политический статус Тибета и позиция держав (1914 г. – конец XX в.). – Майкоп, 2000.

6. Мельянцева В. Экономический рост Китая и Индии: динамика, пропорции и последствия // Мировая экономика международные отношения. – 2007. – №9.

7. Сингх Гопал. География Индии. Пер. с англ. Бугровой М.Е. – М., Прогресс, 1980.

8. Юрлов Ф. Индия: опыт реформы модернизации // Азия и Африка сегодня. – 2006. – №5.

9. Международное право: Учебник / Отв. ред. Ю.М. Колосов, Э.С. Кривчикова. – М.: Международные отношения, 2000.

10. Wang Jiawei. The Historical Status of China's Tibet / Wang Jiawei, Nyima Giancain. – Pekin: China Intercontinental Press, 1997.

11. Zhongguo guanchandan mingzu gungzuofazhan yanzu [Исследование развития национальной политики КПК] / Глав.ред. Цзинь Бингао. – Пекин: Изд-во Центрального университета национальностей, 2007.

**Хишектыева Баярма Намсараевна**, аспирант кафедры философии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: khbn@mail.ru.

**Hishecktueva Bayarma Namsaraevna**, postgraduate student, department of philosophy, Buryat State University, Ulan-Ude, e-mail: khbn@mail.ru.

УДК 323

© С.А. Васильева

### СПЕЦИФИКА КООПЕРАТИВНЫХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В РЕСПУБЛИКАНСКОЙ ТУРЦИИ

*В статье речь идет об особенностях политических процессов Турецкой Республики, при этом особое внимание уделяется кооперативным процессам, примерами которых являются создание политических ассоциаций, правительственных коалиций, организаций, а также законодательный процесс и процесс принятия управленческих решений органами исполнительной власти. Автор выявляет основные закономерности кооперативных процессов, которые позволяют объяснить ряд значимых событий в истории Турции.*

**Ключевые слова:** Турция, политические процессы, кооперативные процессы, младотурки, Мустафа Кемаль Ататюрк, Конституция Турции.

S.A. Vasileva

### SPECIFICITY OF COOPERATIVE POLITICAL PROCESSES IN REPUBLICAN TURKEY

*The article is about the features of the political processes of the Turkish Republic, with special emphasis on cooperative processes, examples of which include the formation of political associations, government coalitions, organizations, and the legislative process and decision-making bodies of executive power. The author identifies the basic principles of cooperative processes that can explain a number of significant events in the history of Turkey.*

**Key words:** Turkey, political processes, cooperative processes, Young Turks, Mustafa Kemal Atatürk, Constitution of Turkey.

Становление и трансформация политической системы в Турции после 1923 г. отличается рядом специфических характеристик, свойственных политическим процессам в этой стране. Формирование новой политической

системы Турции происходило в сложных условиях национально-освободительной войны, свержения монархии, просуществовавшей почти шесть столетий, и перехода к секуляризму, что противоречило религиозным традициям

турецкого народа. Выявление специфики политических процессов республиканской Турции способствует не только пониманию причин ряда значительных событий в истории страны, но и служит основой для прогнозирования политических процессов в будущем. Изучение особенностей политических процессов Турции особенно актуально в условиях продолжающихся революционных выступлений на Ближнем Востоке и в североафриканских арабских государствах.

В результате особых условий формирования политической системы новой Турецкой Республики она приобрела ряд отличных свойств, к которым, в первую очередь, следует отнести специфические корпоративные процессы в Турции, «в ходе которых происходит объединение усилий различных политических сил, устанавливаются партийные и правительственные коалиции, создаются ассоциации, формируются организации» [2, с. 174]. Таким образом, к кооперативным процессам относится проведение различными политическими объединениями массовых совместных акций, манифестаций и митингов. Особыми видами кооперативных процессов являются законодательный процесс и процесс принятия управленческих решений органами исполнительной власти.

В истории Турции до 1900-х гг. массовые политические акции были крайне редки и ассоциировались, преимущественно, с восстаниями янычарского войска, требовавшего очередного повышения жалования. После проведения военной реформы и ликвидации янычар в 1826 г. массовые выступления были вновь организованы только в начале XX в. усилиями младотурецкой организации «Единение и прогресс», которая сумела объединить в своих рядах почти все оппозиционные силы Османской империи, в том числе и политические организации национальных меньшинств, рассчитывавших на получение автономии для областей с преимущественным проживанием того, или иного народа или выступавших за снижение налогового бремени и предоставление экономических льгот для немусульман.

На состоявшихся в 1902 и 1907 гг. в Париже конгрессах сторонников младотурок, приняли участие не только турки, но и греки, армяне, арабы, албанцы, курды, евреи и представители других народов, населявших Османскую империю, что способствовало более тесной консолидации различных оппозиционных сил и выработке ими единой цели, которой стала

реставрация конституции Османской империи, принятой в 1876 г., но игнорировавшейся во время правления Абдул-Гамида II. Однако подобная согласованная позиция просуществовала только до 1908 г., когда в результате революции иттихадисты<sup>15</sup> пришли к власти и начали проводить жесткую политику, не учитывавшую интересов бывших союзников. В скором времени, в 1909 г., бывшие сторонники младотурок и реакционеры попытались провести контрреволюционный переворот, однако попытка оказалась неудачной. При этом младотурки стали оценивать существование любых оппозиционных движений как прямую угрозу своему положению, что привело к новому витку жесткой диктатуры в Османской империи.

Таким образом, к началу процесса создания Турецкой Республики политические силы страны обладали крайне ограниченным опытом организации кооперативных политических процессов, предпочитая им единоличное господство. Однако слабость отдельных политических сил не позволяла им достичь поставленных целей без координации своих усилий с другими движениями, возникавшими в распадающейся Османской империи. Так, начиная с 1919 г., сторонники Мустафы Кемале Ататюрка активно привлекали на свою сторону, как национальные организации, так и сторонников поддержки султанского режима. Одними из самых активных сторонников Ататюрка на первоначальном этапе стали «крупные сановники султанского режима, имевшие черкесское происхождение» [1, с. 122], например, Рауф Орбай, Бекир Сами-бей и др. Дальнейшая координация деятельности различных организаций осуществлялась не только на личном уровне, но и приобрела более значимый масштаб. Летом и осенью 1919 г. в Балыкесире, Эрзуруме и Сивасе состоялись конгрессы национальных организаций именованных «обществами защиты прав». На последнем конгрессе был учрежден исполнительный орган всех патриотических обществ и организаций, Представительный комитет во главе с генералом Мустафой Кемалем.

Последствия активизации кооперативных процессов в Турции нашли свое отражение в составе первого Великого национального собрания Турции, собранного в Анкаре 23

<sup>15</sup>Иттихадистами в отечественной туркологии именуют членов организации «Единение и прогресс», которая на турецком языке называется «Иттихад ве терраки».

апреля 1920 г., в котором помимо кемалистского большинства, выступавшего за создание республики, значительную роль играли иттихадисты и сторонники султанско-халифатского режима. Общей целью всех политических сил, представленных в меджлисе, было освобождение страны от иностранной интервенции и сохранение максимального количества территорий. Кроме того, весь состав ВНСТ единодушно признавал, что единственным средством достижения поставленной цели является военное противостояние захватчикам. Однако после реализации указанной цели, то есть победы в национально-освободительной борьбе и подписании Муданийского перемирия в 1922 г. кемалисты стали склоняться к позиции очистки политической системы страны от оппозиционных сил.

Уже в 1921 г. начался процесс ликвидации Коммунистической партии Турции, образовавшейся под воздействием установленных контактов с большевистской Россией. «Кемалисты, боясь усиления деятельности коммунистов, сначала попытались подорвать влияние партии и для этого создали в октябре 1920 г. свою «коммунистическую» партию» [1, с. 145]. В дальнейшем, в январе 1921 г. председатель КПТ Мустафа Субхи и его 14 соратников были убиты в Трабзоне.

Внутри ВНСТ также назревал конфликт, особенно заметный во время принятия основополагающих законов, определяющих форму и организационные особенности будущего государства. Речь идет о законах об отделении султаната от халифата, о ликвидации султаната (1922 г.) и ликвидации халифата (1924 г.). При обсуждении последнего закона в меджлисе Мустафа Кемаль использовал не только уговоры и аргументы в пользу данного законопроекта, но и откровенные угрозы: «Каждый из собравшихся здесь и рассмотревших этот вопрос, должен принять положительное решение. В противном случае, ввиду острой необходимости его рассмотрения, этот вопрос будет поднят снова. Однако, возможно, что у некоторых полетят головы» [4, с. 172].

Кардинальные реформы в Турции, инициированные Мустафой Кемалем, вызвали резкую волну критики, как со стороны оппозиционных сил, так и внутри кемалистского движения. Для препятствования усилению оппозиции в стране, Ататюрк принял ряд мер: организовал досрочные выборы в меджлис в 1923 г., а также по его инициативе были

приняты поправки в закон об измене родине, согласно которым запрет на занятие политикой накладывался на все политические силы, не поддерживающие 9 принципов, составлявших основу провозглашенной в 1923 г. кемалистской Народной партии. Таким образом, с 1923 г. кооперативные процессы в политической системе Турции замещаются конкурентными. Такая ситуация сохранялась вплоть до 1945 г., когда был принят закон, разрешивший многопартийную систему в стране. К 1930 г. в Турции не осталось оппозиционных сил, способных противостоять кемалистам, причем Ататюрк сумел подавить не только возникавшие политические партии, но и религиозные, и национально-освободительные организации.

Кроме того, Ататюрк продолжал придерживаться жесткого авторитарного подхода к законодательному процессу в стране, сосредоточив в своих руках всю власть. Кроме того, выступая в качестве лидера исполнительной ветви власти, Мустафа Кемаль полностью контролировал внутреннюю и внешнюю политику страны, считая авторитарный подход к законодательному процессу и процессу принятия управленческих решений единственным эффективным способом реформирования Турции и превращения ее в светское, промышленно развитое государство. Также следует отметить, что авторитарное управление поддерживалось большей частью населения, которое видело в Ататюрке нового султана, что во многом соответствовало пожизненному пребыванию Кемала у власти.

Новый виток активизации кооперативных процессов мог начаться в Турции после 1945 г., однако возникшие политические силы также не желали координировать свои усилия в деле получения политической власти. Этому также способствовало отсутствие необходимости создания коалиционного правительства, так как результаты выборов обеспечивали преимущество одной из политических партий вплоть до 1961 г., когда после военного переворота 1960 г. ни одна из разрешенных политических партий не сумела добиться парламентского большинства. Неспособность парламентских партий к нахождению консенсуса привела к тому, что в течение длительного времени не было сформировано коалиционное правительство, а затем возникли серьезные трудности и в связи с избранием президента и других руководителей страны. «Лишь только после вмешательства военных президентом Турции был избран Джемаль Гюрсель, а на пост главы правительства

назначен лидер кемалистской Народно-республиканской партии Исмет Иненю» [1, с. 312].

Здесь также следует отметить отсутствие в Турции демократических традиций проведения мирных демонстраций и митингов. Все три переворота в Турции (1960, 1971 и 1980 гг.) начинались с массовых собраний и выступлений, которые впоследствии перерастали в массовые драки с применением оружия со стороны полиции и военных, с целью подавления данных движений. Последствия такого исторического опыта проявляются и в современной политической системе Турции, в которой, несмотря на многочисленные поправки к конституции, до сих пор серьезно ограничена возможность организации и проведения митингов и демонстраций, а сами массовые акции рассматриваются руководством, как угроза порядка и стабильности государства. Согласно Конституции 1982 г., граждане Турции имеют право проведения собраний и демонстраций, однако в этой же статье оговаривается целый ряд условий, при которых проведение митинга или демонстрации может быть отсрочено или запрещено руководством страны [5, с. 54]. Кроме того, Уголовный кодекс практически исключает возможность негативных высказываний в адрес Президента, Великого национального собрания Турции, Правительства, а также принятых ВНСТ законов, так как согласно ст. 158 УК Турции, «лица, публично высказавшие оскорбления или поношения в адрес турецкой нации, Республики, Великого Национального Собрания, Правительства, вооруженных сил и сил безопасности государства или судебных властей, наказываются тяжким заключением на срок от одного года до шести лет. В случае, когда при совершении деяний, указанных в части первой, не был назван конкретный адрес, преступление считается совершенным, если направленность этих оскорблений или поношений является очевидной» [3, с. 65].

В таких условиях, деятельность оппозиции становится крайне затруднительной, причем изменения данных положений УК Турции не смогла добиться даже Европейская комиссия по правам человека, представители которой активно участвовали в последней доработке текста кодекса после прихода к власти в Анкаре умеренно исламистской Партии справедливости и развития. Однако, даже несмотря на столь жесткие условия существования оппозиционных сил, крайне немногие из них становятся инициаторами кооперативных процессов,

продолжая придерживаться самостоятельной позиции.

Подобная специфика политического процесса в Турции неоднократно приводила к внутривнутриполитическим кризисам, вызванным неспособностью политических партий, прошедших в парламент сформировать дееспособное правительство или выбрать президента. Причем речь идет о конкуренции не только идеологически противоположных политических сил, но и имеющих достаточно близкие по содержанию политические программы. Ярким примером подобной несогласованности является так называемое десятилетие коалиций, пришедшееся на десятилетие после военного переворота 1971 г. На парламентских выборах 1973 г. победу одержала Народно-Республиканская партия, набравшая треть голосов избирателей. На несколько процентов меньше получила Партия справедливости, а третье место заняла исламистская Партия национального спасения, которой отдали свои голоса почти 12% избирателей. Таким образом, Партия национального спасения получила ключевое положение в меджлисе, так как именно от нее зависело, какая из двух вышеназванных партий, войдя с ней в коалицию, получит парламентское большинство. С 1974 г. по 1979 г. в Турции было сформировано 5 правительств, 3 из которых возглавлял лидер Партии справедливости Сулейман Демирель, а две другие глава Народно-республиканской партии Бюлент Эджевит. Уже первая коалиция 1974 г. просуществовала менее года, так как ее участники НРП и ПНС разошлись по экономическим и религиозным вопросам. «Коалиция НРП-ПНС представляла непрочный блок. Деятельность правительства осуществлялась в условиях постоянных разногласий между партнерами по коалиции» [1, с. 325]. Постоянное противостояние оппозиционных сил в парламенте, а также многочисленные конфликты внутри неустойчивых коалиций приводили к дестабилизации всей политической системы страны и усилению лево- и праворадикальных движений в Турции, что, в конечном итоге, стало причиной очередного военного переворота в Турции в 1980 г.

Повторение ситуации 1970-х гг. произошло через двадцать лет. Начиная с 1991 г. и до 2002 г. ни одна из политических партий страны не сумела обеспечить себе парламентское большинство на выборах и была вынуждена создавать коалиции. Однако следует отметить,

что коалиции 1990-х гг. были более успешны в плане консолидации позиций их участников, но проводимая ими политика привела к серьезному экономическому кризису 2001 г., в результате которого к власти в 2002 г. пришла умеренно исламистская Партия справедливости и развития. На протяжении трех избирательных циклов подряд ПСР стабильно набирает большинство голосов избирателей, а благодаря принятой в Турции пропорциональной избирательной системе, получает и парламентское большинство. Таким образом, несмотря на декларируемую демократию, Турция имеет ограниченный опыт реализации кооперативных процессов, предпочитая жесткую авторитарную форму управления государством, что находит свое отражение и в законодательном процессе, и в процессе принятия управленческих решений. Нежелание, а в некоторых случаях и неспособность турецкой политической элиты находить консенсусные решения неоднократно приводили к политическим и экономическим кризисам внутри страны.

Подводя итоги исследованию специфики политических процессов в Турции, можно сделать следующие выводы. Наименее развитым видом политических процессов в Турции являются кооперативные процессы, что связано с тенденцией политических сил к достижению авторитарного контроля над политической

системой. За всю историю Турции координация деятельности различных политических сил была вызвана необходимостью решения общей проблемы, после чего союзники превращались в оппонентов. Опыт создания и работы коалиционных правительств ярко демонстрирует нежелание и неумение партий осуществлять совместную деятельность, что неоднократно приводило к политическим и экономическим кризисам внутри страны.

#### *Литература*

1. Киреев Н.Г. История Турции XX век. – М.: Крафт+, 2007. – 608 с.
2. Пушкарева Г.В. Политология: краткий курс лекций. – М.: Юрайт-Издат, 2003. – 238 с.
3. Уголовный кодекс Турции. С изменениями и дополнениями на 3 августа 2002 г. Принят Великим национальным собранием Турции: пер. с тур. The Turkish penal code. – СПб.: Юридический центр пресс, 2003. – 372 с.
4. Mumcu A. Türkiye cumhuriyeti inkılâp tarihi ve atatürkçülük / A.Mumcu, M.K. Su. – Dördüncü baskı. – İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2003. – 336 s.
5. Türk Cumhuriyeti Anayasası. 1982. – Ankara: Kadeş Hukuk Kitaplığı, 2006. – 270 s.

**Васильева Светлана Анатольевна**, преподаватель кафедры политологии и регионоведения Челябинского государственного университета, Челябинск, e-mail: lana86@pochta.ru.

**Vasilieva Svetlana Anatolevna**, a teacher, department of political and regional studies, Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, e-mail: lana86@pochta.ru.

# КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 008

© Д.С. Добрынин

## ПОНЯТИЕ «КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ» В ГУМАНИТАРНОЙ НАУКЕ

*В статье рассматриваются основные направления исследования понятия «наследие» в контексте культуры. Статья представляет интерес для исследователей, специалистов в области культурологии.*

**Ключевые слова:** гуманитарная наука, культурное наследие, памятник, культурная память, географическая культурология, образ наследия.

D.S. Dobrynin

## CONCEPT «CULTURAL HERITAGE» OF THE HUMANITY

*The paper gives the analysis to the basic directions of heritage research in the scope of culture. It is interesting for researchers, cultural studies.*

**Key words:** humanity, cultural heritage, monument, cultural memory, geographical cultural science, image of heritage.

Культура исправно в течение многих поколений воспроизводит, усовершенствует, транслирует, проецирует одновременно и в будущее, и в прошедшее видимый круг вещей и образцов, привычных и инновационных, что позволяет ей обрести «устойчивую вечность» и «гарантированное бессмертие» [1, с. 149]. Все это детерминирует введение определенных понятий, характеризующих вечность в себе и для себя данной культуры. На наш взгляд, к таким понятиям относятся «культурное наследие» и составляющие его содержание элементы «культурная память», «памятник культуры», «географическая среда», анализу содержания которых и посвящен настоящий параграф диссертационной работы.

Официальное содержание понятия «культурное наследие» зафиксировано в Конвенции ЮНЕСКО «Об охране всемирного культурного и природного наследия» [2].

До ратификации Советским Союзом международной Конвенции «Об охране всемирного культурного и природного наследия» (1988 г.) отечественными исследователями было предложено множество разнообразных определений «памятник истории и культуры», которые в большей или меньшей степени отвечали потребностям развития теории и практики советского памятникоохранительного движения. К сожалению, в подавляющем большинстве, как отмечает О.В. Галкова, они содержали перечисление внешних признаков, их основных

типов и видов, функций и заключения о том, что памятники культуры являются народным достоянием, а часть из них – и мировым культурным наследием, подлежащим охране государством. Несмотря на это, О.В. Галкова выделила типологический, аксиологический и феноменологический подходы к определению «памятник истории и культуры» [3, с. 182].

Приверженцы первого подхода типологии памятников истории и культуры обосновывали, в частности, «идею подлинности», что позволило И.А. Кирьянову выделить «памятник-подлинник» и «памятник-символ» [4, с. 5-7], И. Михайловскому – «памятник непреднамеренный» и «памятник преднамеренный» [5, с. 24], а А.М. Кулемзину высказать мнение, что в основе типологии находится «степень достоверности передаваемой информации» [6, с. 83-84].

Корни аксиологического подхода к определению «памятник» уходят далеко в XIX в., уже тогда сложилась триада, присущих ему ценностей – историческая, научная и художественная. А.Н. Дьячков выделил культурную традицию в качестве элемента предметного мира культуры, которая проявляется лишь при трех условиях: предмет должен обратить на себя внимание человека, человек должен быть способен прочесть его историю, человек должен включить предмет в контекст жизни своего времени. И как следствие этого, под «памятником истории и культуры», по мнению А.Н. Дьячкова, следует понимать

«одну из функций предметного мира культуры, выделяемую людьми для осуществления передачи общественно значимых культурных и технологических традиций из прошлого в будущее» [7, с. 41-52]. Рассмотрение памятника как элемента биосферы, который в результате деятельности человека превращается в «ноотехсферу», позволило П.В. Боярскому сформулировать его понятие, согласно которому – это «совокупность материальных объектов и памятных мест, составляющих условно-непрерывный ряд, отражающий все стороны исторического развития человеческого общества в системе биосферы» [8, с. 41.]. Материальным «телом» памяти, по убеждению Е.Н. Селезневой, выступает человеческая история, представленная в виде совокупности продуктов культурной деятельности. Отсюда и ее трактовка памятника «как этапа становления человеческой цивилизации, несущего в себе субъективные свойства». Субъективные свойства, в свою очередь, выступают конституирующим началом человеческой истории и они обязательно институализированы [9, с. 15].

Внимание исследователей привлекает не только теория В.Вернадского, но и феноменологическая теория Э.Гуссерля, способствующая новому взгляду на содержание понятия «памятник культуры». Анализируя архитектурно-природный памятник, Л.В. Молодкина подчеркивала, что далеко не каждому человеку дано увидеть в нем памятник культуры, мемориальные наслоения и, более того, сделать их интенциональными и запечатлеть в сознании как памятник. Значение памятника заложено в самом предмете как феномене, который в какой-то момент является сознанию, то есть становится видимым. После чего происходит своего рода воспроизведение, актуализация его горизонтов значения, как памятника средствами реактивации сознания [10, с. 94].

Тот факт, что понятие вошло в научный оборот, подтверждается его наличием в культурологических словарях. Так, в русле исторического подхода для К.Хоруженко «культурно-историческое наследие» есть одна из форм закрепления и передачи совокупного духовного опыта человечества. В качестве его компонентов он выделил:

- язык, идеалы, традиции, обряды, обычаи, праздники, памятные даты, фольклор, народные промыслы и ремесла;

- произведения искусства, музейные, архивные и библиотечные фонды, коллекции, рукописи, письма, личные архивы;

- памятники архитектуры, науки и искусства, памятные знаки, сооружения, ансамбли, достопримечательные места и другие значимые свидетельства исторического прошлого.

Отсюда следует, что наследие представляет собой духовный «запасник» и одновременно «источник, благодаря которому развивается современная культура», считает К.М. Хорунженко – [11, с. 456-457]. Хотя К.М. Хорунженко использует понятие «культурно-историческое наследие», все сказанное им в полной мере можно отнести к понятию «культурное наследие».

Согласно статье, включенной в «Энциклопедический словарь по культурологии», культурное наследие – это относительно неизменные, стабильные, постоянные культурные формы, образующие культурную традицию; явление «чистого искусства», «чистой науки», философии, нравственно-религиозные ценности, продукты имманентного развития культуры [12, с. 478.]. В словаре, составленном А.И. Кравченко под «культурным наследием» понимается часть материальной и духовной культуры, созданная прошлыми поколениями – как нечто ценное и почитаемое. Культурное наследие становится фактором сплочения нации, средством объединения в периоды кризисов и нестабильности [13, с. 282.].

Культурное наследие – термин, употребляемый в истории культуры и культурологии для обозначения совокупности всех культур, достижений (материальных и духовных) данного общества, его исторический опыт, сохраняющийся в арсенале общественной памяти (в том числе подвергнувшийся переоценке). Культурное наследие обладает непреходящей ценностью, поскольку к нему относятся достижения различной давности, переходящие к новым поколениям в новые эпохи. Из приведенных определений можно сделать вывод, что в более общем смысле культурное наследие имеет две формы (материальную и духовную), обладает аксиологическим значением и может быть подвержено переосмыслению.

Исследователь Ю.Веденин в системе «культурного наследия» выделил материальные и интеллектуально-духовные ценности, созданные и сохраненные предыдущими поколениями и представляющими исключительную важность для сохранения

культурного и природного генофонда Земли и для ее дальнейшего развития. Как видно из данного содержания понятия, автор во главу угла ставит эстетические и духовные ценности, которые запечатлены в книгах, обычаях и обрядах, традиционных формах хозяйствования и природопользования. Значит, к культурному наследию относится все наиболее яркое и самобытное, отражающее как историю развития куль-ценность, с точки зрения истории, искусства или науки [14, с. 4-22].

Понятийный анализ содержания словосочетания «культурное наследие» позволил исследователям классифицировать терминологический круг, обусловленный его материальным критерием:

- первая группа определений – «утилитарно-практическая» или «внутренняя» – демонстрирует взгляд на наследие с точки зрения правовых и имущественных отношений в обществе;

- вторая группа – «информационная» или «синергетическая»;

- третья группа – «экономическая», связанная с проблемами и перспективами использования наследия в качестве ресурса для экономического развития и т.п.;

- четвертая группа – «социально-экономическая и гуманитарная», трактующая наследие как ресурс развития для общества в целом, включая не только экономические, но и широкий круг социальных и гуманитарных аспектов, в том числе образование, качество жизни, устойчивое развитие и др.

Свое понятие «наследие» в рамках географической культурологии предложил Д.Н. Замятин. В его представлении «наследие» есть определенный медиативный ментально-материальный культурный слой, необходимый культуре для собственной органической жизни, воспроизводства и развития. Но в процессе развития самой культуры происходит формирование «образа наследия», который меняется вместе с культурой, т.к. является ее неотъемлемой составляющей. Таким образом, считает культуролог, образ наследия в культуре наращивается как «древесные годовые кольца», ориентированное на представление культуры в условное внекультурное пространство-время и выполняющее защитные функции. Оно призвано ощущать благоприятность/неблагоприятность, дружелюбность/враждебность этой внешней «среды» и сигнализировать о них [1, с. 149]. Однако образу наследия присущи не только защитные культурные или идеологические

функции, он связывает разные культуры, которые разделены в историческом времени веками и тысячелетиями, а также разнесены в географическом пространстве, убежден Д.Н. Замятин [1, с. 151]. И как следствие этого, содержание культурного и природного наследия начинает сопрягаться с понятиями – «территория», «пространство», «культурный ландшафт», «географический образ», «региональная идентичность», благодаря которым оно конкретизируется в различного рода классификациях и иерархиях культурных и природных памятников, соответствующих конкретным территориям, культурным ландшафтам и регионам. Иначе говоря, культурные символы и артефакты, признанные в качестве наследия на определенной территории, связываются с культурными идентичностями сообществ, таким образом, как бы вшиваются, вставляются, впаиваются в настоящее, становясь его неотъемлемым ментальным и материальным элементом. По убеждению Д.Н. Замятина, именно образ наследия имеет решающее значение в деле материального восстановления разрушенного или утраченного культурного памятника на том же месте, даже если достижение полной материальной аутентичности по различным причинам (политическим, историко-культурным, технологическим, экономическим и т.д.) не представляется возможным.

Далее исследователь указывает на то, что в прошлом столетии пространство стало не просто питательной средой наследия, но и изменило его содержательные трактовки. С одной стороны, наследие может быть само по себе движущей силой, серьезным социально-экономическим, политическим фактором развития отдельных регионов и целых стран, а с другой – обладая внутренними «пружинами» саморазвития, наследие может способствовать формированию влиятельных культурных, социальных и экономических институтов в обществе, становясь тем самым элементом социального, культурного и политического престижа различных групп и сообществ, использующих процессы институционализации наследия. Несмотря на то, что подобные процессы затронули лишь небольшое количество высокоразвитых в социально-экономическом плане стран и территорий, развитие «индустрии наследия» указывает на изменение образа наследия в культуре, который из некоей пассивно-защитной оболочки, как считает Д.Н. Замятин, превратился в активный элемент образа динамичных человеческих сообществ,

осознавших наследие как «благоприятную социально-психологическую установку позволяющую коренным образом менять структуры ландшафтных и образно-географических представлений, освоенных пространств» [1, с. 155].

Из сказанного для нашего исследования важно, что любой крупный, значимый для территории, города или местности социально-экономический, культурный или политический проект можно осмысливать через призму «живого наследия». Это значит, что строительство здания, реформирование какого-либо общественного института, создание новой для территории общественной или государственной структуры и т.д. могут осознаваться как потенциальное наследие, как «фонд наследия» территории, меняющий ее образ и ее культурный ландшафт и, тем самым, наращивающий ее символический капитал [1, с. 155].

### Литература

1. Замятин Д.Н. Пространство руин (образ наследия в культуре) // ОНС. – 2009. – № 4.
2. Конвенция ЮНЕСКО «Об охране всемирного культурного и природного наследия». Режим доступа: <http://whc.unesco.org/archive/convention-ru.pdf>. [Дата обращения: 20.04.2012].
3. Галкова О.В. Понятие «памятник культуры»: современные подходы к интерпретации // Вестник МГУКИ. – 2009. – № 2.
4. Кирьянов И.Я. Классификация, принципы отбора и выделения памятников трудовой славы советского народа // Памятники трудовой славы советского народа: тезисы докладов к областной науч.-метод. конф. – Горький, 1979.

5. Михайловский Е.В. Реставрация памятников архитектур // Восстановление памятников культуры. – М., 1981.

6. Кулемзин А.М. Охрана памятников России как историко-культурное явление: дис. ... д-ра культурологии. – Томск, 2001.

7. Дьячков А.Я. Памятники в системе предметного мира культуры // Памятники и современность: памятники в контексте историко-культурной среды – М., 1990.

8. Боярский П.В. Введение в памятниковедение. – М., 1990.

9. Селезнева Е.Я. Селезнева Е.Н. Историко-культурная среда как среда памяти // Памятники и современность: памятники в контексте историко-культурной среды. – М., 1990.

10. Молодкина А.В. К вопросу о феноменологии памяти (на примере природного памятника) // Вестник МГУКИ. – 2007. – № 6.

11. Хорунженко К.М. Культурология: энциклопедический словарь. – Ростов-н/Д: Феникс, 1997.

12. Энциклопедический словарь по культурологии. – М.: Центр, 1997.

13. Кравченко А.И. Культурология: словарь. – М: Академический Проект, 2000.

14. Веденин Ю.А. Современные проблемы сохранения наследия // Культурное и природное наследие в региональной полишке: тезисы докладов республиканской научно-практической конференции. – Ставрополь: изд-во СГУ, 1997.

**Добрынин Даниил Сергеевич**, старший преподаватель кафедры музейных технологий и охраны наследия Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств, г. Улан-Удэ, e-mail: [daniil\\_dobrynin@mail.ru](mailto:daniil_dobrynin@mail.ru).

**Dobrynin Daniil Sergeevich**, senior lecturer, department of Museum Technologies and Protection of Heritage, East Siberian State Academy of Culture and Arts, Ulan-Ude, e-mail: [daniil\\_dobrynin@mail.ru](mailto:daniil_dobrynin@mail.ru).

УДК 316 : 1

© Ж. Жаргалсайхан

## ОСОБЕННОСТИ КОЧЕВОГО ОБЩЕСТВА

*В статье рассмотрены главные отличительные черты кочевничества по сравнению с земледельческими обществами.*

**Ключевые слова:** кочевое общество, кочевое скотоводство, природа, земледелие, собственность, труд, свобода.

J. Jargalsaikhan

## FEATURES OF NOMADIC COMMUNITY

*In this article we consider the basic characteristics of nomadic community in comparison with agricultural communities.*

**Key words:** nomadic society, nomadic cattle breeding, the nature, agriculture, the property, work, freedom.

Кочевничество (номадизм) как форма производственно-хозяйственной деятельности различных народов мира, связанная с образом жизни людей, зародилось в ходе первого

крупного общественного разделения труда между земледельцами и скотоводами. Возникновение подвижного кочевого скотоводства имело немаловажную роль для

социально-экономического развития человечества, обусловив появление первого крупного общественного разделения труда и формирование частной собственности на одно из главных средства производства – скот. Комплексное природно-географическо-климатическое условие сыграло решающую роль в возникновении номадизма. Природа породила человека, и она диктует свои условия для жизни человека, следовательно, и для его производственной деятельности. Определенная природно-географическая среда (конкретная территория) создает условие определенному, то есть подходящему для этой местности типу производственно-хозяйственной деятельности. Кочевое скотоводство возникло и существует исключительно по этой причине. Высказывания К.Маркса [1, с. 19], Л.Н. Гумилева [2, с. 288] и Б.А. Рыбакова [3, с. 59] о важности влияния географическо-ландшафтных и климатических условий территории на создание и развитие человеческих сообществ, а также теория географического детерминизма (Бодэна, Дюбо, Монтестье, Гердера, Хантингтона), утверждающая «...зависимость народного характера от географической среды», которая пытается «...этим путем раскрыть закономерность присущую человеческому обществу» [4, с. 216], безусловно, имеют важнейшее значение для определения сути возникновения кочевничества. Естественно, географические природные условия, полоса земли или зональность территории имеют огромное значение в жизни народов, особенно в их хозяйственно-производственной деятельности.

Подвижное кочевое скотоводства возникло на основе животноводства. Роль животных велика и многообразна в эволюции антропосоциогенеза. Появление животноводства было большим прогрессом в истории человечества. Животноводство стало не только одной из актуальных материально-производственных баз, но и общение с животными стало своего рода источником познавательной деятельности человека. Через животных раскрывалось много тайн природы. С развитием первых производственных отношений (скотоводство и земледелие), скот и продукты начали служить основой экономического взаимоотношения между обществами. Для подвижного кочевого скотоводства стадные животные оказались более приспособленными.

Кочевое скотоводство есть материальное производство, причем одно из первых в истории человечества, имеющее все атрибуты хозяйственно-производственной деятельности, как и другие виды отрасли производства. Но оно как оригинальный и особенный вид производственной деятельности имеет специфические особенности в отличие от других видов производственной деятельности. Процесс производства кочевников представляется, с одной стороны, как естественный жизненный процесс животных в естественно-природных условиях, с другой – как целенаправленный труд человека, который имеет решающее значение в данном производственном процессе. В производстве кочевого скотоводства земля играет роль основного средства производства. А роль скота в нем имеет универсальный характер, то есть скот выполняет функции предмета, средства и результата труда. Труд кочевника есть синтез или эффективное соединение человеческой трудовой деятельности и естественной силы природы. Но, из-за доминирующего участия природной силы в этом производственном процессе, труд кочевника выглядит как соучастник привычного жизненного процесса природы, не нарушающий ее законов. Тем не менее, в итоге данного производственного процесса человек получает достаточное количество разнообразной полезной продукции при минимальных затратах капитала и труда [5, с. 37] и максимальном использовании силы самой природы. Кочевья (ведение кочевого скотоводческого хозяйства), с одной стороны, есть особенный, специфический и многогранный физический труд, с другой, «...целая наука и своеобразное искусство, требующее определенного минимума знаний в области биологии и физиологии животных, ветеринарии, ботаники, географии, метеорологии, астрономии и некоторых других наук» [5, с. 36]. В связи с этим, кочевое скотоводство делает человека не только здоровым, крепким, выносливым и приспособленным, но и сообразительным, чутким, изобретательным, находчивым, умелым и самостоятельным.

Изучение кочевого общества как производственной деятельности, как правило, проводится в сравнении с оседлым земледелием. Сравнение необходимо начать с их отношения к земле, поскольку земля есть первоначальное всеобщее условие жизни, следовательно, и условие любого производственного процесса. С самого начала отношение к земле этих видов

производственной деятельности расходилось по производственным причинам. И отсюда исходило главное различие отношения оседлого земледелия и кочевого скотоводства к земле (потребительское и бережное отношения). На протяжении всего развития человеческой цивилизации материальное производство развивалось от простого примитивного к сложному многообразному, тем самым отношение человека к земле расширялось и «углублялось» поэтапно шаг за шагом. При земледелии земля выступает в качестве обработанных и искусственных полей для выращивания различных пищевых растений и культур. В дальнейшем с развитием ремесла и промышленного производства она стала служить и ареной (площадкой) производственной деятельности, и источником различных полезных ископаемых для производства. Таким образом, «каждый шаг в развитии материального производства общества открывал в земле все новые и новые источники средства производства и труда». Земледелец «...должен был всегда создавать нечто новое, чего сама земля без приложения человеческого труда не давала» [6, с. 37, 599]. При этом раскрывались и развивались способности человека в каждом новом открывающемся виде производства. Эта тенденция привела к известной беконовской формуле: «знание – сила», «господство над природой» и т.д., последовательно, и к НТР. А кочевое скотоводческое хозяйство использует только естественный растительный покров земли. У кочевников нет необходимости «трогать» землю. По производственным причинам у них не существуют прямые потребительские интересы на землю.

Другим важным аспектом для определения особенности кочевого общества является образ жизни кочевников. В образе жизни сочетаются взаимосвязанные процессы материальной и духовной деятельности людей, определяющих целостность, стабильность и отличительные особенности различных социальных групп в том или ином обществе. Образ жизни дает достаточно полную картину жизни, как отдельного индивида, так и целых социальных групп общества в различных сферах: экономической, общественно-политической, культурной, мировоззренческой и национальной. Мнение К.Маркса, что способ производства определяет образ жизни [1, с. 19] является близким утверждением для определения образа жизни номадов. Действительно, единый образ жизни и

определенный вид жизнедеятельности формируются из отдельной, конкретной производственной деятельности. «Совпадение» по производству, по мнению Маркса, или единый образ по производству, продолжает отражаться и в социальной, общественной жизни. В общем, «совпадение» того и другого становится условием единого образа жизни той или иной социальной группы в обществе.

Регулируемые ритмами природы производственные отношения кочевников образуют определенный тип образа жизни. Кочевой образ жизни, как и производственные отношения кочевников, как правило, коренным образом отличается от других видов своей специфичностью, своеобразием, индивидуальностью и неповторимостью. Главной особенностью кочевого способа производства является преобладание устойчивости во всех отношениях жизнедеятельности кочевников. Если способ производства оседлых, цивилизованных народов изменяется и совершенствуется, и в связи с этим происходит прогресс в социально-экономической жизни общества, то в обществе кочевых народов существенных изменений не происходит. По мнению многих исследователей, способ производства кочевых народов фактически в неизменном виде дошел до конца XIX в. Значит, образ жизни кочевников также особо не изменился. Устойчивость, определяющая кочевой способ производства (производственного отношения и общественного развития) имеет двойное значение: положительное и отрицательное, как и любое другое понятие (явление). То есть если устойчивость, главным образом, присутствует в таком, по сути, изменчивом явлении, как общественное развитие, и определяет его, то, как правило, в определенной степени вырабатываются и утверждаются ее негативные тенденции, которые по мере возможности воздействуют на общественное развитие, и на социально-нравственные отношения. Существуют разные мнения об устойчивости в кочевничестве и о ее влиянии на общественное развитие и образ жизни. Например, о необратимости и обратимости общественного развития, соответственно, земледельческих и кочевых народов, высказался Г.Е. Марков. Он считает, что в случае с уничтожением населения оседлое земледельческое «...государство могло временно исчезнуть, но если природные условия позволяли, новое население опять создавало на этом месте государство. Таким образом, до определенного исторического этапа

земледельческое государство представляет собой явление необратимое», в то же время, по фактам, переход общественной организации кочевников «...из «общинно-кочевого» состояния в «военно-кочевое» и обратно – явления обратимые. После распада кочевых империй в подвластных им земледельческих областях складывались новые государства, тогда как в местах обитания подвижных скотоводов возрождалась в том или ином виде общинно-кочевая организация». В общем, «...общинно-кочевая структура не разлагалась в империях кочевников, а функционировала до тех пор, пока существовало кочевничество» [7, с. 88, 89]. В чем причина обратимости в прежние состояния общественного развития кочевников и сохранения их способа производства, следовательно, и их образа жизни? Одной из главных причин обратимости, то есть непрогрессивности или устойчивости кочевого способа производства является почти полное – в широком смысле – отсутствие коллективного труда в кочевничестве. В связи с этим, производственное отношение кочевников «опаздывает» от своего социального развития.

Изучение общественной организации у кочевых народов имеет определяющее значение в исследовании кочевничества. Позиция классиков марксизма к данной проблеме, вообще к проблеме генезиса кочевничества, имеет основополагающее значение. К.Маркс связывает появление и развитие общественной организации у кочевников, в первую очередь, со спецификой их производственной деятельности. Он полагает, что «у кочевых пастушеских племен община фактически всегда собрана воедино; это – общество совместно путешествующих людей, караван, орда, и формы субординации развиваются здесь из условий этого образа жизни» [8, с. 480]. Иными словами, структура общественного строя определяется формой материального производства. Кроме производственных отношений и образа жизни, другой не менее важный фактор, влияющий на возникновение общественных организаций и на их развитие (феодалное отношение) у кочевых народов связан по Марксу с постоянными условиями войны. Таким образом, производственная деятельность, образ жизни и военное положение являются основными условиями возникновения и развития общественных организаций у кочевников.

Существует разнообразие взглядов советских ученых на особенности общественной

организации у кочевых народов. По их мнению, общественные организации кочевников представляются такими видами: высшая ступень варварства или начальная стадия феодализма (С.Е. Толыбеков), пастбищно-кочевая община (С.М. Абрамзон), племя, генеалогическое единство происхождения, родовая община (Л.П. Потапов), феодальный общественный строй с патриархальными формами общественных отношений, общинно-кочевая и военно-кочевая организации (Г.Е. Марков), племенная структура на основе формально-генеалогических общностей, кочевые племена, кочевые племена (Л.П. Лашук). Нужно отметить, что по всем ключевым вопросам кочевничества, таким как: производственные отношения, форма собственности, устройство общественных организаций и т.д., единых мнений у ученых нет. Это подтверждает то, что кочевое общество по многим признакам социально-экономического развития резко отличается от оседлых земледельческих народов.

Несмотря на разногласия исследователей по проблеме изучения общественной организации кочевников, кочевое общество все же развивалось по общему принципу, как определил В.И. Ленин, «...сначала была семья, эта ячейка всякого общества, затем – дескать – семья разрослась в племя, а племя разрослось в государство» [13, с. 153]. Вместе с тем, существовали у кочевников всевозможные человеческие связи и отношения. Общественные организации у кочевников находились в постоянном обновлении и развитии. Безусловно, родоплеменные отношения и генеалогическое единство происхождения, долго присутствовали как условие формирования и существования общественной организации у кочевников [10]. С развитием классового феодального общества родоплеменные единства у кочевников начали терять свое первоначальное значение. При этом постоянное военное положение действительно сыграло большую роль для феодализации в кочевничестве. Например, для формирования централизованной власти в Монголии военные положения сыграли решающую роль. Кстати, монгольский раннефеодализм [12] был обыкновенным классовым феодальным обществом, в котором просуществовали общинно-феодалная собственность на землю и частная собственность на скот. А феодальная эксплуатация в нем носила классический вид, но в пределах, которые не характерны для аграрного земледельческого общества. Кроме

того, кочевничество не только имеет общий принцип общественного развития, но и оно как часть человеческих сообществ содержит в себе общественные законы. Несмотря на то, что кочевой способ производства характеризуется устойчивостью, умеренностью и нестандартностью, в отличие от земледельческих обществ, происходящие в кочевничестве события, явления, процессы, так или иначе взаимосвязаны между собой и имеют повторяющийся характер. Иными словами, «...объективные, повторяющиеся, устойчивые связи и взаимоотношения и взаимозависимости» [14, с. 48] происходят у кочевых народов. Поэтому, кочевое общество как естественнoисторический процесс, безусловно, регулируется общими законами, определяющими общественное развитие человечества и действующими на протяжении всего исторического периода. В число таких законов входят: «...закон о решающей роли материального производства, закон соответствия производственных отношений уровню развития производительных сил, закон соотношения общественного бытия и общественного сознания и т.д.» [14, с. 48]. В общем, мир, регулируемый общими общественными законами, есть единый целостный процесс, в котором существует и кочевничество. Тем не менее, из-за сущностных особенностей кочевничества частные и специфические общественные законы, такие как закон классовой борьбы, закон революционного перехода от одной формации к другой и т.д., практически отсутствуют в нем. То есть, то, что не имеет предела, в данном случае неординарные социальные явления, например, классовая борьба или социальная революция не характерны для кочевников. Таким образом, в кочевничестве не только социально-экономические критерии находятся в пределе, развитие общественных организаций в «норме», но и регулирующие законы общественного развития также имеют соответствующее значение (всеобщее).

Итак, из вышесказанного можно сделать следующие выводы:

1. Кочевничество – не Восток и не Запад. Восточный деспотизм и западный прагматизм не характерны для этого общества. Это иной мир, иная культура и цивилизация со всеми вытекающими качествами человеческого сообщества. Безусловно, кочевничество вправе занимает определенное место в мировой цивилизации. Между тем, кочевое общество по многим признакам социально-экономического

развития показывает свою «нестандартность», чем и отличается от земледельческих обществ. Главное различие между этими обществами связано с отношением к собственности. В классическом оседлом обществе сначала появляются частная собственность и частная собственность на землю, классовая дифференциация и классы. Затем образуется государство как оружие эксплуататорских классов. Развиваются аграрные общества, как правило, по принципу «за богатство» (за собственность), и «за власть». Отсюда начинается жестокая эксплуатация (рабовладельческая, феодальная, капиталистическая) на основе функционирования беспредельной собственности и абсолютной власти. И в результате, происходят классовая борьба, социальная революция и смены общественно-экономических формаций. Но основной принцип не меняется. В общем, существование беспредельной собственности в предельном мире есть парадокс, и тем самым, это условие является основой глубинного противоречия оседлой цивилизации. Мера должна существовать во всем. Безмерность в собственности или «собственнический синдром», рожденный на западе, следовательно, крайний прагматизм (деньги – главная ценность) и индивидуализм, плюс безбожие в современности, в конечном итоге, приведут к истощению мировых ресурсов, разрушению живой природы и гибели человеческого рода. В кочевом обществе существует несколько иное отношение к собственности. Действительно, появляются у кочевников частная собственность, классы и классовые общества. Кочевничество развивается от родоплеменного состояния к социально и имущественно дифференцированному обществу. Но частная собственность у кочевников имеет предел. Кочевники-скотоводы кочуют со своими стадами и со всеми имуществами. Нет у «подвижного» общества «недвижимой» собственности. По этой причине, стремление к собственности (к богатству) у кочевников находится в четко и вынуждено ограниченных пределах. В связи с этим, эксплуататорские классы у кочевников никогда не эксплуатировали так сильно и жестоко, как у земледельцев. Не было, по большому счету, у кочевых народов рабовладения, жесткой феодальной зависимости (крепостничества) и капиталистической эксплуатации до их оседлости.

2. Отношение кочевников к земле коренным образом отличается от земледельцев. Земля никогда не была частной собственностью у кочевников. Кочевничество существует не «над природой», а в гармонии с природой. Если у аграрных обществ земля является собственностью, то у кочевых народов она есть основа жизни для всех, или всеобщее благо существования. Вместе с тем, земля – самое сокровенное, святая святых и в некотором роде она даже заменяет веру в бога среди этих народов. При всем этом, кочевники вправе считают себя частью этой земли. Все эти обстоятельства порождают бережное отношение к земле у кочевых народов. Поэтому, в отличие от земледельцев, кочевники не научились смотреть на землю потребительскими глазами. Между тем, частная собственность на землю у оседлых народов ускорила эксплуатацию человека человеком, увеличила имущественное неравенство людей до чудовищных размеров, став тем самым основой всех бед современного мира.

3. С точки зрения цивилизационного подхода, в кочевничестве отсутствует общественный труд, который характерен для аграрных обществ (труд коллективного характера). Речь идет не о коллективах семейного, кровнородственного или общинного характера. Труд кочевника-скотовода результативен по производственным причинам, когда он – не в коллективе, а в уединении (узкий, обособленный, индивидуальный труд и замкнутый производственный процесс). Кроме этого, в кочевом обществе социальное развитие опережает свой производственный процесс. Ведь в обществе должен существовать баланс между способом производства и социальным развитием. В кочевом способе производства преимущественно преобладает устойчивость. Устойчивый, неизменяемый производственный процесс и постоянно обновляющееся социальное развитие сталкиваются друг с другом, и в результате этих действий происходят негативы в виде застоя в производственном процессе, эгоизма в социально-нравственном отношении. Если «устойчивость» кочевого способа производства порождает свои негативы, то стремительное развитие современного производства, то есть «быстрота» развития индустриального общества, наоборот, опережает свое социальное развитие и вырабатывает собственные негативы также в социальном плане (отчуждение человека от труда, поиск легкого пути к богатству, рост

преступлений и т.д.). В общем, в обоих этих случаях наблюдается дисбаланс между способом производства и социальным развитием.

4. Демократия – как народовластие, по идее, ближе для кочевников, чем другие политические правления. Если демократия порождалась на западе в результате многовекового общественного развития классового антагонизма, обоснованного в функционировании беспредельной собственности и абсолютной власти, то в кочевничестве всегда присутствовали основные признаки демократии. Дух равноправия и страсть свободы есть заложенные жизненными обстоятельствами качества у кочевников. Отсутствие у кочевников частной собственности на землю и более волевой, подвижный образ жизни способствовали не только ограничению собственности, но и становлению духа равноправия. Ведь он же есть основное условие народовластия (демократии). А также «слабая» (формальная) зависимость кочевников от феодала (на основе отношения к собственности) породила дух свободы. Другими словами, сущность кочевничества выработала «естественный» либерализм и любовь к свободе.

#### *Литература*

1. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. Соч. Т.3. – М., 1955. – С. 19.
2. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. – М., 2007. – С. 288.
3. Рыбаков Б.А. История и социология. – М., 1964. – С. 59.
4. Гумилев Л.Н. Три китайских царства. – М., 2008. – С. 216.
5. Грайворонский В.В. От кочевого образа жизни к оседлости (на опыте МНР). – М., 1979. – С. 36,37.
6. Тольбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX вв. – Алма-Ата., 1971. – С. 37, 599.
7. Марков Г.Е. Некоторые проблемы общественной организации кочевников Азии. // Советская Этнография, 1970. – № 6. – С. 78-89.
8. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т.46. часть 1. – М., 1968. – С. 480.
9. Тольбеков С.Е. О патриархально-феодалных отношениях у кочевых народов. // Вопросы истории. – № 1. – 1955. – С. 75.
10. Абрамзон С.М. Некоторые вопросы социального строя кочевых обществ. // Советская Этнография. № 6. – 1970. – С. 66-72.
11. Потапов Л.П. О сущности патриархально-феодалных отношений у кочевых народов Средней Азии и Казахстана. // Вопросы истории. – № 6. – 1954. – С. 76-89.
12. Лашук Л.П. О характере классовобразования в обществах ранних кочевников. // Вопросы истории. – № 7. – 1967. – С. 105-108.
13. Ленин В.И. ПСС. Т.1. – М.: Политиздат, 1979. – С. 153.
14. Гобозов И.А. Социальная философия. – М., 2007. – С.48.

**Жамбалдоржийн Жаргалсайхан**, аспирант кафедры философии и религиоведения Иркутского государственного университета, г. Иркутск, e-mail: buynaa915@mail.ru.

**Jambaldorjiin Jargalsaikhan**, postgraduate student, department of philosophy and religion studies, Irkutsk State University, Irkutsk, e-mail: buynaa915@mail.ru.

УДК 394.9=512.1

© Е.А. Зелинская

## ШАМАНИЗМ В КУЛЬТУРЕ СИБИРСКИХ НАРОДОВ

*В статье рассматривается один из основных источников получения информации о мировоззрении древних сибирских этносов – шаманизм. Рассматриваются истоки возникновения института шаманизма.*

**Ключевые слова:** шаманизм, шаман, мировоззрение, Сибирские этносы, Бурятия.

Е.А. Zelinskaya

## SHAMANISM IN THE CULTURE OF SIBERIAN PEOPLE

*One of the main sources of the information about Siberian people worldview which is shamanism is considered in the article. The origin of the shamanism institution occurrence is considered.*

**Key words:** shamanism, shaman, worldview, Siberian people, Buryatia.

Одним из основных источников в изучении мировоззрения древних сибирских этносов служит шаманизм, являясь архаической религиозной системой.

Непосредственно термин «шаман» появился сравнительно недавно. Историческая наука получила его из письменных источников времен русского освоения Сибири. Служилые казаки в VII в. переняли его от тунгусов, где оно звучало как «саман». В Европу оно попадает в результате активизации Петром I научной деятельности в Сибири и дипломатических связей с Китаем. Первые академические экспедиции, организованные Петром I, возглавлялись европейцами (Мессершмидт, Паллас, Страленберг). Сами же сибирские народы, за исключением части тунгусов, слово «шаман» не употребляли, а употребляли иные названия. Так, например, у телеутов, теленгитов, алтайцев, кумандинцев, шорцев употреблялось слово «кам». У качинцев, сагайцев и бельтиров – «кам» или «хам», у якутов – «ойун», у бурят – «бо», у тунгусов среднего Амура – «саман», у нивхов – «чам», у кетов – «сенин».

Мировоззренческой основой шаманизма являлась и является идея о расчленении всего мира на три сферы, уходящая своими корнями в дошаманскую мифологию, – земную, подземную и небесную. Эти три сферы населены духами, которые управляют всеми формами жизнедеятельности человека и общества и вообще определяют всю судьбу человека. От духов, витавших над человеком, зависели жизнь, здоровье и всякое

благополучие, а главное – жизнь в потустороннем мире по образу земной. Шаман являлся избранным духами посредником в их общении с человеком. Камлание являлось основной формой обряда общения шаманов с духами, у которых они находили решение земных человеческих проблем.

Если сравнивать институт шаманизма в гунно-сарматское и тюркское время, то становится очевидным, что первый период был временем так называемых «белых шаманов». Образом раннего белого шамана служит хуннский шаньюй. Например, Модэ не совершал обрядов, связанных с хтоническим миром в состоянии транса, а лишь возносил моления небу и небесным светилам, связанным с жизнеутверждающим началом земного мира.

Второй период (тюркское время) отличается появлением «черных шаманов», как отдельной социальной группы и ведущей религиозной формы. Шаман, в древнетюркском понимании, не равнозначен таким определениям, как колдун или волшебник. Камлающий шаман – это превращенное (трансцендентное) состояние человека, которое наступает с момента облачения в ритуальный костюм и нагревания бубна. С этого момента человек становится шаманом, то есть приобретает способность притягивать к себе духов, общаться с ними. После камлания происходит обратный процесс превращения шамана в обыкновенного человека. Таким образом, шаманы совершали свои визиты к божествам и духам, от которых зависели судьбы людей. Они предсказывали

будущее исключительно при помощи своих духов – помощников, над которыми имели определенную магическую власть.

Первоначально шаманы отличались от общей массы людей тем, что были будто одержимы непонятной болезнью, что объяснялось нарушением нормального течения жизни, воздействием каких-то сверхъестественных существ. Как и большинство видов болезней того времени, страдания будущих шаманов объяснялись нападением духов. Особенность этого вида страданий была в том, что процесс болезни можно было регулировать искусственно вызванным приступом, являвшимся для шамана сеансом самовнушения.

«Шаманская» болезнь была наследственной и могла переходить у сибирских тюрков, как по отцовской, так и по материнской линии. Ненормальное поведение будущего шамана интерпретировалось у разных этносов неодинаково. Например, южно-сибирские тюркоязычные народы объясняли припадки безумия будущего шамана тем, что его преследуют духи, требующие согласия стать шаманом.

Сибирскими шаманами был выработан особый стереотип проведения сеансов камлания, сочетавший чтение заклинаний, заговоров с ритуальными действиями. Для их совершения они использовали различные атрибуты. Если шаман был начинающим, то первое время пользовался простыми видами предметов, которым придавалось религиозное значение, – маленьким луком, холщовой тряпкой, привязанной к палочке, колотушкой к бубну и т.д. Наиболее сложными и известными атрибутами шаманов были бубен и костюм. Их изготовление происходило в течение долгого времени.

В своей книге «Мифы древней Сибири» М.Б. Абсалямов приводит пример изготовления бубна тувинцами на основе этнографических материалов Л.П. Потапова. Изготовление бубна носило коллективный характер и длилось несколько дней, так как необходимо было приготовить и высушить кожу для обтяжки, сделать различные деревянные и металлические части и др. «Обечайку» (основу) делали из лиственницы. Для этого валили дерево и из его середины с теневой (северной) стороны вырубали кусок нужного размера. Рукоятку всегда делали из березы и брали для нее кусок живого, то есть растущего дерева, которое не срубали, а оставляли стоять. Горизонтальную перекладину здесь делали тоже из дерева «как

тал» (белый тальник), тогда как у всех других тюркоязычных народов Сибири эта перекладина изготавливалась из железа. Называли эту поперечину «шежек», а у тюрков она называлась «кириш» (тетива лука). На поперечину («шежек») подвешивали железные подвески («конгураа») и маленький колокольчик, именуемый стрелой («сырыгаза огу»). На рукоятке вверху вырезали рельефные изображения горного козла («те»), шкурой которого был обтянут бубен, всадника верхом на горном козле и в нижней части рукоятки – змею. Изображение горного козла шаман называл своей ездовой лошадейю – «хольге». Шаман всегда дружил со своим «те» – «хольге», который защищал его от злых врагов и возил на себе. Изображение змеи объяснялось, как плеть шамана («камча»). Этой плетью шаман подгонял своего те, когда ездил на нем во время камлания, ею же он оборонялся от своих врагов – злых духов, которые боялись змеи – «камчи» [1, с. 200-201].

Начало шаманизма в Прибайкалье восходит еще к первобытным временам, когда основными средствами добывания пищи были охота, рыболовство и собирательство. В последующие периоды шаманизм развивается, становится особой системой религиозных представлений и обрядов. Постепенно он охватывает все сферы жизни, оказывает влияние на формирование культуры и образа жизни людей. Шаманизм бурят имеет много общего с шаманизмом тюркских народов Сибири. Объяснить это возможно тем, что предки этих народов вступали в тесные взаимоотношения и влияли друг на друга. Кроме того, в состав бурятского народа вошли различные группы древних и средневековых тюрко-язычных народов, которые привнесли свои традиции и верования.

Вообще, в общей картине шаманизма в Центральной Азии, бурятский шаманизм выделяется высокоразвитым многобожием и сложностью обрядов. Существовали коллективные, индивидуальные молебны и обряды жертвоприношения, которые были как обязательные, так и необязательные, регулярные и нерегулярные. Коллективные молебны назывались «тайлган» и «сасли». Тайлганы – молебны, устраиваемые всем обществом улуса или улусов одного рода. Тайлганы являлись обрядами жертвоприношения, в жертву приносили обычно баранов и лошадей, все это сопровождалось ритуальными действиями и окроплениями спиртным. Устраивались тайлганы, начиная с мая, и до октября. Каждый

тайлган посвящался конкретному божеству или группе эжинов, покровительствующих какой-либо одной стихии или явлению, скажем, духам воды. Из всех тайлганов самым значительным и популярным был Ехэ Тайлган-Большой Тайлган, на который собирались все жители какой-либо местности. Сасли, или дугаабари, была коллективным молебном без кровавого жертвоприношения, и заключается в брызгании, окроплении белой пищей-молоком и молочными продуктами, чаем и спиртным. Сасли, с одной стороны, были самостоятельным обрядом, но также были частью тайлганов, и устраивались перед каждым более-менее значительным событием.

В целом костюм бурятского шамана имеет ряд особенностей. Шаманы, проводившие улусные и семейные обряды, надевали обыденный костюм. Однако покрой одежды шаманов был иным, отличным от обычной одежды бурят. У шаманов был халат или плащ из замши («рвдуги») с прямым разрезом спереди, полы сходились встык, завязывались или застегивались на пуговицы. Прямые рукава пришивались к прямому стану. Одежда изобиловала подвесками. Спереди прикрепляли пластиночки, вырезанные в виде фигурок волка, медведя, и многочисленные трубчатые подвески, сделанные из железа. На подол, рукава, нижний край нагрудника нашивалась бахрома, нарезанная из кожи. На спинку, на уровне лопаток, прикреплялась толстая железная пластина («архалан»). К этой пластине подвешивались разные цепи, жгуты, среди них выделялась одна, самая большая, называемая толи. Халат шамана назывался «оргой». У шамана высшего класса оргой был белым, а у низшего – синим. Шапка также соответствовала рангу шамана. У простых шаманов («хара») она была сшита из какого-либо меха, чаще из меха рыси и имела кисточки из лент на макушке («зала»). Шаманы, достигшие высшего ранга, имели головной убор в виде короны из железного обруча и с рогами изюбра наверху. По бокам венца подвешивали железные конусообразные подвески («холбого»). Сзади прикрепляли длинную железную цепь из нескольких звеньев с подвесками на конце. Обязательными были атрибуты шаманского культа: трость с ручкой в виде головы лошади («морин хорьбо»), бубен («хэсэ») и др. Обувь шамана в прошлом – унты поршневидного типа на более современном этапе шаманы носили обычные бурятские гутулы. В этом наряде шаманов хоронили или сжигали.

Шаманы в целом занимали высокое социальное положение в обществе. Они вмешивались во все дела общественной и семейной жизни, участвовали в решении хозяйственных, управленческих, судебных, семейно-брачных, и других вопросов. Они совмещали в себе функции гадателя, предсказателя, врачевателя, блюстителя обрядов и традиций, норм обычного права, знатока истории и родословной улуса, рода, племени. Положение шаманов в обществе обязывало их ко многому, требовало знаний и практики. В первую очередь они должны были хорошо знать мифы легенды и предания своего народа, тексты молитвенных призываний, заклинаний и гимнов, порядок обрядов. Только одно это требовало от них исключительной памяти, хорошей мыслительной способности, творческого воображения и искусства исполнения. Гадание и врачевание также требовало владения практически полезными знаниями, приемами и средствами народной медицины. Исполнение функций шуленги, заседателя, старосты или его помощника, участие в решении злободневных проблем, в борьбе группировок в улусе, роду, ведомстве требовали расчетливости, трезвости, организаторских и других качеств. Психически больные, немощные, недалёковидные люди, не могли заниматься такой многогранной деятельностью, преуспевать в своих делах, пользоваться уважением и авторитетом. Шаман у бурят – один из ярких и универсальных выразителей мировоззрения и культуры своего народа, своей эпохи. Его поведение не выпадало из общей системы в конкретном социальном организме, определялось самой средой и удовлетворяло ее. Более того, обладая авторитетом, он оказывал формирующее влияние на систему взаимоотношений и поведения членов улусно-родовой общины.

Среди бурятского народа можно встретить представителей разных религиозных направлений. Буддизм, шаманизм и христианство – лишь некоторые из них. Шаманизм повсеместно возрождается в Бурятии с середины 80-х годов. Наибольшее количество последователей шаманизма отмечено в Усть-Ордынском бурятском округе и на острове Ольхон. Шаманизм не конфликтует с буддизмом и христианством – двумя другими традиционными религиями Бурятии, и является для народа подлинным возвращением к своим традициям и корням.

*Литература*

1. Абсаямов М.Б. Мифы Древней Сибири. – Красноярск, 2004. – 304 с.
2. Алексеев Н.А. Шаманизм в Сибири. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1984. – 233 с.
3. Басаев К.Д. Быт бурят в настоящем и прошлом. – Улан-Удэ, 1980. – 159 с.
4. Дугаров Д.С. Исторические корни Белого шаманства. М.: Наука, 1991. – 300 с.
5. Залкинд Е.М. Общественный строй бурят в XVIII-первой половине XIX вв. – М.: Наука, 1970. – 400 с.
6. Кеткович В.А. Современный бурятский шаманизм // «Восточная коллекция» Российской государственной библиотеки. – №4. – 2004. – С. 27-28.

7. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М., 1978. – 125 с.

8. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. История. Структура. Социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с.

**Зелинская Елена Александровна**, преподаватель, аспирант кафедры делового иностранного языка Красноярского государственного аграрного университета, г. Красноярск, e-mail: Zelinskaya7@mail.ru.

**Zelinskaya Elena Alexandrovna**, a teacher, postgraduate student, department of business English, Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, e-mail: Zelinskaya7@mail.ru.

УДК 316.356.2

© Р.Ю. Цоктоева

### СТРУКТУРА БУРЯТСКОЙ ПАТРИАРХАЛЬНОЙ СЕМЬИ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ВНУТРИСЕМЕЙНЫХ СВЯЗЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

*В статье ставится задача рассмотреть семейно-родственные связи в бурятской патриархальной семье, трансформацию структуры семьи за последние сто лет, изменения внутрисемейных отношений, так как семья наделяется приоритетными функциями в практике по воспитанию ребенка. Приход семьи к нуклеарному типу, а также современные условия глобализованного поликультурного общества поднимают ряд проблем перед сохранением преемственности родной культуры. В таком контексте автор предлагает несколько возможных путей этнокультурной самоидентификации бурята в сложившейся ситуации.*

**Ключевые слова:** бурятская патриархальная семья, семейно-родственные связи, связь поколений семьи, ассимиляция, культурная интеграция, поликультурное общество, культура бурятов, этническое самосознание.

R. Yu. Tsoktoeva

### THE STRUCTURE OF BURYAT PATRIARCHAL FAMILY AND TRANSFORMATION OF INTRAFAMILY CONNECTIONS IN THE MODERN BURYAT CULTURE

*There is aim to interpret intrafamily connections in the Buryat patriarchal family, structure transformation of the family for the last one hundred years, changes of intrafamily relationship as the family has the most prior function in growing a child up. A nuclear type of families and modern conditions of globalized multicultural society raise some problems in preservation of own culture succession. In such context the author offers several ways of ethno cultural Buryat unique in this situation.*

**Key words:** Buryat patriarchal family, intrafamily connections, connection of family generations, assimilation, cultural integration, multicultural society, Buryat culture, ethnic identity.

Исследование этнографии детства в традиционной бурятской культуре базируется на изучении структуры семьи, моделировании внутрисемейных связей, системе воспитания ребенка, так как семейный круг являлся главным социализирующим институтом, где детям передавался практический опыт по организации жизнедеятельности всего рода, прививались основы духовных, социальных ценностей, устанавливались нормы поведения.

Изучением роли бурятской семьи в становлении личности занимались такие исследователи, как К.Д. Басаева, С.М. Васильева, К.В. Вяткина, Г.Ф. Галданова, Г.Э. Дамбаев, Ю.Б. Рандалов, М.Н. Хангалов.

Динамику изменений внутрисемейных связей в последние десятилетия интересно проследить в двух аспектах:

1. Модификация семейной структуры за последние сто лет, то есть изменение внутрисемейных связей в результате соприкосновения с другой культурой (русской), внедрения советских ценностей, влияния современной глобализации.

2. Становление личности, ее своеобразие в условиях поликультурного общества.

Можно выявить ряд существующих особенностей в контексте проблемы самоидентификации бурята, которая

формируется на основе буддийской традиции, родовой, семейной традиций, связей с природой.

Во-первых, приобщение к национальной традиции осуществлялось на протяжении всего периода жизни через следование обычаям и соблюдение обрядов, также приобщение носило непрерывный характер. Во-вторых, человек в бурятской культуре видел себя как часть космоса, природы и общества. Его семья (род, улус) максимально полно адаптировали человека к природной и этно-социальной среде, это адаптация мыслилась в единстве. В-третьих, обеспечивалось эффективное межличностное воспитание, в результате чего интенсивно развивалась эмоционально-чувственная сфера ребенка, его образное, мифологическое, художественное мышление, формировались этические и эстетические идеалы. В-четвертых, человек был включен в мифологически-поэтический пласт традиций. В бурятской культуре исконно поддерживалось устное народное творчество, где ребенок с момента рождения находился в благоприятной «поэтической среде», присутствовало глубокое уважение и любовь к народной поэзии. В-пятых, повышенное внимание уделялось физическому воспитанию, психологической устойчивости личности, профессионализму практических (трудовых) умений.

Опираясь на типологию семьи Маргарет Мид, бурятскую традиционную патриархальную семью можно отнести к «постфигуративной культуре, тысячелетиями сохраняющей свои нормы и обычаи. Здесь личность ребенка воспроизводится неизменным образом. Само воспитание осуществляется стариками и еще не включенными в производительную деятельность более старшими детьми. Хотя все отклонения от норматива подавляются, все же есть возможность индивидуального проявления в области искусства, религии, технологии. Это обеспечивает возможность медленного изменения самой культуры» [7].

Как правило, бурятская семья имела трехпоколенную структуру, объединяя дедушек и бабушек (дед по отцу – убгэн баабай, убгэн аба, хугшэн аба, убгэй; по матери – нагаса баабай, нагаса аба; бабушка по отцу – хугшэн эжы, эмгэн, хамай; по матери – нагаса эжи [3, с. 183]), их женатых и неженатых детей, внуков. По составу членов семьи насчитывалось до нескольких десятков человек, имеющих общего предка. Бурятские семьи стремились иметь много детей. Многодетные семьи считались богатыми, благополучными и пользовались уважением родственников и соседей. Родителям

таких семей оказывали особое внимание на родовых и общественных праздниках. При такой системе внутрисемейных связей соблюдалась строгая субординация между разными поколениями. Предполагается, что стиль общения и взаимоотношений должен быть почтительно-уважительный между членами семьи. Влияние самого старшего поколения семьи предопределяло формирование этических идеалов, развитие разных способностей и духовности внуков. Дети получали первые знания народной поэзии, чаще всего, от бабушек и дедушек. Одним из проявлений такого отношения к старшему поколению являлось то, что младшие не называли старших по именам, а пользовались широко принятой в быту терминологией родства (у забайкальских бурят): «отец – аба, мать – эжи; старший брат, сестра – абгай, ахай<sup>16</sup>, при наличии нескольких старших братьев и сестер, средняя – дунда абгай, младшая – хээтэй, ахай, эгэшэ; брат отца – абга; жена брата отца – абгай; сестра отца – абга хээтэй; муж сестры отца – абга хуряахай; брат матери – нагаса, нагасахай; сестра матери – нагаса абгай, нагаса хээтэй»). [3, с. 183].

Непосредственное влияние семьи сказывалось на формировании прочных внутренних связей между родителями и ребенком, между старшими братьями и сестрами и ребенком. Эти внутренние связи, основанные на почитании, уважении, любви, нежности и заботе о ребенке порождали удивительно острое и прочное чувство родства и сплоченности, что характерно и сегодня в бурятских семьях.

Большое значение в становлении личности имел стиль общения между супругами – родителями. Для бурятской семьи характерен сдержанный, холодновато-строгий, жестко регламентированный стиль общения между родителями детей. Такой тип взаимоотношений между родителями положительно влиял на психологическое и нравственное развитие детей. Ребенок рос веселым, общительным, спокойным, но в то же время запоминал опыт сдержанного проявления эмоций.

Весь уклад семьи формировал связи ребенка с миром и обществом. Особый стиль общения существовал между невесткой и другими членами семьи, в особенности с мужской половиной родственников и со свекром (хадам

<sup>16</sup>Обращение к старшей сестре, брату с прибавлением к имени термином, например, «Эржена абгай, Баир ахай» обозначал не только родство, но выражал уважение и почтение к этому человеку.

эсэгэ), он был строго регламентирован. Каждое слово, поза, жест, выражение лица, походка, действия, детали одежды были ограничены традиционными правилами этикета (хорюул – запрет). «Невестка не могла сидеть со свекром на одной кровати, скамейке, телеге; она не смела садиться до тех пор, пока он не сядет, не могла поворачиваться к нему или к его онгонам – родовым и семейным святыням – спиной (выходила из юрты, пятясь назад); не имела права проходить на мужскую половину в юрте свекра, где хранились его онгоны. Она не должна была произносить имена свекра, его отца, родственников мужа по восходящей линии – на это существовал строгий запрет» [3, с. 185]. Как только дети молодой семьи достигали подросткового возраста, некоторые запреты снимались, проводился специальный обряд снятия этих запретов – сээр тайлаха, после которого невестка могла спокойно передвигаться по юрте, проходить на почетную (юго-западную) часть дома, где хранились онгоны.

Все это продиктовано особой ролью невестки в воспитании и развитии ребенка. Интуитивно осознавая роль нравственности, психологизма, физической развитости, практических умений женщины в рождении и воспитании детей, буряты установили высокий уровень требований к ее внешним и внутренним качествам. Женщина понималась как душа семьи, она становилась этическим эталоном семьи и общества, которая определяет моральную психологическую атмосферу домашнего и социального окружения. «Мать в семье пользовалась большим уважением и почетом со стороны детей. Непослушание, неуважительное или грубое отношение к матери считалось совершенно не допустимым. Дети-подростки были первыми ее помощниками. Взрослые дети окружали мать теплом и вниманием, предоставляя ей полное право по своему усмотрению распоряжаться дома» [1, с. 52]. Компенсацию сдержанных отношений со свекром мать находила в детях.

Таким образом, нравственные законы почтительности, уважительности, доброжелательности, взаимной ответственности перед друг другом, предопределили стиль общения и характер взаимоотношений членов бурятской семьи. Принцип построения межличностных связей на основе гуманизма необходим был для соблюдения порядка, мира, стабильности в обществе в целом.

Опыт общения и взаимоотношений в семье становился этической базой взаимодействия с другими людьми на основе дружелюбия, уважения и миролюбия. Поэтому приход русского населения на бурятские земли не привел к враждебным столкновениям и конфликтам. Бурятское население быстро впитывало и принимало культурные ценности, обычаи и традиции русских. Но в то же время у бурятов присутствовало глубокое осознание, прежде всего кровного, а затем территориального родства.

30 мая 1923 г. была образована Бурят-Монгольская Автономная Советская Социалистическая Республика, в связи с чем, в последствии в Советское время образовывались деревни, поселки городского типа, небольшие города, где чаще всего вся деревня состояла из бурят, либо целиком русские деревни, либо встречались деревни, где одна или несколько улиц заселены русскими. Русские, с которыми соседствовали буряты, называли себя «семейскими» (старобрядцы, часть из которых была выслана в Сибирь, а некоторые добровольно переезжали в разные регионы страны, в том числе и в Бурятию). Небольшое население из старобрядцев сами называли себя «семейскими», произошло это в связи с тем, что были высланы целые семьи. Все они жили в небольших деревнях, обособленно, сохраняя свой уклад жизни, занимаясь земледелием и скотоводством.

Динамика изменений внутрисемейных связей хорошо прослеживается в послевоенные годы, в связи с переменами в образовательном, культурном, социально-квалификационном уровне взрослых членов семьи, в их психологии и мировоззрении, внедрением советских ценностей в сознание бурятского народа. Иная организация жизнедеятельности, экономическая стабильность, социальная реорганизация привели к образованию современного нуклеарного типа семьи. Часто дети, вырастая, отделяются от родителей и живут самостоятельно. Пожилые родители в таком случае остаются с одним из детей, или вовсе живут отдельно. Роли мужского и женского стали размыты, мужчина может выполнять функции женщины в домашнем хозяйстве, и наоборот. Взаимоотношения между членами семейного коллектива изменились в сторону демократизации и равенства. Значительно изменился институт главенства, как правило, ранее, во главе семьи стоял старший мужчина – отец. Теперь, поскольку наступила

экономическая стабильность и изменился культурный уровень всех членов семьи, понятие «глава семьи» сохраняется, но во многих случаях имеет формальный характер. Произошла некоторая модификация структуры семьи и ее уклада, но при этом внутреннее содержание и сами взаимоотношения внутри семьи в период советского строя сохранились в большинстве случаев. Почитание своих предков, уважительное отношение к старшим, любовное отношение к детям, связь между родителями и ребенком, сестрами и братьями и ребенком остались неизменными и в настоящее время.

В результате соприкосновения бурятского уклада жизни с «советским» укладом привели к новой культурной конфигурации, где доминантой стала выступать русская культура, так как русский язык стал первостепенным средством общения, необходимым условием для социальной интеграции в советское общество.

В современных условиях глобализации и унификации всех сфер жизнедеятельности, очень важным и актуальным встает вопрос этнического самоопределения бурятского народа. При утрате родного языка, традиций и обычаев, преемственности, стирании границ между культурами, становится очевидным насколько меняются сознание, мировоззрение и мышление человека. Проблема национального самоопределения этноса, вопрос о путях развития этноса, самоидентичности каждого индивида в отдельности остается открытым.

На данном этапе исследования можно предположить возможность нескольких вариантов путей самоидентификации бурят:

1. Полная утрата собственной родной культуры;

2. Абсолютное обособление от взаимодействия с иными культурами, следование только своим принятым нормам и правилам, ортодоксальный образ жизни, применение которому так же находят многие люди, отдельные регионы;

3. Нахождение компромисса, существуя в условиях мировой глобализации и сохранения национальной самоидентичности. Человек может соучаствовать с внешним миром, и при этом принадлежать к своей этнической

культуре, в этом случае личность самоидентифицирует себя как преемник родной этнической культуры. Здесь важную роль играет семья и внутрисемейные связи, так как родители закладывают в сознание ребенка этническую и культурную принадлежность. А гибкость мышления и неконфликтное взаимодействие с иными культурами и процессы глобализации в целом дают ему возможность принимать чужое, сохраняя свою преемственность.

Представляется, что третий путь – путь интеграции является наиболее продуктивным в формировании бурятской идентичности внутри (или рядом) с российской. Хотя, отметим, что и механизмы интеграции самосознания буряты в мировой опыт требуют тщательного и многоаспектного изучения.

#### *Литература*

1. Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во. – 1991. – 192 с.
2. Батомункуев С.Д. О полиэтничности Бурятии и проблеме этнической идентичности современных бурят. Сборник статей: традиции и инновации в этнической культуре бурят. Выпуск 5. – М. – Улан-Удэ: ВСГАКИ, 1999.
3. Буряты. / отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2004. – 633 с.
4. БТБ – Бурядай туухэ бэшэгуудэ. Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. – Улан-Удэ, 1992.
5. Васильева М.С. Этническая педагогика бурят. – Улан-Удэ: издательство Бурятского госуниверситета, 1998. – 134 с.
6. Елаева И.Э. Этничность бурят в постсоветский период. Сб. ст.: традиции и инновации в этнической культуре бурят. Выпуск 5. – М. – Улан-Удэ: ВСГАКИ, 1999.
7. Мид М. Культура и мир детства: избр. произв. / Сост. И.С. Кон. – М.: 1988.
8. Кон И.С. Ребенок и общество. – М.: Наука, 1988. – 269 с.

**Цоктоева Роза Юрьевна**, аспирант кафедры межкультурных коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета водных коммуникаций, г. Санкт-Петербург, e-mail: roza\_tsoktoeva@mail.ru.

**Tsoktoeva Roza Yurievna**, postgraduate student, department of intercultural communication, St. Petersburg State University of Water Communications, St. Petersburg, e-mail: roza\_tsoktoeva@mail.ru.

УДК 008 : 39

© Н.Г. Сахилтарова

## ПОНЯТИЕ «СВОЕВРЕМЕННОСТЬ» В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ БУРЯТ

*В статье рассмотрено понятие времени в синергетической парадигме относительно традиционной культуры бурят, а именно то, каким образом такое многогранное понятие как время интерпретируется в синергетике. Также кратко говорится о синергетике, как науке о самоорганизации сложных систем. Основой данной статьи является определение времени и понятие «своевременности» для традиционной культуры бурят.*

**Ключевые слова:** традиционная культура, этническая культура, синергетика, времяобразующая деятельность, целеполагание, своевременность.

N.G. Sahiltarova

## CONCEPT «TIMELINESS» IN TRADITIONAL CEREMONIAL CULTURE THE BURYAT

*The article considers the notion of time in a synergetic paradigm concerning traditional culture of Buryat. More precisely how such a multifaceted concept as time is interpreted in synergetic. Basic of given article is definition of time and concept of «timeliness» for traditional culture the buryat.*

**Key words:** traditional culture, synergetic, ethnic culture, development goals, while generating goals, sacred time, timeliness.

Традиционная культура – это цельная самоорганизующаяся система, придающая уникальность определенной исторически детерминированной группе (этносу), объединенная общей историей, временем и пространством, целью, которой является воспроизводство и самосохранение. В ней присутствуют как хаос, так и порядок.

Целью данной статьи является попытка этнокультурологического анализа понятия «своевременность», которое мы объясняем с позиции процесса динамики адаптации бурят к внешнему миру, посредством синергетической организации времени в структуре окружающего пространства. В представленной работе синергетика выступает как особое восприятие времени, соотношение связи человека с внешним миром, связи вещей в пространственном соотношении абсолютного и субъективного. Источником прогресса каждого этноса является реализация тенденции к структурному и организационному саморазвитию и расширению функций [2, с. 136].

Рассматривая представления о динамике, которые опираются на чередование хаоса и порядка, мы используем такие аспекты, как структуры-аттракторы (пер. с англ. «притягивать»), выступающие в значении точки равновесия, притягивающие фазовые траектории. Этот фактор выступает как непроявленный спектр «целей» развития будущих возможных структур. Таким образом «цель» определяет действие, т.е. все

компоненты являются основными, нет второстепенных. Можно привести в пример слова Лао-Цзы, основателя даосизма: «Все одно, одно во всем». Целое неотделимо от ее части, часть неотделима от целого. Исходя из синергетики, сам этнос представляет собой цельную систему, где ее части взаимосвязаны, имеют четкую структуру, сама эта часть или же какой-то компонент культуры наполнен информацией о целой структуре, имеет характеристики и основу именно целой системы. В отношении к природе это знание поддерживает и самоорганизует этнос.

Как известно, у бурят множество сакральных мест, к которым относились с особым почтением, как к связанным с различными божествами. Они живут на данных землях, пока существует определенный миропорядок установившихся понятий, выраженных через особую традиционность. С течением времени эта тактичность не исчезает, а трансформируется, т.к. динамика функциональной взаимосвязи вещей в пространстве имеет движение и оформляется в обрядовой практике. Поэтому, какую бы мы не взяли местность, в сознании бурята она всегда имеет хозяина-эжина. Все окружающее пространство требует соответствующего уважительного отношения. Так, даже приступая к сенокосу, люди совершают жертвоприношение духам-хозяевам данной местности, испрашивая разрешение на осуществление своей деятельности. Такая маркировка местности происходила именно с

позиции одухотворения окружающего таинственного и непознанного пространства.

Самосохранение человека требует самоопределения и самоорганизации, потому как противостояние стихийным элементам или же силам внешнего характера требует мобилизации и целеполагания. На первичном этапе ответ на внешние условия представляет собой хаос, пока система не найдет адекватного способа решения проблемы. Здесь на первый план в период хаоса выходит случай. Говоря о синергетике и целеполагании, важно отметить, что каждое действие человека предполагает стремление, в этом и заключается основная функция времени по отношению к человеку. Через целеполагание человек осмысливает все окружающее пространство и придает своему мировоззрению основание. Время – это осмысленная цель относительно этнической культуры, но цель как таковая всегда выражается через путь к определенной намеченной точке. Наиболее ярко это находит подтверждение в обрядовой культуре, в которой сконцентрированы мифоритуальные синергетические представления о пространстве и времени.

Ключевым осмыслением человеком указанных представлений является культ гор. Горы, с одной стороны, были местом обитания небесных божеств, потомков небожителей, спустившихся на землю [5, с. 137], с другой – выступая аналогом частей человеческого тела, в числе священных объектов, даровали потомство. Гора рассматривалась как некое хранилище жизненной субстанции, которую она может даровать людям. Обращаясь к духу горы, бездетные пары, совершая разного рода обряды, спрашивали потомство [5, с. 137]. Как видим, здесь время в синергетике – это особое время, которое определяет положение и связь вещей и явлений в пространстве. Будущее (просьбы о чадородии, благополучии) предтерминирует настоящее, структуры аттракторы детерминируют ход исторических событий. Будущее оказывает влияние сейчас, оно уже существует в настоящем во время обряда. Таким образом, на вершинах священных гор этнос переживает свое уникальное время (как связь вещей в пространстве), выражающееся в действии, через целеполагание. Как видим, будущее непредсказуемо относительно сложных систем, но в то же время в нелинейной среде скрыт спектр «целей» развития, будущих возможных структур, т.е. будущее, оказывая влияние сейчас, существует в настоящем. И этот спектр «целей», структур-аттракторов

определяется исключительно внутренними, собственными свойствами открытой нелинейной среды. Будущее открывается в виде спектра предтерминированных возможностей [1, с. 45].

Аналогичными по семантической значимости осмысления синергетики времени «своевременности», выступают и другие географические объекты, которые в обряде являются аттракторами, использующимися в значении «памяти о прошлом» или как «воспоминание прошлой активности». Например, водные источники для бурят также сакральны, поскольку имеют духов-хозяев. Хозяевами водных источников, также как и гор, могут быть божества небесного происхождения и многочисленные духи земли и воды [5, с. 138]. Широкое распространение получил культ необычных по внешнему виду деревьев. Обыкновенно почитанием пользуются одиноко стоящие высокие деревья, деревья с необычной раскидистой кроной. Такие деревья служили как маркерами священных мест, так и вместилищем божеств, хозяев-духов местности. Особым почтением пользовались деревья с вечно-зеленой хвоей. По некоторым воззрениям, дерево является двойником человека. Поэтому характерен такой обычай, как захоронение умерших боо в стволе живого дерева (чаще всего сосны) [5, с. 140]. Среди бурят широко распространен обычай обращаться к лиственнице с просьбами даровать детей, долголетие и здоровье. Береза характеризуется как священное дерево-предок хоринских бурят.

Как видим, вся этническая культура носит онтологический характер и представляет собой упорядоченную систему, где субъекту, как носителю определенной системы мировоззрения, отведена роль и наблюдателя, и творца определенной культуры. Этот момент прослеживается во взаимоотношениях с природными объектами. Например, буряты полагали, что вода природных источников обладала чудодейственной силой и обладала способностью излечивать множество болезней [5, с. 139]. Лес ассоциировался в представлениях бурят с образом чужого и внушающего страх мира. Именно в лесу происходили чудеса, лес не был понят разумом, в лесу был свой хозяин. Даже охотники совершали очищение, покидали человеческий мир и становились принадлежностью леса, где правит дух тайги [5, с. 145]. Таким образом, синергетика времени включает в себя три измерения, благодаря которым она находит свое место в культурогенезе бурят.

Говоря об этническом понятии «своевременности» нельзя не сказать и об абсолютном времени. Это связано с тем, что все праздники и обряды буряты проводили в соответствии с мифологическим хронотопом, а именно, только на сакральной территории, и только в сакральное время (новолуние, полнолуние, начало сезона года и т.д.). Вслед за М.Хайдеггером можно сказать, что абсолютное время неизменно и выступает как: «... не нечто сделанное человеком, человек не нечто сделанное временем.... Пространство-время означает открытость, просвечивающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося» [6, с. 233]. В обрядах буряты воспринимали абсолютное время как разум, данный для существования, в результате чего время, выражаясь через действие, выступало как связь с внешним миром и как связь с вещами. Так, по мнению В.Н. Муравьева в работе «Овладение временем», к времяобразующей деятельности относится разумное направленное действие [4, с. 95]. Таким образом, буряты традиционной культуры воспринимали понятие «своевременности» как чувство реального, отражающего место человека в мире.

При этом в этнической культуре «своевременность» была отражена через ритуальные действия, образы мифологического мышления, конструкции идей, через путь к намеченной цели. Эта своевременность находит выход в реальный мир через трехчастную структуру времени: прошлое это всегда результат, будущее – целеполагание, настоящее это приложение сил. И вся ритуально-обрядовая система в традиционной культуре бурят ориентирована, в первую очередь, на эту структуру. Все, что не соответствует структурам-аттракторам, будет уничтожено диссипативными процессами, поскольку они представляют собой пройденную цель, узнаваемую и воспроизводимую. В традиционной культуре бурят хаос выступает как путь к обновлению и развитию, периодически погружаясь в хаос этнос, укрепляет свои позиции в самоорганизации. Хаос и порядок, таким образом, представляют собой целое. Благодаря своим целям и вариативности традиции, возникает определенное осмысление понятия «своевременности» через положения различных аспектов в пространстве и времени.

Тема «своевременности» в этнической культуре весьма актуальна. Каждая этническая

культура характерна своим уникальным набором этнодифференцирующих черт, своей специфической упорядоченностью и формированием уникальной картины мира, взаимодействующей с динамикой окружающего мира. И, наконец, традиция синергетического осмысления понятия времени и «своевременности» направлена не только на самосохранение, но и на восприятие новаций. Это и образует особую картину мира и возможность действовать в адаптированном и узанном мире. Вместе с тем, по законам синергетики чрезмерная адаптация столь же опасна для совершенствования вида, так как ведет к деградации и стагнации, как и неспособность к адаптации. Как пример чрезмерной адаптации и нежелание идти на компромисс можно привести: чрезмерную ассимиляцию и геноцид, как две крайности противоречащих основным целям этноса.

Соотношение синергетики и времени в осмыслении понятия «своевременность» является реакцией этнической культуры на связь с внешним миром с целью определенных целеполагающих действий, реализующихся в обрядовой практике, когда человек боролся с хаосом, выстраивая свою гармонию в пространстве в соответствии со временем. Отсюда можно говорить о феномене «своевременности» в традиционной культуре бурят. Традиционное восприятие окружающей природы у бурят осмысливалось в значении «своевременности», как проявление гармонии и упорядоченности своих действий в профаном мире. Понятие «своевременность» тесно связано с традиционным сознанием направленного на действие, которое детерминирует последующие действия. Это означало, успеть сделать, то, что отведено человеку. Прожить свою жизнь «своевременно», оставить правильно воспитанное генетическое продолжение. Своевременность и гармония являются основными ключевыми понятиями времени относительно этнической культуры.

#### *Литература*

1. Делюкаров К.Х. Синергетика и познание социальных трансформаций // Синергетическая парадигма. – М.: Прогресс – Традиция, 2003 – 584 с.
2. Каган М.С. Синергетика и культурология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/kagani.htm> (дата обращения: 12.4.2011).
3. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. От гармонии к хаосу // Синергетическая парадигма. – М.: Прогресс – Традиция, 2003 – 584 с.
4. Муравьев В.Н. Овладение временем. – М.: Росспэн, 1998. – 320 с.

5. Пространство в традиционной культуре монгольских народов / Б.З. Нанзатов [ и др.]. – М.: Восточная литература, 2008 – 341 с.

6. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

**Сахилтарова Нина Григорьевна**, аспирант Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств, г. Улан-Удэ, e-mail: nikasahiltarova@mail.ru.

**Sahiltarova Nina Grigorievna**, postgraduate student, East-Siberian State Academy of Culture and Art, Ulan-Ude, e-mail: nikasahiltarova@mail.ru.

УДК 398

© Б.А. Идамжапова

## НЕБО И ЗЕМЛЯ В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЯКУТИИ

*В статье рассмотрена в компаративистском аспекте мифофольклорная картина трехчастного мира у народов Южной Сибири.*

**Ключевые слова:** мотив неба и земли, мифопоэтическая картина мира.

В.А. Idamzhapova

## THE HEAVEN AND EARTH IN FOLKLORE OF THE SOUTH SIBERIAN NATIONS

*The article is devoted to the comparative study of myth and folklore picture in tripartite world view of the South Siberia nations.*

**Key words:** motive of heaven and earth, mythopoetic world view.

Небо и земля являются основными понятиями в мифологии и в фольклоре. В бурятском эпосе «Гэсэр» Земля и Небо, подземный мир и море – вся природа представляется единой. В других бурятских улигерах небесные персонажи не принимают активного участия в земных делах, как это делается в «Гэсэре» [6, с. 35]. Опуская божественного сына Хармусты на землю, люди утверждали земного человека. Это воззрение, видимо, выражает стремление человека к полному проявлению сил и развитию человеческой природы. Ведь Гэсэр перерождается на земле от простых земных людей необыкновенным образом. В эпосе говорится о том, что все это свершилось решением совета богов: было спущено вместе с ним три его сестры, 33 богатыря, 3000 воинов [6, с. 35].

Мотив «Неба и Земли», на наш взгляд, зародился в эпоху хунну, первой мировой кочевнической культуры [1, с. 130-154]. Этот мотив, древнейший в тюрко-монгольском фольклоре и мифологии, приобретает особый нюанс в «Сокровенном сказании монголов».

Становление поэтики ранней литературы монголов и тюрков – является малоизученное. Литературная мысль этих народов развивалась в рамках «восточной поэтики», в частности, индийской (санкристиской), тибетской системы литературно-эстетических взглядов и норм [2, с. 298]. По мнению Е.Е. Балданмаксаровой «литературу тюрко-монгольских народов, как и

другие литературы раннего и средневекового Востока, можно, на наш взгляд, отнести к литературе эйдетического (традиционалистского) типа, которая ориентируется на определенный канон жанров, мотивов, героев, изобразительных средств и т.д. И соответственно, её поэтика основана на традиции, на эстетической норме и на церемониальности литературного слова» [2].

Традиция, уходит в фольклор, в мифопоэтические мотивы фольклора. Как мы выше отмечали, фольклор имеет мифологические основы. Древние жанры словесного творчества бурят возникли и развивались, когда творцы и носители их обладали мифологическим мировоззрением [5, с. 20].

Главной общностью мифологий народов Саяно-Алтая и Байкальского региона является трехчастность устройства мироздания. Как и у бурят-монголов, у тувинцев в их мифологическом представлении существует 3 сферы мира. Средний мир – мир живых людей – синтезировал все лучшее. Он освещен «нормально», Солнцем и Луной. В нем человек занимал почетное срединное положение. Верхний мир отличали белизна – истинность, великопение, плодородие, плодоношение. Рождение в верхней зоне выделялось сакральной чистотой.

«Верх» и «низ», «иные», «чужие», хотя эмоционально верхний мир ближе. Например, молочному озеру небесного мира противостоят черные озера и моря нижнего царства Эрлика.

Нижний мир вносил в жизнь людей нестабильность, случайность, хотя отношение к духам-предкам, в общем, доверительное и теплое. Даже Эрлика называли своим Отцом, несмотря на его крутой нрав. Нижний мир ущербен, нарочито неправилен. «Вихляющихся», «шатающихся» его обитателей отличал неустойчивый, сверхподвижный, бессуставный костяк. Здесь шерсть богатырского коня росла не наружу, а во внутрь.

В мифопоэтической картине мира свет и тьма олицетворяли жизнь и смерть, земное и потустороннее, добро и зло. В подземном мире «половинные» Солнце и Луна, поэтому в шаманских текстах Эрлик, его дочери и сыновья – «черные», т.е. лишённые света. Духи ненавидящи и невидимы. В верхнем и нижнем мирах герои тюркского фольклора невидимы для духов. Существо иного мира отличал желтый цвет.

Природным аналогом трехсферного построения мира являлось дерево. Ствол олицетворял стабильность, родство – это средний, реальный мир, мир живущих людей. Предки жили в верхнем (крона), и в нижнем мирах (корни). Корни и крона связывались с изменчивостью, сменой поколений.

По утверждению Э.Б. Мижит, традиционные космологические воззрения, как основополагающий фактор тувинской культуры, являются внутренним смысловым и смыслополагающим ядром всех её проявлений, вплоть до самых мельчайших, бытовых; эти воззрения обнаруживаются в героических сказаниях [3, с. 210].

В эпосах «Хунан-Кара» и «Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей» мы находим Небесную страну, также страну Солнечного хана и Лунного хана.

У алтайцев мир также делится на три части: верхний, средний и нижний. В сказках (например, в «Брат Боодой-Кёкшин и сестра Боодой-Коо») и эпосе Маадай-Кара герой борется с властелином подземного мира Эрликом.

В якутской мифологии мир состоит из восьми-десяти ярусов. Восточную и центральную его части населяют божества (айыгы-творцы). По краям нижних ярусов (в северной, южной и западной частях неба) живут верхние абаасы – злые чудовища. Средний мир населяют люди, мелкие духи «иччи». В нижнем мире живут подземные абаасы [4, с. 7-19].

Землю в якутском эпосе называют «изначальной Мать-Землей», «осьмикрайной, об осьми ободах» [4]. Этот же эпитет используется как разнообразие лика («границ») земли, вообще

число «восемь» – здесь «эпическое число» означающее множественность...» [4].

Хакасы называют свою родину «Девятиугольная страна Хонгорай», а алтайцы – «Девятиугольный Ханский Алтай». Под «Алтаем» подразумевается в героическом эпосе алтайцев и ойкумена, населенная людьми, и историческая родина. Также у хакасов и шорцев есть «Четырехугольная страна Хоорай», эпическое понятие о родном отечестве. В этом выражается и идея этноцентризма.

У хакасов вся вселенная – «тикелей» – линейно разделена на три мира – верхний, нижний и средний. Божества обитают только в двух крайних мирах, а в среднем живут люди и окружающие их различные духи-хозяева.

Верхний мир – «өөркт тикелей» – находится на небесах и служит обителью девяти творцам – «чаячы», каждый из которых занимает один из девяти небесных слоев – «тамы» (тигир тамы – небесный там). Надо отметить, что в алтайском и тувинском языках, как и в древнетюркском, термином «тамы» обозначалось понятие ада, преисподней. В хакасском языке под этим словом понимаются этажи мироздания, где обитают божества, как небесные, так и подземные. Кроме того, в героических сказаниях встречаются выражения «хырых тамы типр алтында» – сорок поднебесных «тамов», соответствующие понятию других климатических поясов на поверхности земли, которых могли достигать богатыри в своих скитаниях.

Наряду с общностью мифологии народов Саяно – Алтая и Байкальского региона надо отметить их особенности. К особенностям мифологического мировоззрения надо отнести то, что у алтайцев и хакасов нет верховного божества Тэнгэри. Однако здесь требуется уточнить то, что подразумевается под «Тэнгэри». Л.П. Потапов считает, что Тэнгэри – персонифицированное божество у тюрков и монголов. Получается, что нет верховного божества и у бурят, также как и у монголов в целом. Тем не менее, монголы почитали Небо как существо духовное, управляющее миром и руководящее делами человека. А это при том, что Небо действует на материальный мир. Значит, Небо проявляет себя в отдельности, как Голубое (материально), как Вечное (духовно), в совокупности вечно-голубое Небо – субстанция, управляющая всем видимым и невидимым миром. Так, небо у монголов представляет более сложное понятие, чем у тувинцев, алтайцев, хакасов и якутов. Нам кажется, что в этом и есть

главная особенность мифологического представления этих народов: у хакасов и алтайцев нет персонифицированного божества Тэнгэри (Тангри), но Небо почитается, как во всем Саяно-Алтайском ареале, и его относят к древнетюркским божествам. Таким образом, Небо в мифологическом мировоззрении бурят и монголов имеет различие с представлениями других народов Саяно-Алтая и Байкальского региона.

#### Литература

1. Ангархаев А.Л. Историко-культурные связи монгольских народов в языковых и мифопоэтических традициях Центральной Азии. – Улан-Удэ: «Буряад-Үнэн», 2005. – 240 с.
2. Балданмаксарова Е.Е. Образ Чингисхана в романе Н.А. Лугинова «По велению Чингисхана» // Проблемы

этнокультурных связей монгольских и тюркских народов – Улан-Удэ: Буряад-Үнэн, 2005. – 351 с.

3. Мижит Э.Б. Тувинская традиционная космология в героическом эпосе // Ученые записки. Тувинский институт гуманитарных исследований / Кызыл: 2002. – 328 с.

4. Нюргун боотур Стремительный. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1975. – 432 с.

5. Уланов А.И. О роли мифов в древнем фольклоре бурят // Поэтика жанров бурятского фольклора. – Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1982, – 110 с.

6. Хомонов М.П. Бурятский героический эпос «Гэсэр». – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1976 – 188 с.

**Идамжапова Баярма Алексеевна**, преподаватель бурятского языка и литературы Бурятского аграрного колледжа им.М.Н. Ербанова, г. Улан-Удэ, e-mail: radost09091979@yandex.ru.

**Idamzhapova Bayarma Alekseevna**, teacher of the Buryat language and literature, Buryat Agricultural College named after M.N. Erbanov, Ulan-Ude, e-mail: radost09091979@yandex.ru.

УДК 291.212.1

© С.Р. Батомункуева

### КУЛЬТ ПЯТИ БУРЯТСКИХ СВЯЩЕННЫХ ВЕРШИН-ХАНОВ

*В статье рассматриваются некоторые вопросы, связанные с изучением культа пяти ханов, более известных как «Табан хан».*

**Ключевые слова:** буддийско-шаманский религиозный синкретизм, священные горы, поклонение горам, культ пяти ханов.

S.R. Batomunkueva

### FIVE BURYAT SACRED MOUNTAINS WORSHIP CULT

*The article deals with representing of some aspects of the five Buryat sacred mountains cult studying.*

**Key words:** buddhistic and shamanistic religious syncretism, sacred mountains, mountain cult, buryat five sacred mountains.

Буддийская традиция, пришедшая в Бурятию из Тибета через Монголию, привнесла особенности не только тибетского буддизма, а также и уже монголизированных тибетских культов. Куда бы ни проникал буддизм, он всегда грамотно и толерантно видоизменял и адаптировал под свои стандарты, или же максимально приближал к своим канонам, существовавшие до него автохтонные культы. И было совершенно очевидно, что в условиях шаманского господства в Бурятии буддизм должен был очень тактично вписываться в местную культурную и религиозную среду. Ключевую роль в этом процессе играли священнослужители, которые собственно и занимались буддизацией. Доржи Банзаров по поводу распространения буддизма и ассимиляции местных культов писал, что проповедники буддизма, уступая местным

требованиям, не старались сразу же истребить шаманские понятия и обряды, и чтобы легче, скорее и прочнее насадить буддизм, они упрощали учение, делая его более доступным. Они вводили в свой пантеон ряд местных божеств, пользовавшихся особым почитанием у жителей, основные священные шаманские места объявляли буддийскими святынями, также буддизации подвергались и различные легенды. Собирались, уцелевшие в устах народа, молитвы, к ним добавлялись новые и распространялись вновь [4, с. 1]. Иными словами, наиболее социально значимые религиозные культы вводились в буддийскую систему, после переработки.

В бурятском буддизме сложилась традиция почитания пяти вершин-ханов. В разное время и согласно разным источникам наблюдался культ пяти ханов, известных также как халхын табан

хан, или пять халхасских ханов. Как сообщает Герасимова, у селенгинских бурят монгольского происхождения, а также у хоринцев Бичурского района и ашибагатов на территории приходов Аракиретского и Кударинского дацанов фиксируется этот культ. Их также называют «старинные монгольские эжены». Среди них чаще всего фигурирует Бурин-хан, к нему добавляют имена местных сабдаков, затем, не называя имен, говорят: «остальные сидят в Монголии». Бичурские гучиты упоминают Хайранга-хана, Хёлго-хана, Хумун-хана, Хугтэй-хана. В Селенгинском районе выделяют Ухэр-хана, Бурин-хана, Хумун-хана и Хугтэй-хана. На территории расселения Кяхтинских ашибагатов почитают Хумун-хана, Бурин-хана, Хугтэй-хана и Шагтай-хана. Однако, все же, на первое место многие ставят Хумун-хана, что возможно находит объяснение в тогдашней популярности Цонгольского дацана. А Хумун-хан являлся его главным приходским обоо. Относительно же Хайринга-хана сообщается, что это был старинный шаманский культ [15]. Исследования С.-Х.Д. Сыртыповой показывают иной перечень пяти ханов: три хана на российской территории: Хугтэй-хан, Хумун-хан и Бурин-хан, и два на монгольской – Ундэр-хан и Дулаан уула [14]. Упоминается еще и о следующей классификации пяти ханов: Хормуста-хан, Дэлгэр-хан, Бурин-хан, Хумун-хан, Хугтэй-хан [10, с. 107]. Согласно сведениям наших информаторов в число пяти ханов входят следующие вершины: а) Хумун-хан, Хугтэй-хан, Бурин-хан, Шагтай-хан и Дулаан-хан. Последние два находятся в Монголии, а самым главным из них считается Хумун-хан [17]; б) Хумун-хан, Хугтэй-хан, Бурин-хан, Шагтай-хан и Бархан [19]. Различие списка ханов связано, прежде всего, с ландшафтными особенностями той или местности, заключающееся в избрании в качестве особо почитаемой вершины самой высокой точки и будет варьироваться в зависимости от местности, а также немаловажное значение имеет индивидуалистский характер интерпретации этого явления.

Исходя из названия этой культовой пятерки «халхын табан хан», можно говорить о монгольских корнях этого культа. Однако, скорее всего, это монголизованный вариант тибетского культа Пехара, генезис которого, очевидно, связан с известным в Тибете как *sku lnga* (в пер. с тиб.: пять тел), возглавляемой Пехаром. Существует цикл различных преданий и легенд, связанных с его приходом в Тибет и

событиями, в результате которых собственно и сложился культ Пехара [1, с. 94-133]. Согласно одной из легенд Пехар был приведен в Тибет Падмасабхавой из страны Хор. Согласно другим Пехар родом из Индии, из страны уйгуров, из Миньяга, из Непала и др. Последователи бона иногда называют Пехара охранителем Шаншунга – страны, считающейся родиной их религии.

Также группа пяти ханов известна как *rgyal po chen po sde lnga* (в пер. с тиб.: группа или класс пяти великих царей). Обозначение группы как *sku lnga*, видимо, связано с трактовкой пяти ханов как воплощения трансцендентальной природы пяти дхьяни-будд. Так, пять тел – *chos sku-dharmakaya, longs spyod rdzogs pa'i sku-sambhogakaya, sprul pa'i sku-nirmanakaya, mngon byang gi sku-abhisambodhikaya, rdo tje sku-vajrakaya*. И здесь следует отметить, что в буддийской храмовой обрядности существует служба – хурал Табан-хану – группе из пяти божеств разряда хранителей религии, смысл которого состоит в восхвалении пяти ханов в лице: 1) *thugs kyī rgyal po brgya byin*, 2) *mon bu ru tra*, 3) *yon tan gyī rgyal po gnod sbyin chen po*, 4) *gsung gi rgyal po dgra lha skyes gcig*, 5) *'phrin las rgyal po pe har* и в обращении к ним с просьбой защищать буддизм и подавлении духов *naḡ choḡ* – духов черной стороны.

В последнее время достаточно популярной становится следующий перечень ханов: Бурин-хан, Хумун-хан, Хугтэй-хан, Шагтай-хан и добавляется пятый хан – Бархан. Возможно, это связано с расширением территории распространения буддизма в Бурятии, ибо приход буддизма в Баргузинскую долину отмечен началом 19 в., тогда как проникновение буддизма в южные районы датируется 17 в. На сегодняшний день, претерпев достаточную буддийскую переработку, культы получают более широкое распространение и влияние. Возможно, со временем список ханов будет меняться в связи с какими-нибудь событиями, которые, несомненно, будут происходить в религиозной и иных сферах, или же какими-нибудь новыми веяниями, которые принесет ветер времени. Претендентами на включение в список пяти ханов являются Алханай, имеющий статус общебурятской святыни и Мунку-Сардык. Между тем, буддисты относят Алхану к ведомству тантрийского идама Демчога с его свитой из четырех дакини [7, с. 76]. И если включить в список бурятских ханов Алханай и Мунку-Сардык, то, с точки зрения, сакральной геометрии это будет вполне обоснованно. Так,

Бархан будет охранять буддизм с северной стороны, Алханай с восточной, Бурин, Хумун и Хугтэй ханы с южной, а Мунку-Сардык, будучи главной вершиной в тункинской и окинской долине, с юго-западной. Возможно, это будет прекрасная пятерница хранителей бурятского буддийского учения.

Заметим, что все вершины имеют постфикс -хан, что в переводе с бурятского означает «царь, хан, монарх». Этим постфиксом-титолом наделяются горы, имеющие высокий статус. Во всех буддийских ритуальных текстах-обрядниках на тибетском языке, посвященных данным горам встречается «rgyal или rgyal po», что переводится как царь, властелин. Так, в тексте сэржэма хозяину Бархана встречаются следующие строки: lha rgyal chen po bhar hwang la; в сэржэме Бурин-хану: bu rin bdaq po bu rin rgyal po; в тексте санчода Бархану: 'dir yul lha'i rgyal po spog mkhan la; в сане Хугтэй-хану: mi dbang jing gir rgyal po yi rigs brgyud bsrung ma khu khe the'i rgyal po, а также и во многих других. Однако нельзя говорить об этимологии вершин-ханов, как результате титулования вершины, в качестве единственно достоверной. Несомненно, что это один из верных вариантов определения генезиса этого явления. Существуют еще и другие интерпретации относительно этимологии этих культовых мест. Так, относительно топонима «Барагхан» есть несколько версий происхождения его названия. Согласно одному из предположений происхождения слова «барагхан» или «бархан», «хан» – не есть возвеличивание вершины, а показывает уменьшительную форму эвенкийского языка, которую выражают постфиксами «кан» или «хан» [9, с. 13]. Эта догадка не без основания. Тесные взаимосвязь, пересечение и смешение элементов бурятской, русской и эвенкийской культур, конечно же, внесли свою лепту в топонимику Баргузинской долины. Также возможна связь названия горы с легендарным бурятским прародителем Баргаханом, в чьем владении была земля Барга (возможно, Баргузинская долина) [8, с. 174-175].

Отдельных строк заслуживает культ Бурин-хана, регион влияния которого распространяется на Окинский, Тункинский, Закаменский, Джидинский, Кяхтинский и Бичурский районы Бурятии, а также в Монголии. Культ поклонения Бурин-хану особенно распространен среди селенгинских бурят монгольского происхождения. Существует множество вершин с одноименным названием на территории северной Монголии и Джидинского района. Бурин-хан – священная гора, находящаяся на

границе Селенгинского и Джидинского районов. Культ поклонения Бурин-Хану особенно распространен среди селенгинских бурят монгольского происхождения. Согласно Л.Л. Абаевой, внешний облик хозяина горы можно описать следующим образом: мужчина верхом на светлом коне, в коричневой одежде и островерхой шапке, в руках держит лук и стрелы. Женой же Бурин-хана считалась гора Хонгор-уула (около местности Ташир), а сыном – гора Адхата (недалеко от Селендумы). Также сообщается, что на вершине горы есть озеро, где имеется 12 маленьких обоо, расположенных по кругу, и одно большое. Каждое обоо почиталось отдельным родом, таким образом, на вершине Бурин-хана имеется 13 обоо для отправления культа [2, с. 79]. Очевидно, их количество связано с буддизацией культа обоо. В «Отчете об экскурсии на гору Бурин-хан летом 1900 года» Титовского сообщается, что согласно существующим поверьям хранителем и покровителем местности является Сагаан Убугун и он ежегодно выходит на гору, его почитают буряты. Сагаан Убугун одаривает своим благожелательным взором всю местность [23, с. 82]. Он же сообщает, что одним из первых (и чуть ли не единственным) написавших о горе является некий П.В. В «Книге для чтения» за 1860 год имеется статья «Бурин Хан», подписанная П.В. Статья представляет собой один из образцов описательной прозы, составленной для школьного изучения [23, с. 81]. В 1899 и 1900 гг. свет увидели статьи А. Руднева касательно Бурин-хана [20]. Название горы Бурин-хан в основном переводят как «действительный, истинный хан», однако, все же, мы склонны считать, учитывая общемонгольскую популярность культа, что, скорее всего, следует переводить как «всеобщий», «каждого, всех» или «для каждого». Сыртыпова не исключает возможность связи Бур(ин)хана с бурханом, где -ин- указывает на родительный падеж в монгольских языках. Бурин-хана или Бурхана следует понимать как верховное божество общезначительного характера [22, с. 94]. Бурин-хан считается обителью Лхамо Сахюсана.

Хугтэй-хан находится в Кяхтинском районе около с. Алтай. Кислов описывает Хугтэй-хан, или Городовой Утес как самую высокую гору в окрестностях, с уплощенной вершиной и особенно крутым склоном в сторону р. Чикой, высота которой составляет 1045,2 м. В ней имеются пещеры, в которых сохранилось около 150 наскальных рисунков. Ранее гора применялась в качестве наблюдательного

пункта казаками-пограничниками, а пещеры служили укрытием [12, с. 5]. Название Хугтэй-хан, большинство информаторов возводит к бурятскому «хухюутэй», что в переводе означает «веселый, радостный». Информаторы сообщают, что около Хугтэй-хана есть место, где якобы живет аварга могой. В той местности действительно много змей. А хозяин же Хугтэй-хана проявляется в виде старика с седой бородой в черном шелковом халате [14]. Однако, согласно иконографическому изображению, Хугтэй-хан это мужчина верхом на белом коне, в белом халате, в правой руке держит знамя, а в левой чашу. Отметим также, что в ритуальном тексте «byang phyogs skyong ba'i gnas dag chen po khu khe the'i hang shes pa'i bskang gshags sogs bya ba'i rim pa yul lha dgyes pa'i mchod pa'i sprin phun zhes bya ba bzhugs so» хозяин Хугтэй-хана описывается облаченным в шелковый халат (цвет халата не указан). В 2004 году у подножия Хугтэй-хана с восточной стороны был воздвигнут субурган Лхабаб, куда в основном ходят молиться жители села Усть-Дунгуй. На западной же стороне в Саган-Челутае в 2002 году была воздвигнута ступа Жанчуб. Хугтэй-хан считается обителем Гомбо Сахюсана, а Хумун-хан – Очирвани [19]. Возможно название горы Хумун-хан следует переводить как «хан людей» = хан, которому поклоняются люди. Хозяин Хумун-хана предстает в образе воина-всадника в доспехах на красном коне. Информаторы сообщают, что много верующих из Монголии приезжает молиться Хумун-хану. Это в основном те, кто болеет. Известны случаи, когда после этого они выздоравливали. Общественные же обряды с участием всего местного населения и многих приезжих проводятся на Хумун-хане в весеннее и летнее время. Ответственными за проведение обрядового мероприятия являются местные старейшины (дарганууд), на них возложены организационные вопросы. Для проведения обряда приглашаются ламы [19]. Существует легенда о том, что когда наступит, так называемое «сумун саг» – время упадка, Хумун-хан станет бурханом. Хозяина Хумун-хана считают очень великодушным, милосердным и снисходительным ко всем, он оберегает не только местных жителей, но и всех кто обращается к нему. Во время войны он спас и помог очень многим нашим землякам, проявляясь в образе всадника на большом черном коне. Согласно одной из легенд, однажды он явился мужчине и сказал, что ему надо ехать далеко, чтобы защищать тех, кто на

войне, сейчас он нужнее там. Многие семьи, перед тем как отправить сыновей в армию, ходят молиться Хумун-хану [17]. Другой информатор, ссылаясь на рассказы местных старожил, сообщила о том, что вокруг горы Хумун-хан бьют сорок ключей, расположенных в разных местах, некоторые – в труднодоступных, а некоторые едва заметны. Все эти источники различаются по составу и свойствам. К примеру, аршан, находящийся в ущелье с южной стороны горы, следует набирать исключительно берестяным ковшиком, иначе он теряет свои целебные свойства. А если собрать воду из всех ключей, то она приобретает воистину чудесные свойства. Человек, пьющий такую воду избавляется от болезней, всяких недугов, становится здоровым [18].

Небезынтересно отметить, что в контексте избрания защитников-хранителей, как в буддизме, так и в шаманской традиции, число пять выделяется своей особой популярностью. Известно, что в религии и культуре числа играют роль не просто показателей количества, но также несут в себе закодированную, многосмысловую информацию. Существуют группы царей четырех сторон света по пять царей в каждой, а также пять царей растительного и животного миров. Пять царей, оберегающих южную сторону – Хан Хэнтэй ноён, Хумэн хан, Хугтэй хан, Хайранга хан, Баян Баатар хан. Пять царей – охранителей северной стороны – Хан Дошхон ноён (Хашаа хадын эзэн), Хан Хута ноён (хозяин Ольхона), Уула хан Шубуун ноён, Тумэршэ ноён (Хухэй хадын эзэн), Ажирай бухэ (хозяин реки Лены). С восточной стороны охраняют Дээдэ баабай Бархан уулын Хан Шазага ноён, Халюуд хадын эзэн хан-Бахар хара ноён, Хушуунай баабай – хозяин Святого Носа, хозяин Челсана – Тэнгэриин хубуун Бугата ноён, Тайгын тэнгэри-Торил Эрээн Буха. Пять царей-хозяев природно-растительного мира и живых существ природного происхождения, обитающих в горе и тайге. Обобщенное название – Зэрлиг хан ноёд: Хан Хангай ноён, Убэр Хангай ноён, Ара Хангай ноён, Баян Хангай ноён, Бура Хангай ноён. Также в числе обязательных для поклонения при совершении обрядов он выделяет духов пяти монгольских царей-хаанов, которых мы уже отмечали, как царей охраняющих «Наран тала» или южную сторону [3, с. 135, с.177-178].

Существует пять домашних шаманских гениев-хранителей, упоминаемых Г.-Д. Нацовым, которым следовало делать возлияния

по разным случаям [13, с. 65]. В буддийском же пантеоне роль личных охранителей выполняет пятеричная группа Гобилха (тиб: 'go ba'i lha lnga), которых также называют вместиорожденные личные божества-хранители. В эту пятерку входят – Мо-лха, По-лха, Срог-лха, Юл-лха, Да-лха. Они оберегают человека со всех сторон.

Тункинские и окинские буряты выделяют пять хатов, как особо почитаемые. В число пяти великих хатов входят Буха-нойон (Ринчен-хан), Шаргай-нойон (Бурхан баабай), Бурин-хан, Улаани хада и Хэрэнэй тэбхэр [25, с.18-29,5, с.32]. В пантеоне окинцев встречается пятерка богатырей-хранителей – Тагаанын табан хушоон. Это пять каменных богатырей, которым подвластна местность, находящаяся вниз по р. Оке [16, с. 167]. У баргузинских бурят существует пять тахилганов – пять священных мест: Боолон Тумэр, Барагхан, Дээдэ баабай, Хилман Хушуун и Суво. Китайская традиция почитания гор выдвигает пятерку священных вершин, распределенных по четырем сторонам света и в центре. Эту особенность канонизации числа пять в древнекитайской традиции, ставшего эталоном описания наиболее существенных характеристик макрокосма и микрокосма, отмечает В.Н. Топоров [24, с. 195]. Широко известны монгольские «пятерки». Вообще, число пять в монгольской традиции входит в ряд устойчивых комбинаций, проявляющих себя в историко-культурном и сакрально-магическом контекстах. Это пять цветных, пять твердых, пять видов пищи, животных и т.д. Известны также пять священных вершин в провинции Дорнод [11, с. 137-139,21, с.27]. Таким образом, можно сказать, что генезис рассматриваемого нами явления связан с концепцией о пяти дхъяни буддах, которые были введены Падмасабхавой в культовую систему тибетского буддизма как пять великих царей – rgyal po chen po sde lnga, а впоследствии уже в монголизированном виде находит отражение в культе пяти бурятских ханов.

#### Литература

1. Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet. The cult and Iconography of the Tibetan protective deities. – Oxford, 1976.
2. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М., 1991.
3. Базаров Б.Д. Таинства и практика шаманизма. – Улан - Удэ, 2008.
4. Банзаров Д. Собрание сочинений. – М., 1955.
5. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987.
6. Герасимова К.М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1999.
7. Герасимова К.М., Сыртыпова С.Д. О проблеме исторического анализа семантики культового комплекса Алханы. // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 5. – Улан-Удэ, 2001.
8. Гомбоев Б.Ц. Культовые места Баргузинской долины. – Улан-Удэ, 2006.
9. Дамбаев Г.Э. Из прошлого и настоящего баргузинских бурят // Историко-этнографический сборник. – Улан-Удэ, 1970.
10. Дугаров Б.С. О культе горы Хормуста // Этнографическое обозрение, 2005. – № 4.
11. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988.
12. Кислов Е.В. Памятники природы Кяхтинского района. – Улан-Удэ, 2001.
13. Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят / Введ., пер. и примеч. Г.Р. Галдановой. – Улан-Удэ, 1995.
14. Отчет о полевых исследованиях по проекту «Культовые объекты Трансбайкалья» С.Д. Сыртыповой за 2004 год. Ч.2. Материалы полевых исследований в Кударасомоне Кяхтинского района РБ. Архив ЦВРК ИМБТ СО РАН Инв. №2655.
15. Отчет об экспедиции в Бичурский район Бур АССР в 1966 году Герасимовой К.М. Архив ЦВРК ИМБТ СО РАН Инв. №2007/в.
16. Павлинская Л.Р. Кочевники голубых гор. – СПб., 2002.
17. ПМА, Кяхтинский район, с. Мурочи. Информатор Еролтоева В.Н.
18. ПМА, Кяхтинский район, с. Мурочи. Информатор Цыдыпова В.Н.
19. ПМА, Кяхтинский район, с. Мурочи. Информатор Цынгунов А.Д.
20. Руднев А. Буриин Хан Уула // Байкал, 1899; Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества. Т.31. В.1. – Иркутск, 1900.
21. Сухбаатар О. Монгол тахилгат уул усны сангийн судар оршвой. – Улаанбаатар, 2001.
22. Сыртыпова С.-Х.Д. Святыни кочевников Трансбайкалья. – Улан-Удэ, 2007.
23. Титовский Н.Г. Отчет об экскурсии на гору Буриин-хан летом 1900. Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. т. 4, вып. 1, 1901.
24. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. – М.: Языки славянской культуры, 2005.
25. Шагланова О.А. Традиционные верования тункинских бурят. – Улан-Удэ, 2007.

**Батомункуева Соелма Ринчиновна**, аспирант отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, e-mail: soelmul@mail.ru.

**Batomunkueva Soyolma Rinchinovna**, post-graduate student, department of philosophical, culturology and religious studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan studies of the Siberian branch of Russian Academy of sciences, Ulan-Ude, e-mail: soelmul@mail.ru.

УДК 75

© Н.Ф. Яковлева

## ВОСПРИЯТИЕ МИРА В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ ЖИВОПИСИ

*Данная статья посвящена традиционной китайской живописи, которая обладает неповторимым своеобразием, лежащим в основе китайской культуры.*

**Ключевые слова:** *восприятие, эстетический потенциал, китайские художники, традиционная живопись Китая, природа, материалы и техника.*

N.F. Yakovleva

## PERCEPTION OF THE WORLD IN THE TRADITIONAL CHINESE PAINTING

*The article is devoted to the traditional Chinese painting which has unique originality underlying Chinese culture.*

**Key words:** *perception, aesthetic potential, Chinese painters, Chinese traditional painting, nature, materials and technique.*

Актуальность темы исследования обусловлена ростом межкультурных коммуникаций, возрастанием интереса к разнообразию культурных типов. Востребованность современностью восточного эстетического потенциала требует его изучения, тем более, что сегодня, именно китайское искусство воспринимается другими культурами. Поэтому выявление типологических и специфических особенностей произведений живописи Китая на сегодняшний день является актуальным. Анализ социокультурных кодов традиционной живописи Китая представляет интерес для исследователей, с точки зрения, более глубокого понимания китайской мысли о традиции. Изучение идеи внутренней преемственности, внешне разрозненных явлений, позволяет выявить фундаментальные мировоззренческие предпосылки предыдущих исторических эпох и их проявления в сущностных особенностях современной культуры, проследить взаимодействие традиционного и инновационного. Востребованность «опыта» восточных культур поднимает вопрос адекватного понимания их художественного наследия.

Китайская живопись имеет пяти тысячелетнюю историю. Она обладает неповторимым своеобразием, лежащим в основе китайской культуры. «В отличие от культур западных или соседней индийской, китайская цивилизация была и есть намного более рациональная и прагматичная» [4]. Взаимодействие между китайской живописью с одной стороны и китайской философией, литературой и другими видами искусства (каллиграфией, архитектурой) с другой, способствовало появлению в ней оригинальных национальных характеристик.

«Живопись в Китае имела своим предметом не природный мир и не идеальные представления людей, а некую символическую реальность, которая со временем была осознана как природа творческой воли и «исток вещей», как сокровенная матрица бытия» [2].

Керамика, бронза и фарфор являлись важнейшими носителями новых художественных форм-рописей. Однако в древности художники были неизвестны, и даже в век бронзы и эпоху фарфора художники были только художниками-ремесленниками и занимали низкое социальное положение. Было очень трудно сделать имя в истории даже прекрасным мастерам, которые служили при дворе.

В период династий Суй (581 – 618 гг. н.э.) и Тан (618 – 907 гг. н.э.) для отбора чиновников (мандаринов) на службу императорам, была развита система экзаменов для получения права поступления на государственную службу. Такая практика уже на ранних этапах истории китайской империи сформировала класс культурной элиты, поскольку подготовка к экзаменам предполагала не только упорное чтение классических книг, но и обучение живописи и поэзии.

Художественное мастерство должно было совершенствоваться, чтобы помочь духовному процессу поиска истины. Поэтому существовало два типа картин – те, что были выполнены художниками-ремесленниками ради живописи, и те, что создавали ученые, практикуясь в поиске истины. Ученые относились к правящему классу, которые имели право высказываться от лица общества. Они занимались живописью и печатали книги, чтобы распространять свое понимание теории и приемов живописи, по которым должны были

создаваться картины. В результате были созданы критерии, по которым стали оценивать живописные работы. Согласно этим критериям художник должен был показать не только мастерство владения пером и кистью, но и доказать, что он замечательный философ.

Во времена династии Сун (960 – 1279) ученые стали использовать каллиграфические стихотворные надписи для украшения живописи и пояснения ее философского смысла. Это было за пределами возможностей обычных художников-ремесленников, которые являлись необразованными людьми.

Деятельность художников-ремесленников, даже если они владели самой блестящей живописной техникой, их способность и свобода выражать свое понимание живописи были ограниченными, и их живописная манера в большей степени контролировалась другими. Они обычно изображали нанимателей, а пейзажи, цветы, рыб, насекомых писали, главным образом, в декоративных целях. В противоположность им, художники, имеющие более высокий социальный статус, считали живопись своей ученой деятельностью, она была для них и средством наслаждения природой. По их мнению, живопись не должна была копировать природу, а являлась способом выражения их философских взглядов. Дух предшествовал природе. Таким образом, пейзаж на их картинах не мог быть механической копией прекрасных ландшафтов, а был, скорее, духовным соединением их внутреннего мира и природы. Китайская живопись всегда эстетически воспитывала в человеке обостренное чувство прекрасного в природе. Все произведения китайских художников проникнуты любовью к творениям природы, восхищением перед их неповторимой прелестью. Творчество китайских художников призывает людей оберегать эти творения, любоваться ими, уметь восхищаться неприметным и привычным.

Позднее, открытие фотографии в 1832 году вызвало панику среди художников Европы, главной особенностью живописи которых было копирование природы. Когда они увидели, что аппаратура может выполнить эту работу, то испытали отчаяние. Пауль Клее говорил, что искусство стало больше выражать духовное начало, чем материальный мир с момента, как была изобретена фотография. Поэтому с 19 в. западная живопись начала переходить к новому течению – модернизму. Через десять лет после своего открытия, фотография появилась в Китае, но она никогда не имела такого воздействия на

китайских художников, как на Западе, несмотря на то, что культурная элита и правящий класс в Китае восхищались магической силой западных художников в их способности воспроизводить природные объекты. Императорская семья того периода проявляла огромное любопытство к недавно появившейся технологии, но никогда не рассматривала ее как альтернативу искусству живописи. Традиционная китайская живопись была в основном абстрактной, объекты живописи не были прямой копией того или иного пейзажа, скорее, они являлись гармоническим соединением мира природы и человеческого чувства. Изображение предметов на картинах не было точным, и принцип перспективы мало интересовал китайских художников. Они стремились достичь не материального, а духовного слияния с природой.

В противоположность распространенному взгляду западных живописцев, китайские художники едва ли воспринимали природу как объект, она являлась для них субъектом, который они почитали. Когда живописцы наблюдали за окружающим миром, им необходимо было видеть природу «насквозь», что помогало постигать ее настоящую форму. Талант хорошего живописца также являлся силой природы, который и помогал ему почувствовать энергию жизни и тепло духовного мира и передать все это в своих картинах.

Когда китайский художник представляет себе предмет, который он будет рисовать или же планирует какую-то композицию, он стремится выразить свои мысли в тонкой неуловимой манере, затем выделяет и пишет лишь то, что считает наиболее важным, включая лишь те детали, которые непосредственно относятся к его теме. Пространство на заднем плане обычно остается пустым. Это пространство может быть разной формы и очертаний, но оно дает возможность остальным предметам стоять свободно, обеспечивая зрителю свободу представлять и домысливать.

Живописец, следовательно, не просто копирует природу в ее детальной перспективе и пространстве. Скорее, он вне этих ограничений, наложенных временем и пространством, он располагает предметы на картине в соответствии со своим глубоким пониманием и ощущением природы.

В китайском искусстве уже с древнейших времен существовали диаметрально противоположные методы в работе художников. Произведениям одного направления присущи достоверность и красочность, некоторая

иллюстративность и подчас дидактика. Большое внимание уделялось тонкости художественной техники. Для другого направления характерна передача идеи, непосредственного ощущения поэтического чувства. Творчество выступает здесь, как миг озарения, предполагающий оба направления. Несмотря на различия этих направлений, существует нечто, что делает их явлениями одного порядка. Это те приемы построения образа, в основе которых лежат основные эстетические принципы, выработанные китайскими теоретиками. Вот почему иногда разные манеры написания картин уживались в творчестве одного художника.

Китайские художники всегда отдавали предпочтение «подлинной правде образа», умению выявить сущность, скрытую от поверхностного взгляда, считая «внешнее подобие», за которым следовало лишь перечисление внешних признаков конкретного объекта, недостаточным для создания художественного произведения. Стремление постичь законы мироздания, выявить взаимосвязь явлений – вот, что должно вдохновлять художника. Живописный и графический язык – это редкий образец сочетания высокого вкуса и наглядной очевидности; они исполнены той внутренней энергии, которая сообщается художественному произведению лишь силой убежденности его создателя. В китайских картинах все полно значения, все способствует полноте общего впечатления, все подчинено тому строгому чувству меры, которое всегда было главной чертой великих китайских мастеров.

В каком бы направлении ни работал китайский художник, он никогда не пишет с натуры. Его не интересуют моменты преходящие, он отбрасывает все случайное, оставляя и выделяя лишь те черты, которые определяют сущность данного явления или предмета. Поэтому такие вопросы, как источник освещения, светотеневая моделировка, передача яркого солнечного дня или сумерек, таинственного света луны или красок заката, блеска снега на солнце, просто не стояли перед китайским художником. Ему достаточно было одной линией очертить фигуру человека, чтобы дать почувствовать ее объем и движение. Всего несколькими мазками туши он мог воссоздать нежную трепетность цветка.

Для передачи изначальных качеств и свойств предмета, художник использует минимум изобразительных средств – линию или цветовое пятно, или то и другое вместе. Необычайная

гармоничность и целостность не позволяли ему сознательно выделять и подчеркивать какой-то один живописный прием в ущерб другому. В китайских картинах очень естественно разрешены конфликты между двухмерностью картины и трехмерностью реального пространства. Художники не создавали иллюзии этого пространства при помощи линейной перспективы, но и не шли по пути плоскостности. Решение китайских живописцев было сложнее такого построения пространства, которое основано на сопоставлении объемов. Ощущения пространства и объемности китайский художник достигает благодаря виртуозному владению линией. Именно живая, выразительная линия в его картине определяет пространственные отношения. Второй прием – воздушная перспектива – основан на использовании различных градаций оттенков цветового или тушевого пятна, создающих пространственное решение.

Линией китайские живописцы владели мастерски. Движение руки должно быть абсолютно точным, потому что исправление написанного невозможно. Порывы своего вдохновения китайский художник воплощал на бумаге или куске шелка, мгновенно впитывающих краску. В распоряжении мастера были кисти самых разных размеров. Им он рисовал тончайшие волосные или мощные, сильные линии, делал размыты тушью.

«Четыре сокровища мудрых» – так называли в Китае бумагу, кисточки, тушь и тушечницу, которые служили для создания великолепных произведений живописи. Каждый из этих предметов китайцы считали искусным изделием. Они любовно изготовлялись из камней разных пород, слоновой кости и металла. Считалось, что светлое окно, чистый стол, прекрасная кисть, тушь, шелк и тушечница доставляют людям эстетическое наслаждение, создавая особую атмосферу художественности при работе живописцев. К произведениям живописи в Китае относились с особым почтением и уважением.

В изображении природы художники вкладывали не только свои личные и случайные настроения, но и общечеловеческие идеи, веками накопленную мудрость. Понятные людям всех эпох и наций размышления о справедливости, о месте человека в мире, любовь к своей Отчизне и восхищение вечной красотой природы составляют сущность живописи Китая.

Созданная в отдаленные от нас эпохи, пейзажная живопись Китая пронесла сквозь века, сложившиеся еще в древности приемы и формы. Поэтому ее глубина и значительность воспринимаются в наши дни не сразу. Свообразие выразительных средств, издревле выработанных в Китае, и неизменный аллегоризм искусства, составляющие особую специфику образного восприятия действительности, воздвигают известную преграду между китайской живописью и современным зрителем.

Первое знакомство с пейзажной живописью Китая вызывает подчас чувство разочарования. Перед взглядом проходит вереница длинных, потемневших от времени тусклых коричневых свитков, заполненных изображением причудливо громоздящихся скал. Эти лишены рам картины, большая часть которых написана только черной тушью, сквозь которую проступает не подсвеченный тон бумаги или шелковой ткани, кажутся похожими друг на друга. Привыкший к восприятию европейских пейзажных композиций глаз ищет и не находит знакомые ему образы и формы, многокрасочную цветовую гамму масляной живописи. И формат китайских картин, и настроение, которым они проникнуты, и техника исполнения – все необычно. Зритель чувствует в суровой сдержанности и внешнем сходстве свитков средневековых китайских живописцев какую-то загадочность, недосказанность и скрытый подтекст, которые он не может разгадать сразу.

Основная сложность восприятия заключается в двойственном значении каждого пейзажного сюжета, доступном и понятном каждому образованному китайцу, но чуждом людям непосвященным. Намек, поэтические ассоциации присущи всему старому китайскому искусству, и особенно пейзажной живописи, которая служила одним из средств духовного общения между образованными людьми и часто преподносилась как изливание сердечных чувств или благопожеланий к определенным событиям жизни.

Вместе с тем, произведения китайских художников не заняли бы в мировой истории искусств столь важного места, если бы не имели и другого, гораздо более широкого смысла, делающего их доступными и понятными людям, мало знакомым с китайской символикой. Именно этот смысл сообщает ту значительность, созданным много веков назад картинам, которая в равной мере ощущается людьми всех эпох и национальностей, независимо от степени эрудиции и специальных знаний. Чрезвычайно

обостренное и непосредственное чувство природы, переданное с огромной искренностью и убедительностью, умение запечатлеть ее красоту и изменчивость – вот качества, прославившие в веках пейзажную живопись Китая.

Сочетание пейзажной живописи и поэзии в Китае было чрезвычайно плодотворным. Оба этих искусства настолько проникнуты общими идеями и чувствами, что составляют почти единое целое. Китайские стихи дополняют живопись, раскрывают ее скрытый смысл, сообщают ей дополнительную образность. Часто на свитках китайских живописцев красивым каллиграфическим почерком выводились изречения или стихи, которые художник или сочинял сам или заимствовал из классической литературы.

Художественное соединение картины и надписи необычно для нашего восприятия. Китайские художники не только дополняли и эмоционально обогащали свои произведения стихами, которые еще более расширяли сферу зрительных образов, но и вписывали свои иероглифы в картину с таким мастерством и блеском, что надпись, органически входя в композиционный строй как один из декоративных моментов, придавала ей законченность и дополнительную остроту.

Каллиграфия и китайская живопись – это два разных источника, имеющих общее начало. В них используются одни и те же орудия письма, а линии и способы их нанесения в живописи используются те же, что и в каллиграфии. Хотя живопись и каллиграфия имеют разную художественную форму, они тесно связаны способами выражения мыслей и чувств художника, они влияют и дополняют друг друга.

Китайская живопись, как всякое древнее и большое искусство требует и определенного эстетического опыта от того, кто с ней соприкасается. Зрителю необходимо внимательно взглянуть в потемневшие шелковые свитки, чтобы заметить ошибочность своих первых поверхностных наблюдений. И тогда он начинает понимать глубокую оправданность и значительность оригинальных выразительных средств, и неожиданность решений китайского искусства. Первоначальное впечатление однообразия сменяется изумлением перед богатством и красотой поэтического видения действительности. Каждая китайская картина открывается как целый мир, наполненный ощущением то светлой радости земного бытия, то настроением печали, навеянной тишиной и величавостью природы.

Мир китайской живописи – это мир природы, тесно связанной с жизнью человека. Не случайно именно пейзаж всегда являлся в Китае выразителем самых лирических и возвышенных чувств. Символика китайского пейзажа явилась результатом постоянного обращения к образам природы для передачи человеческих чувств, мерилom которых она является. Человеческие качества издревле соизмерялись с природой. Так, пион служил символом знатности и богатства, бамбук ассоциировался с мудростью ученого. Пышный лотос, вырастающий нежным и светлым из ила и тины, не просто красивый цветок: китайский художник вкладывал в изображение лотоса особые чувства, так как этот цветок – знак чистого человека с незапятнанной жизнью, стойко проходящего через грязь и соблазны. А сочетание бамбука, вечнозеленой сосны и цветущей зимой дикой сливы мэйхуа, встречающиеся во всех сферах китайского искусства (по-китайски – «три друга холодной зимы»), означает стойкость и верную дружбу.

Такое своеобразное мировосприятие, связанное с постоянным общением с природой, зародилось в Китае еще в глубокой древности и с тех пор на протяжении многих веков превратилось в сложную и детально разработанную эстетическую систему.

Если в целом говорить о китайской живописи, то необходимо отметить, что на протяжении многих столетий китайские художники используют одни и те же материалы

и технику, одни и те же сюжеты и образы, одни и те же приемы и методы. На этом основано мнение о традиционности китайской живописи. Но это утверждение полностью касается лишь материалов и техники, за внешней традиционностью необходимо видеть глубинные процессы, постоянное совершенствование приемов, смещение эмоциональных акцентов, появление новых жанров – то есть те процессы, без которых китайская живопись не смогла бы так долго существовать.

### Литература

1. Китайская народная картина: альбом (на англ. яз.). – Л.: Аврора, 1998.
2. Малявин В.В. Китайская цивилизация. – М. Дизайн. Информация. Картография, Астрель. АСТ, 2001. – 627 с.
3. Мастера искусства об искусстве. Т.2. – М., 1995.
4. Мировая художественная культура: учеб. пособ. / Б.А. Эренграсс, В.Р. Арсеньев, Н.Н. Воробьев и др. – М.: Высш. шк., 2001 – 767 с.
5. Прокофьев О.С. Современное искусство социалистических стран Востока. – М., 1961. – 70 с.
6. Янь Годун. Китайская культура. – Т.: 2007, № 4.

**Яковлева Наталья Федоровна**, ассистент кафедры китайского языка Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета имени Н.Г. Чернышевского, Чита, e-mail: NNNyakovleva@gmail.com.

**Yakovleva Natalia Fedorovna**, assistant, department of Chinese language, Zabaikalsky State Humanitarian Pedagogical University named after N.G. Chernishevsky, Chita, e-mail: NNNyakovleva@gmail.com.

УДК 025. 54

© Е.Ю. Путинцева

### БИБЛИОТЕКА В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ КУЛЬТУРЫ

*В данной статье рассматривается роль библиотеки (на примере Забайкальской краевой им. А.С. Пушкина) как информационно-образовательного центра, осуществляющего хранение, изучение и трансляцию ценностей культуры. Проанализировано понимание ценностей культуры в философско-культурологических исследованиях.*

**Ключевые слова:** культура, региональная библиотека, ценности культуры.

E.Yu. Putintseva

### THE LIBRARY IN THE SYSTEM OF CULTURAL VALUES

*This article examines the role of libraries (for example, the Trans-Baikal library to A.S. Pushkin), as awareness and education center which carries out storage, study and translation of cultural values, analyzed the understanding of cultural values in the philosophical and cultural studies.*

**Key words:** culture, regional library, cultural values.

В настоящее время решение любых социальных, научно-технических и других) долгосрочных задач (экономических, невозможно без преемственности культуры,

наследования традиций, норм, ценностей, т.е. трансляции социального опыта. Культурные и нравственные ценности составляют концептуальное ядро культурной политики. И от того, какова будет иерархия ценностей, составляющая это ядро, зависит целостность и будущее российского общества. «Формирование иерархической системы ценностей личности, отвечающее и требованиям общества, и достигнутому человечеством уровню культуры, и индивидуальным особенностям входящего в жизнь человека» [8, с. 155] выступает одной из приоритетных задач культурной политики.

Соотношение понятий культуры и ценности имеет фундаментальный смысл, так как одна из качественных характеристик культуры заключается в том, что она представляет собой исторически сложившуюся систему ценностей, формирующую у человека вполне определенные ориентиры, цели, взгляды и потребности. В философии одним из общепринятых является ценностно-деятельностный подход к культуре как к производству ценностей, которые, в свою очередь, регулируют отношения человека к природе и окружающему миру.

Со времен античности и до наших дней в философии ведутся споры между представителями различных философских школ и направлений о различных видах ценности – о благе, добре, красоте, святости.

Видный представитель Баденской школы неокантианства Г.Риккерт трактовал ценности как принципы бытия, познания и деятельности. Понятие ценности Г.Риккерт выводил из рассуждений о природе и культуре. «Природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура как то, что непосредственно создано человеком, действующимсообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности» [16, с. 52-53].

Во всех явлениях культуры всегда есть воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком. Следовательно, в объектах культуры заложены ценности. Г.Риккерт называет их благами, чтобы отличить в качестве ценных частей действительности от самих ценностей как таковых, не представляющих собой реальности.

Западноевропейская философия сделала ценность одной из центральных философских

проблем, претендующих на то, чтобы дать ключ к решению всех проблем и, прежде всего, к выяснению смысла жизни. Согласно концепции В.Франкла, индивидуальность смысла жизни отнюдь не означает отрицания неких общих черт и характеристик, присущих различным ситуациям, в которые попадают разные люди. Эта общность связана с эпохальными, национальными, государственными и иными социальными детерминантами ситуаций, а также с общеродовой дифференциацией людей. Есть общие черты и сугубо индивидуальные смыслы, т.е. смыслы, которые присущи многим людям определенного общества, смыслы, которые разделяются множеством людей на протяжении истории человечества. Общее содержание смыслов жизни различных людей и рассматривается как ценность. Будучи нормативно закрепленным обобщением смыслов, ценности затем выступают в качестве средств унификации поиска людьми своего индивидуального смысла в индивидуальной ситуации. Ценности стандартизируют, унифицируют, сокращают и облегчают поиск смысла жизни.

Суждения о том или ином виде ценностей и попытки их соотнесения появляются в России с тех пор, как русская философия осознала себя в качестве самостоятельной и не зависящей от теологии области знания, то есть с начала XVIII века. До этого времени русская мысль находилась под сильнейшим влиянием богословия, опиравшегося на Византийскую традицию. В то время русская философия не знала теории ценности, поскольку признавала только одну подлинную ценность – Божественную.

В шестидесятых годах XX века появились труды В.Тугаринова, посвященные доказательству необходимости разработки теории ценности. В классификацию ценностей В.Тугаринов, наряду с материальными и духовными, включает социально-политические, такие как общественный порядок, мир, безопасность, свободу, равенство, справедливость, человечность. Ценности «нужны (необходимы, полезны, приятны) членам определенного общества или класса или отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов, а также идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала» [17, с. 261]. В конце 80-х годов М.Туровский в ряде статей, посвященных методологии философского рассмотрения культуры, утверждал, что «изучение феномена

ценности в контексте культуры становится ключевым для ее философской интерпретации».

В отличие от Г.Риккерта, который искал своеобразие ценностей «по ту сторону субъекта и объекта» [16, с. 54], М.Каган находил ценностные отношения именно в системе объектно-субъектных отношений. По его мнению, «ценность представлена как специфическое отношение, она связывает объект не с другим объектом, а с субъектом, то есть носителем социальных и культурных качеств, которые определяют сверхиндивидуальное содержание его духовной деятельности» [8, с. 67].

В последнее десятилетие в философской литературе происходит процесс расширения арсенала ценностей, которые сегодня стали охватывать более широкий круг явлений, чем ранее. Как отмечает Л.Микешина, под ценностями сегодня понимают не только «мир должного», нравственные и эстетические идеалы, но и «любые феномены сознания и даже объекты из мира сущего, имеющие ту или иную мировоззренчески-нормативную значимость для субъекта и общества в целом» [14, с. 78]. Вследствие этого произошло существенное расширение и углубление аксиологической проблематики и в частности трактовки «познавательное – ценностное». Касаясь понятия «ценность» в его применении к познавательному процессу, Л.Микешина показала, что оно стало многоаспектным, фиксирующим различное аксиологическое содержание.

За последние десятилетия современная цивилизация стремительно изменяет окружающую среду, социальные институты, интеграционные процессы набирают все большую скорость и формируют совершенно иную структуру, ценности культуры, психологию развития людей. Культура в современном мире рассматривается как совокупность норм и ценностей, характеризующих то или иное сообщество людей и устанавливающих негласные правила взаимодействия между ними. Современная культура характеризуется двумя взаимодополняющими тенденциями – глобализацией и интеграцией, с одной стороны, и диверсификацией, ростом разнообразия, поиском идентичности – с другой. Основной потребностью современного мира является гуманизация всех сторон жизни и деятельности человека, в процессе которой ценности культуры приобретают особую значимость. За

последние десятилетия социокультурные изменения связаны со становлением информационного общества, сопровождающиеся обеспечением всеобщего доступа к информации, трансформации механизмов культурной коммуникации, модернизации традиционных и освоении новых направлений деятельности.

Изменения, происходящие в обществе, коснулись всех учреждений культуры и искусства. В настоящее время библиотекам принадлежит большая роль в хранении, изучении и трансляции ценностей культуры. Библиотека, являясь неотъемлемой и органической частью культуры, сама выступает в качестве величайшей ценности общечеловеческой культуры. Через познание культурного многообразия, приобщения к общечеловеческим ценностям, библиотека способствует формированию духовных потребностей человека, его ценностных ориентиров.

Библиотеки сегодня становятся важнейшими социальными институтами, информационными, образовательными, культурными центрами, решающими основные задачи по созданию единого информационного пространства, формированию, сохранению, изучению и распространению ценностей культуры. Не является исключением и Забайкальская краевая универсальная научная библиотека им. А.С. Пушкина – крупнейшее культурное, образовательное учреждение. Библиотека выступает в качестве навигатора информационных потоков, координатора информационной деятельности на территории региона. В краевой библиотеке формируются собственные аналитические базы данных по экономике, праву, искусству, краеведению, иностранным языкам; ведется электронный каталог книг, нот, аудиовизуальных и мультимедийных изданий, «оцифровываются» уникальные коллекции документов. В рамках информационной функции краевая библиотека участвует в создании информационного пространства региона. С помощью электронных средств связи и через Интернет, библиотека оперативно и качественно предоставляет пользователям, в том числе и удаленным, свободный доступ к информационным ресурсам (электронная доставка документов, выполнение виртуальных справок, предоставление доступа к собственным базам данных), и одновременно создает архив электронных копий документов. Дальнейшее использование материалов этого

архива обеспечивает сохранность наиболее ценных изданий из фонда краевой библиотеки, значительно сокращает трудоёмкость обслуживания, позволяет более оперативно удовлетворять запросы пользователей.

Ценности культуры воплощаются в тех творческих достижениях, которые имеют общенациональное или общечеловеческое значение. Так, духовные ценности мировой культуры обрели свое художественное выражение в произведениях А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Ч.Диккенса, Дж.Голсуорси, в операх П.И. Чайковского, Н.А. Римского-Корсакова, Дж.Верди, Ш.Гуно и многих других великих произведениях, вошедших в сокровищницу общечеловеческих культурных достижений. И это подтверждается огромным интересом, проявленным к ним во всем мире.

Как региональный центр краевая библиотека имеет универсальный фонд, содержащий литературу по всем отраслям знаний более чем на шестидесяти языках мира, формирует и предоставляет пользователям краеведческие издания, выполняет функции региональной Книжной палаты.

В области библиотковедения и библиографии издаются материалы методического, научно-информационного и рекомендательного характера. Составляются персональные краеведческие биобиблиографические пособия в серии: «Краеведы Забайкалья», «Писатели Забайкалья», «Ученые Забайкалья». С 1964 года краевая библиотека ежегодно выпускает региональные библиографические пособия – «Календари знаменательных и памятных дат Читинской области» (с 2008-го – Забайкальского края), включающие юбилейные даты, значимые события научной и культурной жизни Забайкалья с полными историческими справками и библиографическими списками литературы. Научно-исследовательской работе по краеведению способствует «Летопись Забайкалья» – хронология важнейших событий общественно-политической, экономической, научной и культурной жизни Забайкалья с 1635 года по настоящее время.

Краеведческие издания библиотеки используют в работе преподаватели, сотрудники музеев, архивов, административно-хозяйственных органов, краеведы, журналисты и все те, кто интересуется историей и современной жизнью родного края. Научные издания краевой библиотеки были востребованы при подготовке к печати региональной

четырёхтомной «Энциклопедии Забайкалья», серий «Малой энциклопедии Забайкалья» – «Физическая культура и спорт», «Культура: в 2-х ч.», «Наука и образование: в 2-х ч.».

Благодаря выполнению культурной функции, краевая библиотека способствует трансляции ценностей культуры, создает условия для межкультурных коммуникаций, творчества, диалога, сотрудничества, развития личности, обеспечивает процесс инкультурации человека.

В Забайкальской краевой библиотеке совместно с учеными, писателями, краеведами, преподавателями высших и средних учебных заведений ежегодно проводятся презентации научных трудов, премьеры книг, Дни славянской письменности и культуры, Пушкинские вечера, выставки-презентации «Забайкальская книга», конкурсы «Книга года», литературные праздники «Забайкальская осень», научные географические и экологические чтения («Алханай – святыня Забайкалья», «Результаты летних экспедиций по местам первопроходцев Забайкалья» и др.).

Признание ценностей компонентом мировой культуры означает обращение к человеку, так как одной из самых главных целей культуры является формирование личности как субъекта культурной деятельности, поскольку сам человек может быть признан высшей ценностью.

Краевая библиотека им. А.С. Пушкина, реализуя культурную и образовательную функции, способствует развитию накопленного человечеством знаний, содействует организации межличностного общения, межкультурного взаимодействия, выступает в качестве неотъемлемого составного звена системы образования и самообразования, способствует становлению и развитию культурной, образованной личности.

Социальная значимость культурных и нравственных ценностей, объединяющих народы России в единую российскую нацию, важна с точки зрения создания основ для ее духовного единства, которое проявляется в патриотическом отношении граждан к Родине, к ее многовековой истории и культуре, к природной среде обитания. Их богатство и многообразие способствует пониманию культуры, развитию диалога поколений.

#### *Литература*

1. Абушенко В.Л. Ценность. – Всемирная энциклопедия. Философия. – М, 2005. – 1312 с.
2. Анисимов С.Ф. Духовные ценности: производство и потребление – М, 1988.- 253 с.

3. Берелехис А.А., Ильинская, С.Г. О конфликте различных систем ценностей // Философские науки. – 2007. – №3. – С. 111-129.
4. Быховский Б. Аксиология – Философская энциклопедия. Т 1. – М, 1960. – 720 с.
5. Васильев В.В. Персональные ценности // Вопросы философии. – 2008. – №5. – С. 149-153.
6. Губман Б.Л. Ценности. – Культурология. Энциклопедия. Т 2. – М, 2008. – 986 с.
7. Каган М.С. Философская теория ценности – СПб, 1997. – 205 с.
8. Коршунов А.М. Диалектика субъекта и объекта в познании – М, 1982. – 126 с.
9. Кохановский В.П. Философия: учебное пособие. – Ростов-на-Дону, 2008. – 675 с.
10. Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д. Философия: учебное пособие. – М, 2009. – 750 с.
11. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей – М, 2007. – 439 с.

12. Проблема ценности в философии / под ред. А.Г. Харчева. – М, 1966. – 260 с.
13. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – СПб, 1911. – 195 с.
14. Тугаринов В.П. Избранные философские труды. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. – 343 с.
15. Туровский М.Б. Философские основания культурологии – М, 1997.
16. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М, 1990. – 366 с.

**Путинцева Елена Юрьевна**, заведующий отделом маркетинга Забайкальской краевой универсальной научной библиотеки им. А.С. Пушкина, г. Чита, e-mail: Tash\_50@mail.ru.

**Putintseva Elena Yurievna**, the head of department of marketing, Zabaikalsky regional universal scientific library named after A.S. Pushkin, Chita, e-mail: Tash\_50@mail.ru.

УДК 294.3

© Д.В. Аюшеева

### РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА В АМЕРИКЕ

\*Работа выполнена при поддержке РГНФ по проекту № 11-13-03002аГ

*В данной статье рассмотрена и проанализирована роль эмигрантов и миссионеров из азиатских стран в распространении и адаптации буддизма в Америке.*

**Ключевые слова:** буддизм, западная и восточная культура, национальная идентичность.

D.V. Ayusheeva

### THE DISSEMINATION OF BUDDHISM IN AMERICA

*The paper deals with the analysis of the role of the emigrants and missionaries from Asian countries in the dissemination and adaptation of Buddhism in America.*

**Key words:** Buddhism, Western and Eastern cultures, national identity.

Значительную роль в истории распространения буддизма в Америке сыграли носители буддийской традиции – мигранты из Японии, Китая, Кореи, Индии и других стран, среди которых особого внимания заслуживают миссионеры.

Первые эмигранты из Японии и Китая появились на западном побережье США в середине XIX в. В 1848 г. в Калифорнии было найдено золото, и в надежде быстро разбогатеть здесь появились выходцы из Китая. К 80-м гг. XIX в. число китайцев в Калифорнии, штатах Монтана и Айдахо выросло до 100 тыс. человек. Уже в 1853 г. в Сан-Франциско появились первые буддийские храмы; в последующие пятьдесят лет так называемые «китайские храмы», где смешивались буддийские, даосистские и этнические традиции Китая, во множестве своем возникли на западном побережье США. При этом, необходимо

отметить, что появление представителей Азии и их культуры, так очевидно отличающейся от западной, было встречено настороженно, если не враждебно. Тогда как, на востоке страны, благодаря интеллигенции, воспринявшей буддийское учение, еще можно было обнаружить уважительное отношение к привнесенным с Востока традициям, то западные американцы были более категоричны и относились к восточно-азиатской культуре, в лучшем случае, как к экзотической, странной и непостижимой. Китайские рабочие, повара, шахтеры воспринимались нежелательными, вследствие, возникающей конкуренции, иммигрантами, и поэтому их жизнь и культура вызывали чаще негативную реакцию, чем простое любопытство. Более того, на волне ксенофобии множество китайцев было убито, а храмы сожжены.

В 1882 г. Америка ввела запрет на эмиграцию китайских рабочих. В 1888 г. этот запрет был усилен: в Америку запрещалось въезжать женщинам, за исключением жен купцов. «Золотая гора», как называли китайцы Америку после золотой лихорадки, оказалась неприступнее Эвереста. Жесткая иммиграционная политика и враждебное отношение со стороны американцев привели не только к уменьшению количества китайцев на одну треть, но и к утрате религиозной приверженности среди последующих поколений эмигрантов – китайцев уже американского происхождения.

Таким же образом с расизмом и социальными ограничениями столкнулись и японские рабочие, прибывшие в США в 1870-х гг. Правительство США расценивало буддизм как «инострannую религию», как источник враждебных отношений между японцами и американским населением. Для того чтобы устранить развивающийся конфликт и поддержать 10 тыс. японцев, отказавшихся принимать христианство, в 1899 г. из Японии прибыли два буддийских монаха школы Дзедо-синсю (Истинное учение чистой земли). Они стали первыми постоянными представителями буддийского духовенства в этой стране, число которых сегодня достигает 20 тыс. В 1914 г. буддийская миссия в Северной Америке была официально признана.

На рубеже XIX-XX вв. эмигранты из Японии начали осваивать Центральную и Южную Америку. Сначала японцы появились в Мексике, затем в Перу и в Бразилии, первоначально с целью сезонных работ на банановых, кофейных и хлопковых плантациях. Однако их пребывание в этих странах затянулось и превратилось в долгосрочное проживание. В эмиграции японские рабочие не занимались религиозными практиками, не говоря уже о совершенствовании интереса к буддийской философии. Поддержание религиозной принадлежности ограничивалось проведением похоронных ритуалов. В 1932 г. в Бразилии, в штате Сан-Паулу, был построен первый японский буддийский храм.

Процесс ассимиляции, набравший обороты в 30-40-е гг. XX в., приобрел необратимый характер для выходцев из Японии вследствие объективных обстоятельств послевоенной картины мира: их исконная родина после поражения во Второй мировой войне переживала не только экономический упадок, но и нуждалась в восстановлении национальной идеологии. Возвращение на родину в данной

ситуации для японских эмигрантов в Америке откладывалось либо становилось невозможным. Ассимиляция коснулась и религиозной ориентации японцев, вынужденных отказаться от своей «языческой практики» и обратиться к римскому католицизму.

С 50-х гг. определенная стабилизация социально-экономического положения японских мигрантов, увеличение их численности послужили формированию в их среде потребности в возрождении и сохранении собственной, японской культуры и национальной идентичности. В Бразилии были основаны религиозные и культурные общества, построены буддийские и синтоистские храмы.

В Северной Америке процесс насаждения американской культуры среди азиатских диаспор начался еще в 1920-30-е гг., и в первую очередь, среди уже американизированного поколения выходцев из Японии и Китая. Буддийские храмы стали называться «церквями», а монахи – «священниками» или «преподобными». Мощным фактором культурной и гражданской адаптации японцев стало их интернирование как представителей неприятельского государства в специально созданные лагеря. С 1942 г. по 1945 г. более 120 тыс. японцев были интернированы, 62 тыс. из них являлись буддистами, в большинстве своем принадлежавшими к Дзедо-синсю. Помещая японцев в лагеря, правительство США, тем не менее, сохранило за ними право отправления религиозных потребностей, хотя религиозные службы проводились на английском языке, что впоследствии стало нормой. Прежние связи с монастырями Дзедо-синсю в Японии прервались, адаптация учения, выразившаяся в изменении форм и методик, отходе от чистой японской модели, привела и к смене названия организации – «Миссия [из Японии] в Северную Америку». В дальнейшем на ее основе стали формироваться буддийские церкви Америки. Таким образом, претерпев изменения, вызванные к жизни объективными обстоятельствами, эмигрантам из Японии и Китая удалось сохранить и развить в США буддийские традиции.

Вторую половину XX в. по праву можно назвать поворотной точкой в распространении буддизма в Америке. Отмена в 1965 г. национального закона об иммиграции в США вызвала значительный приток азиатов в Северную Америку, продолжающийся и по сей день. Например, в Калифорнии в начале XX в. европейское население составляет только половину жителей штата, 12% приходится на

выходцев из Азии и островов Тихого океана. Из трех или четырех миллионов буддистов, зарегистрированных в Америке в конце прошлого столетия, только 800 тыс. являются белыми. Только число приверженцев буддизма тхеравады с 60-х по 90-е гг. прошлого века увеличилось в 100 раз.

В процессе расселения и освоения мигранты повсеместно создавали собственные религиозные и культурные учреждения в целях сохранения религиозно-культурной идентичности и духовного наследия. Посещая пагоды и храмы, выполняя общепринятые действия религиозного поклонения, совместно отмечая священные буддийские даты, азиатские буддисты создавали свой «родной дом» вне родины. В большинстве своем общины выходцев из Азии остаются консервативными, предоставляя своим членам устойчивую и привычную окружающую среду и чувство защищенности в социокультурных условиях принимающего общества.

Отмеченная консервативность выражается в сохранении ритуальных форм религиозных действий, к примеру, простирая или пения молитв, в поддержании авторитета монахов в сравнении со светской иерархией. Тем не менее, помещенный в иную социокультурную среду буддизм, как и его адепты, не мог не испытать на себе ее влияния, что в конечном счете привело к изменению некоторых норм религиозной практики. Изменения эти коснулись времени проведения ритуалов и буддийских праздников, обозначили все более растущую роль мирян. Ассимиляция мигрантов быстрее всего произошла в языковой среде, владение языком принимающего государства являлось обязательным условием успешной интеграции в западное общество. Поколение выходцев из Азии, родившееся и выросшее вне родины, в большинстве своем утратило способность говорить на языке своих родителей. Данный факт стал причиной обсуждения проблемы выбора языка при проведении религиозных служб и оказании религиозных услуг.

Жизнеспособность сложившихся во второй половине 20-го столетия восточных диаспор в Америке, как и в других регионах, во многом зависела от их мобильности и способности впитать в себя элементы иной культуры, переработать их в синтезе с собственными традициями и предстать, таким образом, достаточно гармоничным элементом западного социума. Далекие от того, чтобы стать косным,

неизменным во времени объектом, буддийские диаспоры в той или иной степени претерпевают изменения. В первые годы своего существования, отвечая западной культуре, а в настоящее время уже в ее рамках – на вызовы современного мира. В этом процессе возникают новые, приспособленные (адаптированные) формы традиционного буддизма, что, как мы отмечали выше, имело место и в первой половине 20-го столетия: пример трансформации школы японского буддизма Дзедо-синсю в США.

Таким образом, буддизм, появившись в Америке во второй половине XIX в. вместе с эмигрантами, будучи их традиционной религией, и в настоящее время остается для них, в первую очередь, средством сохранения культурной идентичности и выполняет интегрирующую функцию. Скорее всего, на наш взгляд, данный факт объясняет существующую отдаленность между выходцами из буддийских стран, считающими себя буддистами «по рождению», и западными адептами. К примеру, по некоторым данным, сейчас в США насчитывается от трех до четырех миллионов буддистов. Из них 75% – азиатского происхождения, то есть эмигранты и их потомки. Они практически не взаимодействуют с американскими буддистами, прежде всего, из-за различий в образе жизни, культуре и языковых барьеров. Современные западные адепты воспринимают буддизм больше как философию, нежели религию, акцентируя свое внимание на медитативных практиках.

Большую роль в распространении буддизма в Америке сыграли восточные буддисты-миссионеры, которые занимались не только активной лекционной и проповеднической деятельностью, но и пытались приобщить своих последователей к буддийской практике.

В США в то время обосновались японские буддисты (миссионеры направлений дзедо, нитирэн, сингон – школ японского буддизма, учения которых до сих пор популярны в Японии). Хотя японские мастера дзэн-буддизма – Ньюген Сензаки (1876-1958) и Соки Сасаки (1882-1945) в течение многих лет вели миссионерскую деятельность и создали медитационные центры, теория и практика дзэн в первой половине XX в. не нашли среди западной аудитории широкого отклика.

Ситуация меняется во второй половине XX в., когда с новой волной эмигрантов на Запад устремляются и буддийские учителя. Смягчение в середине 50-60-х гг. иммиграционных правил

позволило обосноваться в Америке шриланкийским, тайским, китайским, тайваньским, корейским, и японским духовным лицам и вместе с ними разнообразным буддийским традициям. Среди этих традиций и школ одной из наиболее энергичных оказалась Сока гаккай, в середине 1970-х насчитывающая около полумиллиона приверженцев.

Важным этапом в истории буддийского движения на Западе явилась «интерпретаторская» деятельность восточных буддистов. Почин в этом направлении серией лекций в ряде западных стран, сначала в Северной Америке с 1950 по 1958 гг., был положен Д.Т. Судзуки (1870-1966), оказавшим большое влияние на формирование западного варианта буддизма. Судзуки и его западные ученики (А.Уоттс, Р.Блис, К.Хамфрис и др.) сделали попытку представить буддийскую философию и практику (главным образом, дзэн-буддийскую) в терминах европейской науки и культуры, подготовив тем самым более адекватный диалог двух культур. С этого момента буддизм стал постепенно превращаться в явление западной культуры, потеряв при этом многие традиционные черты. Следует отметить, что «интерпретаторы» не просто искали аналогии в западной и буддийской традициях, они «заполняли пустоты», оставленные западными философскими и религиозными системами, и делали акценты на тех идеях, которые, как правило, находились на периферии западной мысли. Такой подход дал толчок к появлению обширной «интерпретаторской» литературы по буддизму, которая стремилась адаптировать буддийские идеи к некоторым идеям западной философии, психологии, обогатить ими традиционную систему западного мировоззрения. Появились сравнительные работы по дзэн-буддизму и экзистенциализму, буддизму и психоанализу и др.

Деятельность Д.Т. Судзуки вызвала в США и Западной Европе «дзэнский» бум. «Дзэнская» революция, сравнимая только лишь с сексуальной или «психоделической» революциями, привлекла к этому направлению буддизма многотысячную аудиторию, разнообразную в своей социальной принадлежности: от хиппи, «битников» до академической интеллигенции. И все же, несмотря на волну известности, вызванную битниками и работами более академичных авторов (А.Уотса, Д.Судзуки, Р.Блайса и др.), буддизм за рамки контркультуры не выходил и был одной из многих ее составляющих в потоке общего увлечения Востоком. Ситуация

изменилась, когда в конце 50-х гг. в Америке обосновались несколько тибетских ламбеженцев, и вместе с ними получило развитие направление ваджраяны, которое в настоящее время оспаривает первенство у некогда популярных учения и практики Дзэн. Наиболее известные из представителей тибетского буддизма – Тартанг Тулку и Чогьям Трунгпа. Последний открыл в Беркли Медитационный центр школы нyingма (Tibetan Nyingma Meditation Center), который стал первым центром буддизма ваджраяны в США. Филиалы организаций в 80-е гг. были открыты в европейских странах. С середины 1970-х гг. тибетские наставники провели проповеди в Европе, Северной Америке и Австралии, также в Южной Африке и Южной Америке. За два десятилетия новообращенные в тибетский буддизм в своей численности увеличились настолько, что оказались способны превзойти по количеству созданных ими центров и сообществ все другие буддийские традиции в странах Запада.

Таким образом, буддизм на американскую почву был привнесен именно многочисленными эмигрантами, причем сразу был воспринят не как единичное, а массовое проявление иной для Запада культуры благодаря той же самой многочисленности иммигрантов. Когда десятки тысяч иммигрантов исповедуют религиозное учение, активно демонстрируя ему свою приверженность в строительстве храмов и соблюдении ритуалов, воспринимающая среда западного общества не могла не проявить интереса, хотя бы вследствие разительных отличий собственной культуры от наблюдаемой культуры Востока. Несмотря на тот факт, что в среде простых выходцев из стран Азии доминировала внешняя или атрибутивная сторона буддизма, им не только удалось сохранить свою религиозную направленность, но и выдвинуть буддизм как фактор национальной идентичности.

Своей успешностью в «акклиматизации» буддийское учение в большей степени обязано деятельности эмигрировавших на Запад миссионеров. Используя заложенный в буддизме потенциал толерантности, сами буддисты в лице эмигрантов подготовили свое учение для западного общества, обеспечив не только его бесконфликтное и успешное распространение, но и решив более важную задачу сохранения чистоты учения.

*Литература*

1. Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др. Буддизм: словарь / под общ. ред. Н.Л. Жуковской и др. – М.: Республика, 1992.
2. Гэх Г. Буддизм / пер. с англ. С.Зубкова. – М.: АСТ: Астрель, 2005.
3. Сафронова Е.С. «Западная колесница»: буддийские организации, движения и группы на Западе: рукопись. – М., 1996.
4. Фаликов Б.З. Социально-политические аспекты некоторых религиозных движений в США (индуизм и буддизм). Канд. дис. – М., 1986.
5. Эррикер К. Буддизм / пер. с англ. Л.Бесковой. – М.: Фаир-Пресс, 1998.
6. Baumann M. Global Buddhism: developmental periods, regional histories, and a new analytical perspective // martin.baumann@uni-bielefeld.de.

**Аюшеева Дулма Владимировна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ, e-mail: dulmaayush@yandex.ru.

**Ayusheeva Dulma Vladimirovna**, candidate of philosophical science, senior research fellow, department of philosophy, culturology and religion studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, e-mail: dulmaayush@yandex.ru.

УДК 82 (091)

© С.К. Малахаева

### ТРАНСФОРМАЦИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ЙЕНСКОМ РОМАНТИЗМЕ: ПОЭСИС КАК ОСНОВА ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВА

*Автор, применяя герменевтический подход, раскрывает взаимосвязь переворота в теории романтической эстетики: он реализовался в отказе от мимесиса и в обращении к поэсису, в возникновении одной из основных стратегий индивидуального самоосуществления современного Запада. Речь идет об идее жизнетворчества, в процессе которого человек становится субъектом творения своей жизни как произведения искусства. Автор приходит к выводу, что в романтизме предпринята попытка воссоздания гармоничной системы этики и эстетики существования, идеал которой кочует в истории Запада со времен античности.*

**Ключевые слова:** субъект, жизнетворчество, герменевтика, мимесис, поэсис, йенский романтизм, эстетика существования.

S.K. Malahaeva

### THE TRANSFORMATION OF SUBJECTIVITY IN JENA ROMANTICISM: POESIS AS A BASIS OF LIFE-AS-ART

*The author, using the hermeneutic approach, reveals the relationship between the revolution in the theory of romantic aesthetics, which is manifested in the rejection of mimesis and in an address to poesis, with the emergence of one of the main strategies of individual self-realization of the modern West. There are talking about the idea of creation life-as-art, during which a person becomes subject to the creation of his life as a work of art. The author concludes that Romanticism made one of the attempts to reconstruct of a harmonious system of ethics and aesthetics of existence, which ideal roams in the history of the West since antiquity.*

**Key words:** the subject, life-as-art, hermeneutics, mimesis, poesis, Jena Romanticism, aesthetics of existence.

Задача социального философа, интересующегося историческими формами субъективации, состоит в адекватном истолковании исторического опыта и применении этого знания к современной ситуации. В фокусе исследования должны находиться исторические практики, с помощью которых субъект старался создать условия для своего свободного существования. Герменевтика есть одна из методологических возможностей продолжить «диалог культур», так необходимый для саморефлексии современности. Данный подход дает возможность, сохраняя свою историческую самобытность, соотнести сообщение, передаваемое Другим, со своим собственным

опытом, понять Другого как живущего субъекта. Это – наиболее важная задача для основоположника современной философской герменевтики Г.Г. Гадамера. Исторический опыт йенского романтизма дает нам возможность использовать герменевтический подход для понимания того, каким образом переплетаются практики художественного творчества с практиками самоосуществления.

Важной теоретической победой йенского романтизма можно считать отказ от «тирании принципа подражания» (Новалис). Теория подражания лежала в основе классической эстетики, отражавшей общие рационалистические воззрения на мир, природу и человека. Аристотелевский принцип мимесиса

(*mimesis*) в классицизме трактуется как точное копирование предмета, передача всех нюансов его объективного существования. Таким образом, обязательным условием подражания является убежденность в полной познаваемости и редуцируемости объекта к художественным формам и средствам, применяемым художником. Основным субъектом подражания становилось само произведение искусства, копирующее природу. Романтики же следовали кантовскому принципу: «правила» художественного творчества бессознательно создает сам художник, основываясь на гении как «образцовой оригинальности природного дарования субъекта в свободном применении своих познавательных способностей» [2, с. 335].

Романтизм совершил окончательный переворот в теоретических установках, обозначив в качестве субъекта самого художника, деятельность которого и есть подражание созидающей природе. А природа, в свою очередь, трактуется как единый организм, пронизанный божественным духом. Эта идея восходит к пантеистическому мировоззрению, распространенному в культурах Востока и в античности, согласно которому бог и природа рассматриваются как близкие или тождественные понятия. В пантеизме бог находится не за пределами природы, а растворяется в ней. Бог и есть природа. Настоящий художник, с точки зрения романтиков, не довольствуется наблюдениями над природой, ее копированием, он обязан подражать ей, брать за образец ее бесконечное творчество и созидать подобно ей.

Так, Новалис пишет: «Музыкант изымает существо искусства из самого себя, и никакое подозрение, что он подражатель, не может коснуться его. Кажется, будто видимый мир все готовил для живописца и будто видимый мир есть недостижимый образец для него. В сущности же искусство живописи возникло столь же независимо, совершенно а priori, как искусство музыканта. Живописец просто пользуется бесконечно более трудным языком знаков, чем музыкант; живописец пишет, собственно говоря, глазами. Его искусство состоит в том, чтобы видеть вещи в их законосообразности, красоте. Зрение здесь является чрезвычайно активной, созидающей деятельностью. Картина, написанная художником, есть только внутренний шифр, выразительное средство, способ воспроизведения» [5, с. 128]. По своему существу искусство не может быть подражательным (как это представлялось

классицистам), так как произведение искусства исходит от художника. Каждое произведение, по убеждению романтиков, – это мир, созданный по воле художника, отдельное творение, в своей единичности повторяющее идеал целостности и единения с космосом. Конечно, существует определенная разница между природой музыки и живописи, но она заключается лишь в том, что живописец, прежде чем выразить облик внешнего мира на холсте, вынужден упорядочить воспринимаемое в своем внутреннем мире, тогда как деятельность композитора лишена этого момента опосредования и берет начало в самой себе.

Романтики выделили два типа подражания природе. Первое, «симптоматическое», – это подражание чувственно воспринимаемой предметности. Второе, «генетическое», означает подражание принципу творения. Акцент делается на отношении выражения, сущностным образом связывающее автора и его произведение, а не на отношении репрезентации, соотносящее произведение и внешний мир. Принципиально важно то, как именно автор в произведении выражает личностный смысл с помощью многообразных инструментов культуры (неважно, что это – скрипка или масло и холст). Вопрос о том, каким образом законченное художественное произведение отражает объективный мир, становится второстепенным и несущественным. Идея подражания принципу творения напрямую отсылает к поэсису (греч. *poiesis* – творение прекрасного).

Романтики трактуют сущность творчества как поэсис, процесс спонтанного созидания. Это подтверждают слова одного из теоретиков немецкого романтизма Ф.Аста: «...художественное творчество в такой же мере самоцельно, как и сотворение Богом вселенной; первое так же оригинально и самодостаточно, как и второе, ибо оба вида творчества тождественны, и Бог так же обнаруживает себя в поэте, как он проявляется телесно в видимом мире» [7, с. 154].

В романтизме конституируется субъект, который благодаря вдохновению становится таким же демиургом своих миров, как и бог для вселенной. В поэсисе он обретает свободу творить сообразно своей внутренней сущности. Сравнивая художника с богом, романтики, в первую очередь, выделяют суть творчества – момент созидания, тождественный с воссозданием собственной «самости». Таким образом, осуществляется своеобразная инверсия, суть которой в провозглашении (в еще

достаточно мягкой форме) идеи тождественности творческих потенций бога и человека. Это принципиально важный момент для понимания роли человека в системе романтизма: поэсис как основа творческого процесса радикально изменяет трактовку субъективного существования в эстетике и этике.

Перенос акцента с мимесиса на поэсис стал основой теоретических достижений романтического периода: интуитивности искусства (его боговдохновенности); нетранзитивности (бесполезности с точки зрения рациональной логики); синтетизма (способности соединять несоединимое); символичности и аллегоричности знаков; «несказуемости» поэтического опыта; герменевтического круга и т.д. Все эти идеи уникальным образом преломляются в этике самоосуществления. Йенский романтизм не вырабатывал отдельной этической доктрины – все ее основные принципы сформулированы на основе эстетических теорий.

Ранняя этика романтизма сочетает в себе языческий пантеизм, христианский мистицизм и достижения эстетики йенского романтизма и создает новую концепцию субъективного должностования, которая не была в полной мере проработана в учении о просвещенном индивиде. А именно – этику обращения взгляда на себя. Если взгляд просвещенного индивида устремлен на мир как на совокупность рационально постигаемых и механическим образом изменяемых объектов, то взгляд романтика направлен непосредственно на символическую возможность трансцендентального опыта, на самого себя.

Поэсис предполагает пристальное внимание субъекта к самому себе, к своему внутреннему миру, потому что без этого невозможно творчество в романтическом понимании. Поэт является постоянной сменой полюсов отражения, он перманентно производит акт «аффективного единения» с миром, по выражению Ж.Маритена [4, с. 112]. Новалис использует для демонстрации слияния поэта с миром другой образ: «Поэзия растворяет чужое бытие в своем собственном» [6, с. 94]. Через это действие обновляется мир, и через него же поэт осознает самого себя. В поэте интеллектуальное действие познания предмета всегда сопровождается интуитивным актом схватывания еще более глубокой истины познаваемой вещи, которая одновременно есть и истина его самого. Таким образом, он

прозревает в вещах свою собственную природу, которая не требует аналитического вторжения извне, которая тождественна поэту, имманентно ему присуща. Все это заставляет его быть постоянно обращенным внутрь себя.

Новалис в своих «Фрагментах» пишет: «... мы мечтаем о путешествии во вселенную: но разве не заключена вселенная внутри нас? Мы не знаем глубин нашего духа. Именно туда ведет таинственный путь. В нас самих или нигде заключается вечность с ее мирами, прошлое и будущее. Внешний мир – это мир теней, он бросает свою тень в царство света» [6, с. 105]. Он обозначает стратегию поведения субъекта, желающего познать мир – стратегию обращения на себя, на свой внутренний духовный мир, в котором уже заключено богатство и разнообразие внешнего. Романтики по-новому интерпретируют идею обращения к себе и познания себя, которая существовала в традиции западноевропейской культуры со времен Сократа. В отличие от эллина, который гармонично обустроивает свое бытие внутри становящегося мира, «замыкая» космос на себя, внося во тьму хаоса аттически явленный и пластически зафиксированный порядок, романтик идет к миру от бесконечности собственного Я. Познание самого себя сопряжено с мучительным и таинственным процессом постоянного «аффективного единения» с миром. Человек как бы вновь открывает бездны мира, но уже как коррелят и производное от бездны собственной души.

Благодаря романтизму в истории европейской мысли вновь всплывает идея «золотого века» человечества, вневременного состояния мира, в котором человек не отделен от природы, от самого себя и других людей. С точки зрения романтика, весь сложнейший в своей первозданной непредсказуемости и хаосе макрокосм отражается в человеке. Мир представляется как герменевтический круг, в котором универсум во всем своем многообразии осуществлен в человеке.

Как только было преодолено традиционное мировоззрение, в котором мир рассматривался в виде иерархической патриархальной системы, субъект стал ощущать себя: а) осиротевшим без постоянного опекунства сверху; б) способным, вследствие уже осознанной свободы, воссоздать новую живую связанность мира непосредственно из самого себя, из обретенного богатства своей внутренней жизни. Идея нового бытия в сочетании с идеей безграничного поэсиса выплескивается за границы сферы

творчества художественного, актуализируясь в романтическом жизнетворчестве.

Жизнетворчество в романтизме – это красивая попытка создания гармоничной системы, регулирующей субъективные интенции этической жизни с эстетичной самопрезентацией творческого субъекта. Собственная жизнь понимается романтиками как материал для произведения искусства. Это – поиск себя длиною в жизнь, кочевье, раскрытие потенциала и последовательная колонизация внутренних пространств с целью обрести истинное Я. Этический императив романтического жизнетворчества не вызывает сомнения – это желание творения субъектом своей жизни по правилам, созидающим целокупность мыслей и поступков, утверждающим индивидуальное бытие.

Подобное отношение к собственной жизни как к произведению искусства впервые возникает в античности. Можно согласиться с французским исследователем М.Фуко, который в цикле лекций «Герменевтика субъекта» [8] утверждает, что обращение к себе есть начальная фаза разработки «техник себя» или «техник жизни», «искусства существования», через которые «субъект конституирует себя в качестве такового». Под этими «техниками» Фуко понимает рефлексивные и произвольные практики, с помощью которых люди не только устанавливают себе правила поведения, но стремятся также преобразовывать самих себя, изменять свое особое бытие и делать из своей жизни произведение. Эти практики основаны на эстетических ценностях и отвечают некоторым критериям стиля. Однако в романтизме эти правила не обретаются в традиции, а переносятся из сферы эстетики.

Так, в античности существует традиция воспроизведения субъектом самого себя в соответствии с общим предписанием «заботы о себе» как основным фактором ограничения индивидуальной воли. В романтизме же субъект относится к своей жизни и к самому себе, как к форме воплощения своего индивидуального творческого потенциала, не ограниченного социальными нормами и традицией. В том и другом случае характерно обращение на себя, но то, как происходит это обращение на себя в корне различно. В первом случае сам субъект разумно ограничивает себя обращением к своей жизни, укореняя самого себя в своем единичном и именно поэтому априори ценном бытии. Во втором случае субъект стремится к снятию внутренних и внешних пределов, которое может

помочь в создании некоего идеального эталона жизни, воплотившей в себе весь потенциал личности.

Жизнетворческий проект есть попытка воплотить интенцию этико-эстетического отношения к реальности, совместить искусство и жизнь, создать новый принцип субъективации. Однако романтическое искусство не следует законам этики. Оно следует, прежде всего, законам эстетики. Возникает риск «схождения на нет» деятельностного импульса романтизма и переход к «эстетике существования», понятой как самопрезентация личности с помощью стилизации себя, со всеми сопровождающими ее нарциссическими составляющими: поэтизация трансгрессии, культ неистощимой маргинальности, дендизм исключительности, ирония по отношению ко всему, романтизация субъективности и т.д.

Романтики по большей части не стремятся прожить добродетельную жизнь, соответствующую критериям эстетики существования, гораздо более они захвачены мыслью об изобретении личного мифа. Остается вопрос, каковы были последствия отказа от первоначального эскиза жизнетворчества; трагическая судьба большинства романтиков говорит сама за себя. Но это уже тема для другого исследования.

#### *Литература*

1. Вайнштейн О.Б. Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. – М.: ЦРГГУ, 1994. – 80 с.
2. Кант И. Критика способности суждения / Кант И. Собр. соч. в 6-ти тт. Т. 5. – М., 1966.
3. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. – М.: Республика, 2004. – 542 с.
4. Маритен Ж. Творческая интуиция в искусстве и поэзии. – М.: РОССПЭН, 2004. – 400 с.
5. Новалис Фрагменты / Литературная теория немецкого романтизма. Пер. Т.И. Сильман, И.Я. Колубовского. – Л.: изд-во писателей Ленинграда, 1934.
6. Новалис Фрагменты / Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М.: МГУ, 1980. – С. 90-108.
7. Тодоров Ц. Теории символа. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 408 с.
8. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеже Франс в 1981-1982 учебном году / М Фуко: пер. с фр. А.Г. Погоняйло – СПб.: Наука, 2007, – 677 с.

**Малахаева Светлана Карловна**, магистрант Байкальского университета экономики и права, г. Иркутск, e-mail: smalahaeva@yandex.ru.

**Malakhaeva Svetlana Karlovna**, undergraduate, Baikal National University of Economics and Law, Irkutsk, e-mail: smalahaeva@yandex.ru.

# ИНФОРМАЦИЯ, СОБЫТИЯ, ЛЮДИ

## КАФЕДРЕ ФИЛОСОФИИ – ВОСЕМЬДЕСЯТ!

Кафедра философии была образована 10 февраля 1932 г. в день открытия Бурятского пединститута, позже преобразованного в университет. Называлась она тогда кафедрой диалектического материализма и ленинизма. Заведующим кафедрой стал директор института М.П. Хабаев. В разные годы кафедру возглавляли П.Ф. Яковлев, М.А. Павлов, Б.Н. Дроздов, И.А. Манжигеев, З.Л. Шоткинова, П.П. Тышкилов, И.Л. Дульбинов, А.В. Буинов. В 1964 г. на базе кафедры марксизма-ленинизма были созданы две кафедры: истории партии и политэкономии и кафедра философии и научного коммунизма. Заведующим кафедрой философии и научного коммунизма стал кандидат философских наук, доцент В.И. Затеев. В 1981 г. из кафедры выделилась и стала самостоятельной кафедра научного коммунизма. В 1978 г. заведующим кафедрой философии был избран доцент И.И. Осинский. В 1979 г. он был назначен проректором по научной работе БГПИ, кафедру снова возглавил В.И. Затеев, защитивший к тому времени докторскую диссертацию по философии. В.И. Затеев работал в этой должности в общей сложности около 30 лет. В 1981 г. кафедра была разделена на кафедру философии и кафедру научного коммунизма. В 1994 г. кафедру возглавил доктор философских наук, профессор В.А. Балханов, который работал в этой должности до 1996 г. В 1996 г. заведующим кафедрой стал доктор философских наук, профессор И.И. Осинский, проработавший в этой должности 12 лет. В 2008 г. заведующим кафедрой стала доктор философских наук, профессор Д.Ш. Цырендоржиева. В 2010 г. кафедра культурологии вошла в состав кафедры философии.

В настоящее время на кафедре работают 14 докторов наук, профессоров (Л.Л. Абаева, М.В. Бадмаева, В.А. Балханов, И.Г. Балханов, В.А. Барьядаева, В.И. Затеев, С.Ю. Лепехов, Э.А. Николаев, И.И. Осинский, А.Н. Постников, Еше Лодой Ринпоче, Л.Г. Сандакова, Д.Ш. Цырендоржиева, Л.Е. Янгутов), 2 кандидата наук, доцента (О.Ю. Рандалова, Э.Д. Чагдурова), 5 кандидатов наук, старших преподавателей (К.А. Багаева, Д.Ц. Бороноева, М.Б. Жамсаев,

Н.А. Жапова, Т.Л. Трифонова). Л.Л. Абаева, С.Ю. Лепехов, Э.А. Николаев, Л.Е. Янгутов являются внештатными совместителями, основное место их работы – ИМБТ СО РАН. Д.Ц. Бороноева в этом году стала ведущим специалистом министерства культуры РБ, на кафедре перешла в статус совместителя. Профессора-консультанты: В.А. Балханов, В.И. Затеев, Еше Лодой Ринпоче. Кандидат философских наук, доцент, О.Ю. Рандалова прошла обучение в докторантуре, сейчас готовит к завершению докторскую диссертацию. В этом году член кафедры, кандидат философских наук О.Б. Бальчиндоржиева поступила в докторантуру при БГУ по специальности «социальная философия». Члены кафедры – высокопрофессиональные преподаватели, пользуются уважением коллег и любовью студентов, в то же время являются большими учеными. Далеко за пределами республики получили известность философская школа профессора В.И. Затева, социологическая школа профессора И.И. Осинского. В 2012 г. под руководством профессора И.И. Осинского начала работать научная лаборатория «Социально-стратификационная дифференциация российского общества».

Преподаватели кафедры вели и ведут исследования по следующим направлениям:

- Буддизм и цивилизационные процессы в Центральной и Восточной Азии (профессор С.Ю. Лепехов);
- Личность в буддизме махаяны (кандидат философских наук, доцент С.П. Нестеркин);
- Изменение социальной структуры региона в современных условиях (профессор И.И. Осинский);
- Исследование проблем российской интеллигенции национальных районов Сибири (профессор И.И. Осинский);
- Управление деятельностью социальных систем (профессор Л.Г. Сандакова);
- Самоорганизация социальных систем (профессор Д.Ш. Цырендоржиева);
- Межнациональные и межконфессиональные отношения в условиях

глобализации (профессор Д.Ш. Цырендоржиева);

• Философия стран Центральной и Восточной Азии (профессор Л.Е. Янгутов).

С 1997 г. издается журнал «Вестник БГУ. Серия: Философия. Социология. Политология. Культурология», главным редактором которого является профессор И.И. Осинский. Вестник входит в число рецензируемых научных журналов, рекомендованных ВАК для публикации результатов диссертационных кандидатских и докторских работ.

Кафедра принимает активное участие в проведении и организации международных научных конференций. С 1994 г. под председательством профессора И.И. Осинского прошли 8 международных научных конференций по проблемам интеллигенции. Профессор Д.Ш. Цырендоржиева организовала международную научную конференцию «Человек, культура и общество в изменяющемся мире» (2011).

На кафедре осуществляется целенаправленная подготовка кандидатов и докторов наук: открыта аспирантура и докторантура. Аспирантура функционирует с 1990 г. по специальностям «социальная философия», «социальная структура, социальные институты и процессы». В последующие годы были открыты специальности: философия науки, история философии, философия религии и религиоведения, философская антропология, философия культуры. Профессора кафедры руководят научной работой аспирантов, соискателей, докторантов. Особо следует отметить И.И. Осинского, который за все время работы подготовил 12 докторов и 63 кандидата наук.

В 1991 г. был создан первый в БГПИ-БГУ специализированный совет по защите докторских диссертаций по двум специальностям: социальная философия и социальная структура, социальные институты и процессы. В 1996 г. при кафедре философии были открыты докторантура и докторский совет по специальностям «социальная философия», «социальная структура, социальные институты и процессы». Председателем, создателем совета является доктор философских наук, профессор И.И. Осинский, ученый секретарь – кандидат философских наук, доцент О.Ю. Рандалова. Члены диссовета – сотрудники кафедры: М.В. Бадмаева, В.А. Балханов, В.И. Затеев, А.Н. Постников, Л.Г. Сандакова, Д.Ш.

Цырендоржиева, Л.Е. Янгутов. Диссертационный совет признается одним из лучших. На защиту приезжают из Томска, Читы, Иркутска, Барнаула и других городов. Нареканий о работе совета не было, наоборот совет считается одним из лучших.

Важной формой не только научной, но и воспитательной работы являются студенческие предметные и научные кружки, написание научных работ, рефератов. На всех факультетах ведутся подобного рода виды деятельности, тематика занятий научных кружков соответствует специфике факультета. Это позволяет глубже изучить философию, а также историю и философские основания специальной дисциплины. Например, Д.Ш. Цырендоржиева ежегодно занимается со студентами по философским проблемам математики, О.Ю. Рандалова – по философским проблемам медицины. Многие исследования студентов выполнены на хорошем научном, поисковом уровне. Студенты-философы принимают участие в международных и всероссийских научных конференциях. Так, в 2010 г. во всероссийской научно-практической конференции «Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири» приняли участие 4 студента-философа (Н.Алиева, Д.Гатапова, А.Аносов, М.Найденов). В 2011 г. также 4 студента выступили с докладами на международной научно-практической конференции «Православие в странах Азиатско-Тихоокеанского региона» (М.Лыгсокова, М.Шарланова, И.Петров, Т.Рассадина). В международной научной конференции «Человек, культура и общество в изменяющемся мире» (2011 г.) приняли участие студенты философского отделения исторического факультета: А.Аносов, Н.Бальжинимаева, Д.Гатапова, М.Найденов.

Монографическая и учебная литература, изданная профессорами и преподавателями кафедры, имеет не только научную, но и практическую значимость. Работы изучают коллеги, докторанты, аспиранты и соискатели, а также студенты, труды получают признательность на различных уровнях. Так, например, награждены грамотой в региональном конкурсе «Университетская книга 2011» профессор В.А. Барьядаева за книгу «Бурятский университет: у истоков становления: к 15-летию образования БГУ»; доцент Д.Ц. Бороноева за учебное пособие «Этика народов Востока». За первое место в номинации «Лучшее учебно-методическое издание» присужден диплом

Правительства РБ профессору И.И. Осинскому за учебное пособие «Политология».

На кафедре работает научно-методологический семинар. В разные годы руководителями были профессор В.А. Балханов, профессор С.Ю. Лепехов, профессор Л.Е. Янгутов, доцент С.П. Нестеркин. В настоящее время методологическим семинаром руководит профессор В.А. Барьядаева. На семинарах обсуждаются актуальные проблемы по социальной философии, философии политики, истории философии и др. Так, например, с докладом «Религиозный фактор в современных международных отношениях» выступил доктор философских наук, профессор С.Ю. Лепехов; «Человек и общество в китайском буддизме» – доктор философских наук, А.В. Чебунин; «Методология философской компетенции» – доктор философских наук, профессор И.Г. Балханов; «Этнокультурная идентификация и самосознание этносов в условиях модернизационных и глобализационных процессов» – доктор философских наук, профессор Л.Л. Абаева и др.

Сотрудники кафедры философии активно занимаются научной работой, руководят научной деятельностью студентов (доклады, курсовые и дипломные работы), но в тоже время они – высококвалифицированные преподаватели. Для активизации работы студентов преподаватели применяют активные и интерактивные методы при чтении лекций и проведении семинарских занятий: проблемные лекции, лекции-диалоги, дискуссии, семинары-диалоги, решение проблемных задач и упражнений, кроссвордов, тестов, семинары – пресс-конференции, деловые игры и т.п.

Кафедра философии является общеуниверситетской кафедрой, которая обеспечивает преподавание философии, логики, культурологии, этики на всех факультетах университета, в Агинском и Боханском филиалах. С 2007 г. открыто отделение «философия» на базе исторического факультета, помимо такого же отделения на Восточном факультете, со специализацией «философия религии». На восточном факультете было сделано 10 выпусков по специальности «философ-востоковед». С 2009 г. открыто заочное отделение на историческом факультете по специальности «философия религии». В течение ряда лет кафедра проводит научные конференции на базе философского отделения восточного и исторического факультетов. Студенты выступают не только слушателями, но и докладчиками, как правило, такие

конференции вызывают большой интерес у студентов. Такие конференции, обычно посвящались юбилейным датам, например «Карл Маркс и современная философия», «Н.А. Бердяев и современность», «Философия Гегеля и современность», «Философия Р.Декарта и Д.Юма» и др. По итогам конференций, лучшие доклады были опубликованы в виде сборника статей.

Для лучшего усвоения знаний по философии, для воспитательной работы в 2010 г. кандидат философских наук, О.Б. Бальчиндоржиева организовала первую региональную Летнюю школу студентов и аспирантов по теме «Философия и религия» в пансионате «Байкал» в п. Максимиха. В ней приняли участие студенты философского отделения ИФ, а также студенты ФИЯ, ФЭУ, ИМИ БГУ, студенты БЭПИ, аспиранты БГУ и Тувинского государственного университета. Активное участие приняли преподаватели кафедры: М.Б. Жамсаев, О.Ю. Рандалова, Д.Ш. Цырендоржиева. Большую помощь в проведении школы оказали аспиранты кафедры: А.Ц. Батуева, Н.С-Д. Садыева, А.А. Никифоров. Следует выразить благодарность Г.Н. Манжуеву за оказание спонсорской помощи.

В школе состоялись выступления аспирантов и студентов с докладами по философии религии. Прошли беседы по мусульманской философии с Э.А. Николаевым, доктором исторических наук, заведующим научно-организационным отделом ИМБТ СО РАН; по православию с М.Ю. Литвиновым, священником Русской православной церкви. В конце сезона всем аспирантам и студентам были вручены сертификаты. Пребывание в Летней школе всем понравилось. Для студентов и аспирантов была возможность расширить знания, хорошо отдохнуть, приобрести друзей. Преподавателям было также интересно. Мы имели возможность лучше узнать студентов, развить интерес к философии. Атмосфера неформального общения способствовала сближению преподавателей и студентов, формированию доверительных отношений, что сказалось на качестве учебной и воспитательной работы в вузе.

В 2011 г. за организацию летней школы отвечала кандидат философских наук, К.А. Багаева. Работали две секции: в первый день – секция «Насилие и толерантность в эпоху глобализации» (руководитель – кандидат философских наук, доцент О.Ю. Рандалова); второй день – секция «Межнациональные отношения в изменяющемся мире» (руководитель – кандидат философских наук,

старший преподаватель К.А. Багаева). Прошли мастер-классы: «Ораторское искусство» (кандидат философских наук, доцент Э.Д. Чагдурова); «Конфликты в коллективе и способы их разрешения» (доктор социологических наук, М.К. Гайдай, г. Иркутск). М.Б. Жамсаев провел викторину «Лучший философ». Студентка 4 курса ИФ Дарима Гатапова провела диспут «Философия денег». По итогам работы Летней школы аспиранты и студенты получили грамоты, призы, сертификаты. Преподаватели, участвовавшие в конкурсах, играх, также получили грамоты, поощрительные призы.

С 2008 г. мы проводим неделю философии на философских отделениях исторического и восточного факультетов. В рамках недели философии проходят студенческие конференции, встречи, беседы. Так, состоялась лекция доктора исторических наук, доцента, заведующего научно-организационным отделом ИМБТ СО РАН, Э.А. Николаева на тему «Философия ислама и современность». По буддийской философии провел беседу проректор Буддийского Университета «Даши Чойнхорлин» им. Дамба Даржа Заяева, С.С. Дашидондоков. С лекцией на тему «Проблема человека в различных религиозных конфессиях»

(христианство) выступил Н.Н. Корниенко, кандидат богословия, иерей, Председатель Епархиального отдела по работе с молодежью Улан-Удэнской и Бурятской епархии РПЦ. Прошли диспуты «Философия и ее роль в обществе» (В.А. Барьядаева), «Молодежь: до и сейчас» (Т.Л. Трифонова).

При кафедре продолжает работу студенческий философский клуб, руководителями которого в разное время были М.В. Бадмаева, М.Б. Жамсаев, О.Б. Бальчиндоржиева, К.А. Багаева. Команда БГУ на междууниверситетской олимпиаде по философии занимает первые места.

Кафедра осуществляет широкие международные связи и сотрудничество. Установлены международные контакты с Монгольским государственным университетом, Хэйлунцзянским государственным университетом (Китай), Житомирским университетом (Украина), Щецинским университетом (Польша) и др.

Кафедра философии продолжает занимать одно из первых мест по научной и учебно-методической работе в университете. Профессора кафедры в индивидуальном рейтинге занимают лидирующие позиции.

Д.Ш. Цырендоржиева  
заведующая кафедрой философии,  
доктор философских наук, профессор

## СОДЕРЖАНИЕ

### ФИЛОСОФИЯ

<i>Шафоростов А.И.</i> Идентификация как выбор реальности.....	3
<i>Задворнов А.Н.</i> Подходы к анализу взаимодействия форм общественного сознания: методологический синтез.....	6
<i>Маслянка Ю.В.</i> Смысл жизни как психологический феномен и философская проблема.....	11
<i>Мигуренко Р.А.</i> Классические и неклассические стратегии решения проблемы сознания.....	17
<i>Бранденбург В.Я.</i> Предубеждения классической рациональности в современной научной мысли.....	22
<i>Мантатов В.В.</i> Философско-аксиологическое обоснование социалистической идеи (в контексте устойчивого развития).....	27
<i>Сафонов А.Л., Орлов А.Д.</i> Национальное государство: кризис институтов власти в контексте глобализации.....	32
<i>Решетников В.А., Решетникова Е.В.</i> Проблемы социального образования как фактора гуманистической реформации.....	40
<i>Манжуева О.М.</i> К вопросу о составляющих информационной безопасности.....	43
<i>Батуева А.Ц.</i> Теоретические подходы к определению понятия «человек эпохи Просвещения».....	48
<i>Бубнов Е.С.</i> Вера, неверие и сомнение как основные категории религиозного сознания.....	51
<i>Козловец Н.А.</i> Концепт русский мир и национальная идентичность украинцев.....	57
<i>Носов С.К.</i> Православно-христианские методы духовного самосовершенствования личности и их экстраполяция в современном общественном сознании.....	65
<i>Цырендоржиева Д.Ш., Ринчинова Т.М.</i> Роль духовно-нравственных ценностей в жизнедеятельности современного китайского общества.....	70
<i>Хао Цзюй.</i> О религиозном и философском даосизме.....	77
<i>Николаев Э.А., Николаев Ю.Э.</i> Концепция личности в исламе и христианстве.....	81
<i>Ветлужская Л.Л.</i> Философско-согериологические аспекты буддизма Ваджраяны.....	87
<i>Лепехова Е.С.</i> Классификация буддийских школ в концепции Кукая.....	90
<i>Хабдаева А.К.</i> Трактат «Сандхинирмочана сутра» («Цзе шэнь ми цзин») в буддийской традиции Китая.....	96
<i>Бадмаева М.В.</i> П.Сорокин о предмете и задачах социологии.....	101
<i>Пилецкий С.Г.</i> Иммануил Кант о статусе мести и возмездия.....	108
<i>Федчин В.С.</i> Социально-антропологические идеи в теоретическом наследии П.Л. Лаврова.....	113

### СОЦИОЛОГИЯ

<i>Чимитова И.З.</i> Условия и факторы межэтнической толерантности россиян.....	123
<i>Зимин О.И.</i> Глобализация и проблема национальной идентичности в Монголии.....	127
<i>Истомина О.Б.</i> Национально-культурные центры в многоэтнической среде.....	133
<i>Доржиева И.Ц.</i> Этническое самосознание бурятских школьников и студентов в современных условиях....	139
<i>Бардукова О.Д.</i> Китайская интеллигенция в условиях модернизации общества.....	144
<i>Чукреев П.А., Саргаев А.В.</i> Различия надзорного законодательства Российской Федерации и Китайской Народной Республики и их влияние на особенности поведения граждан КНР в России.....	148
<i>Галсанова И.Б.</i> Некоторые тенденции развития бурятской культуры современного села.....	152
<i>Гольцова Е.В.</i> Исследование роли института семьи в социальной консолидации общества.....	156
<i>Лагконова Л.Т.</i> Факторы, влияющие на социальное самочувствие сельского учительства Республики Бурятия.....	163
<i>Вишнякова А.А.</i> Основные формы использования свободного времени молодежи крупного города (на примере города Иркутск).....	167
<i>Чайковский Д.В.</i> Этапы властной коммуникации.....	172
<i>Елбаева Д.В.</i> Об актуальных вопросах становления местного самоуправления в современной России.....	176
<i>Дымбрылова И.Н.</i> Корпоративные ценности в социальной сфере: современные стратегии формирования...	180
<i>Осинский И.И.</i> Самоубийство как социальная проблема.....	183
<i>Коваленко К.Е.</i> Наркомания как социальная реальность.....	187
<i>Серебрякова Ю.А., Дашицыренова Т.Г.</i> Воздействие рекламы на целевую аудиторию.....	191

### ПОЛИТОЛОГИЯ

<i>Родионов А.С.</i> О понятиях «политическая партия» и «партийная фракция» в современной России.....	197
<i>Гречишников С.Е.</i> Электорология – наука о выборах.....	202
<i>Крысова Е.В.</i> Качество как <i>punctum saliens</i> управления (социально-философский аспект).....	206
<i>Будаева Ц.Б.</i> Политические предпочтения проголосовавших избирателей на выборах в Государственную Думу в декабре 2011 г.....	209

<i>Данзанов Е.С.</i> Анализ зависимости результатов голосований в Республике Бурятия от демографических факторов на выборах в 2007-2008 гг.....	213
<i>Анахин Т.В.</i> Модернизации России и трансформация ее политической системы.....	215
<i>Новикова А.Н.</i> Институализация субъекта РФ – Забайкальского края и эффективность политического управления.....	221
<i>Родионов В.А.</i> Президентская власть в политической системе Монголии.....	223
<i>Хишектуева Б.Н.</i> О статусе Тибетского автономного района в составе КНР.....	227
<i>Васильева С.А.</i> Специфика кооперативных политических процессов в Республиканской Турции.....	231

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Добрынин Д.С.</i> Понятие «культурное наследие» в гуманитарной науке.....	236
<i>Жаргалсайхан Ж.</i> Особенности кочевого общества.....	239
<i>Зелинская Е.А.</i> Шаманизм в культуре сибирских народов.....	245
<i>Цоктоева Р.Ю.</i> Структура бурятской патриархальной семьи и трансформация внутрисемейных связей в современной культуре бурят.....	248
<i>Сахилтарова Н.Г.</i> Понятие «своевременность» в традиционной обрядовой культуре бурят.....	252
<i>Идамжапова Б.А.</i> Небо и земля в фольклоре народов Южной Сибири и Якутии.....	255
<i>Батомункуева С.Р.</i> Культ пяти бурятских священных вершин-ханов.....	257
<i>Яковлева Н.Ф.</i> Восприятие мира в традиционной китайской живописи.....	262
<i>Путинцева Е.Ю.</i> Библиотека в системе ценностей культуры.....	266
<i>Аюшеева Д.В.</i> Распространение буддизма в Америке.....	270
<i>Малахаева С.К.</i> Трансформация субъективности в йенском романтизме: поэсис как основа жизнетворчества.....	274

## ИНФОРМАЦИЯ, СОБЫТИЯ, ЛЮДИ

<i>Цырендоржиева Д.Ш.</i> Кафедре философии – восемьдесят!.....	278
---	-----

## CONTENTS

### PHILOSOPHY

<i>Shaforostov A.I.</i> Identification as a choice of reality.....	3
<i>Zadvornov A.N.</i> Approaches to the analysis of cooperation of different public consciousness forms: methodological synthesis.....	6
<i>Maslyanka Yu.V.</i> The sense of human life as a psychological phenomenon and philosophical problem.....	11
<i>Migurenko R.A.</i> Classical and nonclassical strategies of the solution of consciousness problem.....	17
<i>Brandenburg V.Ya.</i> Prejudices of classical rationality in modern scientific thought.....	22
<i>Mantatov V.V.</i> Philosophical and axiological foundations of socialist idea (in the context of sustainable development).....	27
<i>Safonov A.L., Orlov A.D.</i> The national state: the crisis of power institutions in the context of globalization.....	32
<i>Reshetnikov V.A., Reshetnikova E.V.</i> The problems of social education as a factor of humanistic reformation.....	40
<i>Manzhueva O.M.</i> To the issue of the components of information security.....	43
<i>Batueva A.Ts.</i> Theoretical approaches to the definition of the concept of «man of the enlightenment».....	48
<i>Bubnov E.S.</i> Belief, unbelief and doubt as the basic categories of the religious consciousness.....	51
<i>Kozlovets N.A.</i> The concept of Russian world and national identity of Ukrainians.....	57
<i>Nosov S.K.</i> Orthodox methods of spiritual self-improvement of the person and their extrapolation in a modern society.....	65
<i>Tsyrendorzhieva D.Sh., Rinchinova T.M.</i> Role of spiritual and moral values in activity of modern Chinese society..	70
<i>Hao Tsyuy.</i> About religious and philosophical Taoism.....	77
<i>Nickolaev E.A., Nickolaev Yu.E.</i> The concept of personality in Islam and Christianity.....	81
<i>Vetluzhskaya L.L.</i> The philosophical and soteriological aspects of Vajrayana Buddhism.....	87
<i>Lepekhova E.S.</i> Classification of Buddhist doctrines in conception of Kukai.....	90
<i>Khabdaeva A.K.</i> The treatise «Sandhinirmochana» sutra («Jie shen mi jing») in the Buddhist tradition of China.....	96
<i>Badmaeva M.V.</i> Pitirim Sorokin on the subject and goals of sociology.....	101
<i>Piletskiy S.G.</i> Immanuel Kant on the status of revenge and retribution.....	108
<i>Fedchin V.S.</i> Socio-anthropological ideas in theoretical legacy P.L. Lavrov.....	113

### SOCIOLOGY

<i>Chimitova I.Z.</i> Conditions and factors of interethnic tolerance.....	123
<i>Zimin O.I.</i> Globalization and the problem of national identity in Mongolia.....	127
<i>Istomina O.B.</i> National-cultural centers in the multiethnic environment.....	133
<i>Dorzhieva I.Ts.</i> Ethnic identity of Buryat pupils and students in modern times.....	139
<i>Barlukova O.D.</i> Chinese intellectuals in conditions of modernization of society.....	144
<i>Chukreev P.A., Sargaev A.V.</i> Distinctions of the supervising legislation in the Russian Federation and the Chinese National Republic and their influence on features of behavior of citizens of the people's Republic of China in Russia.....	148
<i>Galsanova I.B.</i> Some development trends of the contemporary Buryat culture in rural areas.....	152
<i>Goltsova E.V.</i> The role of the institute of the family in social consolidation.....	156
<i>Lagkonova L.T.</i> The factors influencing on the subjective well-being of rural teachers in the Republic of Buryatia..	163
<i>Vishnyakova A.A.</i> The main forms of the use of free time of young people of a big city (in the example of Irkutsk)..	167
<i>Chaykovskiy D.V.</i> Stages of the power's communication.....	172
<i>Elbaeva D.V.</i> The institutionalization of local government.....	176
<i>Dymbrylova I.N.</i> Corporate values in social sphere: modern implementation strategies.....	180
<i>Osinskiy I.I.</i> Suicide as a social problem.....	183
<i>Kovalenko K.E.</i> Drug addiction as a social reality.....	187
<i>Serebryakova Yu.A., Dashitsyrenova T.G.</i> The specifics of advertising influence on the target audience.....	191

### POLITICAL SCIENCE

<i>Rodionov A.S.</i> The concepts of «political party» and «party fraction» in modern Russia.....	197
<i>Grechishnikov S.E.</i> Electorology is the science of election.....	202
<i>Krysova E.V.</i> Quality as punctum saliens of management (socio-philosophical aspect).....	206
<i>Budaeva Ts.B.</i> Political preferences of voters in the elections to State Duma in December, 2011.....	209

<i>Danzanov E.S.</i> Analysis of the dependence of votes from the Buryat Republic of demographic factors in the election in 2007, 2008.....	213
<i>Anakhin T.V.</i> Modernisation of political system in Russia's transition to democracy.....	215
<i>Novikova A.V.</i> Institutionalization of Zabaikalsky region, the Russian Federation subject and its political administration effectiveness.....	221
<i>Rodionov V.A.</i> Presidency in frame work of political system of Mongolia.....	223
<i>Hishecktueva B.N.</i> To the issue of status of Tibet autonomous region included KNR.....	227
<i>Vasileva S.A.</i> Specificity of cooperative political processes in Republican Turkey.....	231

### CULTURAL STUDIES

<i>Dobrynin D.S.</i> Concept «cultural heritage» of the humanity.....	236
<i>Jargalsaikhan J.</i> Features of nomadic community.....	239
<i>Zelinskaya E.A.</i> Shamanism in the culture of Siberian people.....	245
<i>Tsoktoeva R.Yu.</i> The structure of Buryat patriarchal family and transformation of intrafamily connections in the modern Buryat culture.....	248
<i>Sahiltarova N.G.</i> Concept «timeliness» in traditional ceremonial culture the Buryat.....	252
<i>Idamzhapova B.A.</i> The heaven and earth in folklore of the south Siberian nations.....	255
<i>Batomunkueva S.R.</i> Five Buryat sacred mountains worship cult.....	257
<i>Yakovleva N.F.</i> Perception of the world in the traditional Chinese painting.....	262
<i>Putintseva E.Yu.</i> The library in the system of cultural values.....	266
<i>Ayusheeva D.V.</i> The dissemination of Buddhism in America.....	270
<i>Malahaeva S.K.</i> The transformation of subjectivity in Jena Romanticism: poesis as a basis of life-as-art.....	274

### INFORMATION, EVENTS, PEOPLE

<i>Tsyrendorzhieva D.Sh.</i> Department of philosophy – eighty!.....	278
--	-----

# 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 2012 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](mailto:vestnik_pedagog@bsu.ru)

## **2. Экономика. Право (февраль)**

гл. ред. Бадмаева Мария Валентиновна – тел. 21-37-44

эл. адрес: [vestnik\\_econom@bsu.ru](mailto:vestnik_econom@bsu.ru)

## **3. Химия, физика (март)**

гл. ред. Хахинов Вячеслав Викторович – тел. 43-42-58

эл. адрес: [khakhinov@mail.ru](mailto:khakhinov@mail.ru)

## **4. Биология, география (март)**

гл. ред. Доржиев Цыдып Заятуевич – тел. 21-03-48

эл. адрес: [vestnik\\_biolog@bsu.ru](mailto:vestnik_biolog@bsu.ru)

## **5. Психология, социальная работа (апрель)**

гл. ред. Базарова Татьяна Содномовна – тел. 21-26-49

эл. адрес: [decspf@mail.ru](mailto:decspf@mail.ru)

## **6. Философия, социология, политология, культурология (апрель)**

гл. ред. Осинский Иван Иосифович – тел. 21-05-62

эл. адрес: [intellige2007@rambler.ru](mailto:intellige2007@rambler.ru)

## **7. История (май)**

гл. ред. Митупов Константин Батомункич – тел. 21-64-47

эл. адрес: [vestnik\\_history@bsu.ru](mailto:vestnik_history@bsu.ru)

## **8. Востоковедение (май)**

гл. ред. Бураев Дмитрий Игнатьевич – тел. 44-25-22

эл. адрес: [railia@mail.ru](mailto:railia@mail.ru)

## **9. Математика, информатика (июнь)**

гл. ред. Булдаев Александр Сергеевич – тел. 21-97-57

эл. адрес: [vestnik\\_matem@bsu.ru](mailto:vestnik_matem@bsu.ru)

## **10. Филология (сентябрь)**

гл. ред. Имихелова Светлана Степановна – тел. 21-05-91

эл. адрес: [vestnik\\_phylolog@bsu.ru](mailto:vestnik_phylolog@bsu.ru)

## **11. Романо-германская филология (сентябрь)**

гл. ред. Ковалева Лариса Петровна – тел. 21-17-98

эл. адрес: [klp@bsu.ru](mailto:klp@bsu.ru), [khida@mail.ru](mailto:khida@mail.ru)

## **12. Медицина, фармация (октябрь)**

гл. ред. Хитрихеев Владимир Евгеньевич – тел. 44-82-55

эл. адрес: [vestnik\\_medicine@bsu.ru](mailto:vestnik_medicine@bsu.ru)

## **13. Физкультура и спорт (октябрь)**

гл. ред. Гаськов Алексей Владимирович – тел. 21-69-89

эл. адрес: [gaskov@bsu.ru](mailto:gaskov@bsu.ru)

## **14. Философия, социология, политология, культурология (ноябрь)**

гл. ред. Осинский Иван Иосифович – тел. 21-05-62

эл. адрес: [intellige2007@rambler.ru](mailto:intellige2007@rambler.ru)

## **15. Теория и методика обучения (декабрь)**

гл. ред. Очиров Михаил Надмитович – тел. 21-97-57

эл. адрес: [vestnik\\_method@bsu.ru](mailto: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.

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. После аннотации дать ключевые слова на русском и английском языках.
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)	Кратких сообщений – до 3 с., статей на соискание ученой степени кандидата наук – 7-12 с., на соискание ученой степени доктора наук – 8-16 с.
Сведения об авторах	Указываются фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень, звание, должность и место работы, 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.

• Решение о публикации статьи принимается редакцией «Вестника БГУ». Корректурa авторам не высылается, 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.

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.

Тел. (301-2)-21-95-57. Факс (301-2)-21-05-88

Научное издание

ВЕСТНИК  
БУРЯТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА

Выпуск 6а

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Свидетельство о регистрации ПИ №ФС77-36 152 от 06 мая 2009 г.  
Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий  
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

*В авторской редакции*

Компьютерная верстка А.В. Доржиевой

Свидетельство о государственной аккредитации  
№1289 от 23 декабря 2011 г.

Подписано в печать 29.06.2012. Формат 60 x 84 1/8.  
Усл. печ. л. 33,48. Уч.-изд. л. 29,90. Тираж 1000. Заказ 210.

Издательство Бурятского госуниверситета  
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а  
riobsu@gmail.com